

.IOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI

ORDINIS PRÆDICATORUM, THOMISTARÛM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIÆ

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DE NOVO EDITÆ

CURA ET STUDIO

RR. PP. CESLAI PABAN ET THOMÆ PÈGUES

EJUSDEM ORDINIS

IN CONVENTU THOLOSANO PROFESSORUM

TOMUS II

TURONIBUS

SUMPTIBUS ALFRED CATTIER, BIBLIOPOLÆ EDITORIS

M DCCCC

Minerva GmbH. Frankfurt/Main

Unverändert Nachdruck 1967

Printed in Germany

IlrMtlun, Anion H.,n KΓ,. Mr,M-nhrIm/G|,n

EX
l7'H
/TkC3
v.2

*Dilectis Filiis Ceslao Paban, Thomæ Pègues, Sodalibus ex Ordine Dominicano
(Tolosam).*

LEO P. P. XIII.

Dilecti Filii, salutem et Apostolicam benedictionem.

Merita quidem laude cos libenter prosequimur qui doctrinarum Aquinatis studia, a Nobis tantopere excitata, aliis atque aliis modis curant provehenda. Horum in numero vosmetipsi estis, qui collata opera in id incumbitis ut scripta Joannis Capreoli, qui ornamentum est istius Civitatis et Ordinis vestri, nova instructa editione in medium referatis. Floret ille, vel quatuor post sæcula, opinione hominum prudentiorum utpote qui ejusdem Doctoris sapientiam et a reprehensione aculeisque dissentientium tueri et recta interpretandi ratione illustrare probe contenderit. Utroque igitur capite initum a vobis consilium commendabile est; libetque de primo operis volumine jam emisso, quod a pietate vestra dono accepimus, gratulari. Ut vero labores vestri ad optatum exitum pergant, uberemque habeant fructum. Apostolicam vobis benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum die vu. Martii anno m d c c c c, Pontificatus Nostri vicesimo tertio.

LEO P. P. XIII.

Imprimatur :

f Renatus Franciscus,

Archiep. Turon.

Imprimatur :

Fr. M.-Constantius Giniès

Proo. S. O. P.

TABULA*✱

DISTINCTIO IX

Quæstio I

UTRUM DIVINA GENERATIO MENSURETUR AETERNITATE

ARTICULUS I

QUOMODO GENERATIO *TT IN DIVINIS

(p. 1.)

Conclusio 1« : Processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius. — Aureolus.

Conclusio 2a : Generatio passivo dicta, sive nativitas Filii, non est passio, sed relatio. — Aureolus.

ARTICULUS II

QUID SIT ÆTF.RNITAS, ET QUOMODO DIVINA GENERATIO MENSURETUR A.TERNITATE

(p. m)

Conclusio 1a : Ratio æternitatis consequitur immutabilitatem. — Aureolus.

Conclusio 2* : .Eternitas non est tempus, nec ævum.

Conclusio 3* : Aliter se habet nunc æternitatis ad æternitatem, quam nunc temporis ad tempus, cl quam nunc ævi ad sevim.

Conclusio 4· : Aliter se habet aeternitas ad ælernum, quam ævum ad æviternum, vel quam tempus ad temporale.

Conclusio 5® : Generatio Dei mensuratur ætornitale.

DISTINCTIO X

Quæstio I

UTRUM SPIRITUS SANCTIS PROCEDAT UT AMOR

(p. «.)

Conclusio : Spiritus Sanctus procedit processione

amoriscl voluntatis. — Aureolus, Durandus, Seotus et multi alii, llenrlcus.

Conclusio 2λ : Spiritus Sanctus procedit naturaliter a Patre et Filio, non tamen f̄er modum naturae.

Conclusio 3a : Spiritus Sanctus non producit libere libertate excludente necessitatem, licet producat libere libertate excludente coactionem.

DISTINCTIO XI

Quæstio I

ARTICULUS I

UTRUM SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT A PATRE ET FIUO

(p.

Conclusio i4 : Spiritus Sanctus procedit a Filio. — Contra rationes sancti Docloris arguit Aureolus, Scotus.

ARTICULUS II

QUOMODO FILIUS DISTINGUATUR A SPIRITU SANCTO FORMAUTER

(P. 20.)

Conclusio I' : Licet Eilius distinguatur a Spiritu Sancto per filiationem secundum habere ct non habere ramdeni proprietatem, stat quod per filiationem solum distinguitur a Patre secundum oppositionem relativam.

Conclusio 2a : Filiatio non potest esse prima ratio distinctionis inter Filium cl Spiritum Sanctum, sed spiratio activa quæ est in Filio. — Aureolus, Gregorius.

ARTICULUS III

AN ITLIUS IN ESSE PERSONALI CONSTITUATUR FORMAUTER PER SPIRATIONEM ACTIVAM

(P. 29.)

Conclusio 1* : Spiratio nullam personam divinam constituit. — Aureolus, Gregorius.

(a) Hæc tabula est quam Thomas a Sancto Germano, in edilione 14B3, singulis voluminibus præmisit.

DISTINCTIO XII

Quæstio I

ITALM PATUI ET FILIUS SINT UNUM PRINCIPIUM
spir it us sanct i
(p. 31J)

- Conclusio 1« : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti. — Aureolus.
- CoNCLUMO 2* : Ista uno modo est concedenda, ilio modo non, scilicet : Pater et Filius sunt idem principium Spiritus Sancti. — Aureolus.
- Conclusio > : Uret Paler et Filius sint duo spirantes, non tamen duo splratores. — Aureolus
- Conclusio 4« : Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio in quantum sunt unum et in quantum sunt plores. — Aureolus, Ileurlciw, Scotiis.

DISTINCTIO XIII

Quæstio I

UTRUM GENERATIO. CT PROCESMO SPIRITUS SANCTI
hINT PR SIONES ALTERIUS RATIONIS
ARTICULUS I
QUOMODO ET PENES QUID DISTINGUANTUR NATIVITAS
HUI ET PROCESSIO
(P-)

- Conclusio b : Generatio Filii et processio Spiritus Nanti non distinguuntur seipsis formaliter. — Aureolus, Scotu», Ilonnventura, Wnrro.
- Conclusio 2· : Processiones illœ non distinguuntur realiter penes principia secundum intellectum et voluntatem. — Hcnrlcus.
- Conclusio 3· : Ilqjusmodi processiones differunt secundum ordinem originis. — Aureolus, Sroliis.

ARTICULIS II

ITINE3 QUID ST QUOMODO DWTWOUANTUR GENERATIO
ET SPIRATIO ACTIVE SUMPT.E
(p. 51)

- CunlLUMO t· : Generare et spirare non sunt duæ res r»-filter distinctu* m Patre. — Durandus et nili.
- Gincli *10 2· : Genrrare et spirare differunt ratione. — Aureolus.
- Conclu *to 3· Licet generatio et^piratio active sumpta? non distinguantur rcaliter, non tamen una praedicatur de altera.

DISTINCTIO XIV

Quæstio I

UTRUM TEMPORALIS PROCESSIO SPIRITUS SANCTI
SIT EJUS PROPRIETAS
(P· ».)

- Conclusio P : Spiritus Sanctus procedit temporaliter, et aliqua processio ejus est temporalis.
- CONCLUSIO 2« : Processio temporalis Spiritus Sancti non est alia realiter a processione aeterna ejusdem Spiritui Sancti.
- Conclusio 3* : Non tantum dona Spiritus Sancti procedunt in nos, sed etiam ipse Spiritus Sanctus.
- Conclusio 4« : Processio temporalis Spiritus Sancti, de qua loquimur, attenditur tantum secundum dona gratia» gratum facientis. — Aureolus, Gregorius.
- Conclusio 5» : Processio Spiritus Sancti, vel est proprietas Spiritus Sancti, vel non distinguitur realiter ab ea.

DISTINCTIO XV et XVI

Quæstio I

UTRUM CUILIBET DIVINÆ PERSONAL CONVENIAT MITTI
ARTICULUS I
QUID est missio IN DIVINIS
(p. 63)

- Conclusio 1» : Ratio missionis consistit in duplici habitudine. — Aureolus.
- Com l usio 2* : Missio convenit divinis personis. — Aureolus.
- Conclusio 3» : Missio de sui ratione differt a processione et ratione.

ARTICULUS II

AN QLLELIDET PERSONA MITTATUR
(P 65)

- CONCLUSIO 1* : Soli Patri in divinis repugnat missio.
- Conclusio 2» : Mittere personam divinam proprie convenit Patri et Filio, sed minus proprie convenit Spiritui Sancto. — Scotiis.

ARTICULUS III

AN ALIQUA PERSONA MITTATUR, NULLA ALIA MISSA
(p. w.)

- Conclusio I» Missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti.

TABULA

Conclusio 2» : Istæ duæ mtadoncs conveniunt quantum ad effectum, et differunt quantum ad originem.

Conclusio 3» : Nunquam mittitur Spiritus Sanctus, quin mittatur Filius, loquendo de missione invisibili; nec econtra. — Aureolus.

DISTINCTIO XVII

Quæstio I

UTRUM CHARITAS SIT aliquis habitus creatus
IN ANIMA

(p. 70.)

Conclusio 1· : Motus charifalis necessario requirit in nobis aliquam habitualement formam superadditam potestas naturali. — Aureolus, Gregorius.

Conclusio 2* : Actus meritorius necessario requirit gratiam creatarn in anima eliciente vel producente hujusmodi actum. — Gregorius, Scotus.

Conclusio 3' : Gratia gratum faciens rcaliter distinguitur a charitate et ab omni virtute. — Aureolus.

Quæstio II

UTRUM CHARITAS POSSIT AUGERI

ARTICULUS I

AN ET QUOMODO CHARITAS AUGETUR

(p.

Conclusio : Charitas creata potest augeri.

Conclusio 2l : Licet intensio aliquarum qualitatum fiat per remotionem contrarii, tamen intensio charilatis non fit illo modo. — Gregorius, Adam, Scotus, **Catton et alii.**

Conclusio 3« : Charitas non potest augeri isto modo quod charitas addatur charilati. — Aureolus, Adam, Scotus.

Conclusio 4* : Ponere charitatem augeri isto modo quod magis formatur cl radicator in subjecto, cl quod non augetur essentialiter, implicat contradictionem. — Aureolus.

Conclusio 5« : Charitas augetur per hoc quod educitur de perfecto ad perfectum. — Gregorius, Godofrldus, Aciam, Scotus.

CONCLUSIO 6« : Aliqu» formos intensifies intenduntur non solum secundum participationem subjecti, sed etiam per additionem alicujus. — Aureolus.

Conclusio 7* : Non omnis forma est augmentabilis seu intensibilis. — Gregorius.

ARTICULUS II

UTRUM CHARITAS POSSIT AUGERI IN INFINITUM

(p. 130.)

Conclusio I* : Chantas vit®, quantumcumque intendatur, nunquam potest devenire ad aliquem terminum

ultra quem non possit augeri. — Aureolus, Scotus, Gregorius.

DISTINCTIO XVIII

Quæstio I

UTRUM DONUM SIT proprium nomen spiritus sancti

(p. tu.)

Conclusio 1· : Donum dicit quid personale.

Conclusio 2· : Donum potest esse nomen essentiale.

Conclusio 3* : Donum, prout dicitur personaliter, est propnum nomen Spiritus Sancti. —Aureolus etnlII.

DISTINCTIO XIX

Quæstio I

UTRUM UNA PERSONA DIVINA SIT IN ALIA

(p. 117.)

Conclusio 1* : Quælibet persona divina est in qualibet alia. — Aureolus, llenrlcus et Warro, Durandus, Scotus.

Quæstio II

UTRUM TRES PERSON.E SINT PENITUS CO.EQUALES

(p. tw.)

Conclusio 1· : Nccesse eet ponere squalitatem in divinis personis. — Aureolus.

Conclusio 2' : Hujusmodi aequalitas fundatur in quantilate virtutis. — Aureolus.

Conclusio 3J : Licet Filius sequetur Patri, non tamen ccontra; et eodem modo de Spiritu Sancto, qui licet æquetur Patri et Filio, nullus Limen eorum æquatur Spiritui Sancto. — Aureolus.

Conclusio 4« : Æqualilas et similitudo in divinis non sunt relationes distinct® a relationibus personalibus secundum rem, sed bene secundum rationem vel intellectum.

Quæstio III

UTRUM VERITAS, SECUNDUM SUAM FORMALEM RATIONEM,
SIT IN ANIMA, VEL IN REBUS

(p. <57.)

Conclusio 1· : Veritas principaliter est in intellectu; in rebus autem non est nisi secundum quod comparantur ad intellectum. —Aureolus, Durandus, Hervieus, **Alti.**

Conclusio 2* : Veritas, prout est in re, dicit esse vel essentiam rei, et cum hoc quamdam relationem fun-

<hbm in re. et terminatam ad cognilioncm vel simi-
litudinem qu« est in intellecta; loquendo de veritate
ut est m jt creata. — Aureolus.
G x* l i m o 3· : Veritas, prout est in intellectu, non est
rrbtio idrquationis, sed est cognitio vel species, aut
conceptus ndaquatus rei, vel adæqusns sibi rem; etc.
C o x c l v m o Quftlibct res creatu, extra animam exsi-
stens, potest did vera triplici veritate, scilicet : Dei,
sua, et Intellectus.

DISTINCTIO XX

Quæstio I

UTRUM POTENTIA GENERANDI CLAUDATUR
SUD OMNIPOTENTIA

(p. W M)

C o n c l u s i o i 4 : Potentia generandi |>crtnct ad omni|H>-
tentism Patris, non autem ad omnipotentiam simpli-
citer — Aureolus, Bonaventiini, Durandus,
Scotiis.

DISTINCTIO XXII

Quæstio I

UTRUM DEUS POSSIT ALIQUO NOMINE PROPRIE
DESIGNARI

(p. <@.J

C o n c l u s i o 1· : Nullum nomon dicitur proprie de Deo
quantum ad modum significandi.
C o n c l u * I O 2* : Aliqua nomina proprie dicuntur de Deo
quantum ad rem significatam, et quædam non, sed
solum metaphorice.
C d n c l v m o 3« : Nullum nomen a nobis impositum, signi-
ficat divinam essentiam secundum quod in se est, sed
solum secundum quod repraesentatur in perfectioni-
bus creaturarum.
C o N C L V s i o 4· : Nullum nomon a nobis impositum, signi-
ficat Deum serundum ejus simplicem et proprium ei
soli conceptum. — Aurcohi*».
C o n « l v m o 5»· Nullum nomen a nobis impositum, dicitur
aniroce de Deo cl creatura. — Scotus.

DISTINCTIO XXIII

Quæstio I

UTR' M NOMEN PERSONA SIT NOMEN SECUND.E
INTENTIONIS

(P Γ A)

C o n l L U S I O 1» : Tam prima quam secunda intentio est
conceptio intellectus. — Aureolus.

C o n c l u s i o 2* : Talium intentionum quosdam conveniunt
naturis, et quædam conveniunt suppositis naturarum.
C o n c l u s i o 34 : Hoc nomen, persona, non est nomen
sccondæ intentionis, licet sil nomen rei cui convenit
secunda intentio. — Hcnrlcus, Petrus de Palude.

DISTINCTIO XXIV

Quæstio I

UTRUM NUMERUS SIT PROPRIE ET EORMALITERIN DIVINIS

ARTICULUS I

UTRUM UNITAS VEL NUMERUS SIT ALIQUID EXTRA ANIMAM
IN REBUS

(p. 185.)

C o n c l u s i o i 4 : Tam numerus quam unitas quæ est prin-
cipium numeri, addit aliquid positivum supra rem
qua· dicitur una. — Gregorius, Scotiis, Aureolus.
C o n c l u s i o 2» : Numerus qui est species quantilatis, et
unitas quæ est illius principium, solum reperiuntur
in rebus materialibus. — Gregorius, Aureolus.
C o n c l u s Î u 34 : Tam unum quod est principium numeri,
quam unum quod cum ente convertitur, dicit negatio-
nem divisionis; sed multitudo, tarn illa, quam ista,
dicit negationem rei. — Scotiis.
C o n c l u s i o 4® : .Multitudo quodammodo est prior uni-
tate, cl quodammodo posterior.
C o n c l u s i o 5· : Numerus de genere quantitatis est unum
quid simpliciter, et non solum sicut acervus. — Au-
reolus.

ARTICULUS II

QUIS NUMERUS, ET QUOMODO EST IN DIVINIS

(p 207.)

C o n c l u s i o t a : Numerus proprie dictus, scilicet qui est
de genere quantitatis, non habet locum in divinis, licet
ibi sit multitudo.
C o n c l u s i o 24 : Termini numerales,scilicet: unum, duo,
tria, cum dicuntur de divinis, non dicunt numerum
qui est de genere quantitatis, sed unitatem, vel multi-
tudinem, quæ consequuntur ens.
C o n c l u s i o 3* : Tales termini in divinis dicuntur positive
et remolive.
C o n c l u s i o 4* : In divinis, licet non sit numerus sim-
pliciter, est tamen ibi numerus quidam. — Contra
praedicta Aureolus.

DISTINCTIO XXV

Quæstio I

UTRUM PERSONA DICAT IN DIVINIS QUID COMMUNE
TRIBUS PERSONIS QUOD PLURIFICETUR IN EIS

(P* 909.)

- Conclusio 1· : Persona, de suo formali significato, significat individuum vel suppositum nature rationalis.
- Conclusio 2· : Nomen personal proprie dicitur de divinis.
- Conclusio 3* : Hoc nomen, persona, de significato materiali, significat in divinis essentiam et relationem; et utrumque in recto et in obliquo. — Aureolus.
- Conclusio 4@ : Hoc nomen, persona, est commune divinis personis, non secundum rem, sed secundum rationem.
- Conclusio 5* : Communius person@ non est communitas generis, vel speciei, sed sicut individui vagi. — Aureolus.

DISTINCTIO XXVI

Quæstio II

UTRUM PERSONA CONSTITUANTUR IN ESSE SUPPOSITALI
PROPRIETATIBUS RELATIONIS, ET EISDEM
DISTINGUANTUR

ARTICULUS I

VIDETUR DE QUÆSITO

(P* 215.)

- Conclusio 1* : Person@ divin@ non distinguuntur ab invicem nec constituuntur in esse personaliter aliquid absolutum. — Gregorius, Scotiis.
- Conclusio 2@ : Person@ divin@ non constituuntur nec distinguuntur formaliter et principaliter, in esse personali aut hypostasis» per origines, scilicet per productiones aut per processiones, sed potius per relationes originis. — Aureolus, Scotus.
- Conclusio 3« : Licet relatio, ex natura relationis, habeat constituere et distinguere in esse relativo divinas hypostases, non tamen ex natura relationis habet distinguere aut constituere illas in esse hypostatico subsistenti seu personali. — Aureolum.

ARTICULUS II

AN ABSTRACTIS PROPRIETATIBUS RELATIVIS PER INTELLECTUM
A PERSONIS, ADHUC RIMANEANT HYPOSTASES (e)

(a) lite articulus in omnibus Auctoris editionibus desideratur.

DISTINCTIO XXVII

Quæstio I

UTRUM GENERARE ET PATERNITAS SINT IDEM
REALITER IN DIVINIS

(p- 235 I)

- Conclusio 1· : Actio in divinis non dicit rem de praedicamento actionis, sed potius divinam essentiam cum relatione reali, vel rationis.
- Conclusio 2« : Generare et generari habent potius modum relationum quam actionum et passionum. — Aureolus.
- Conclusio 3* : Actus notionales, cujusmodi sunt generare et spirare, sunt idem realiter cum relationibus personarum; sed differunt secundum modum significandi. — Aureolus, Alii.
- Conclusio 4@ : Paternitas præcedit secundum intellectum ipsum generare, sed generari præcedit relationem. — Aureolus.

Quæstio II

UTRUM VERBUM INCREATUM EMANET UT INTELLECTIO
ACTUALIS

(p. 2M.)

- Conclusio 1* : Verbum intellectus nostri est illa conceptio, vel intentio, vel similitudo rei, quam intelligens peractum intelligendi producit. — Aureolus, Durandus, Petrus de Palude, Gemrtlus, Scotus.
- Conclusio 2· : Licet omne intelligere in nobis sit dicere, non tamen in Deo. — Gemrtlus, Alii, quos Petrus de Palude recitat, Aureolus.
- Conclusio 3@ : In divinis est Verbum, quod producitur per actum intellectus paterni.
- Conclusio 4@ : Licet Verbum in divinis possit sumi essentialiter, tamen, proprie loquendo, est nomen personale.
- Conclusio 5« : Verbum dicit respectum ad creaturas, non ex sua proprietate personali, sed ratione essentia?, quæ includitur in significato person@. — Aureolus.
- Conclusio 6« : Sicut Verbum, si capiatur proprie, dicitur personaliter in divinis de solo Filio, ita et Imago. — Aureolus.

DISTINCTIO XXVIII

Quæstio I

UTRUM INNASCIBILITAS SIT PROPRIETAS CONSTITUTIVA
PATRIS

(p. 201.)

- Conclusio 1· : Ingenitus vel innascibilitas nihil ponit quod sit de proprio intellectu ejus, licet aliquid ponat sicut præsuppositum sibi. — Aureolus.

Cox* i : sh>24' InnasciWlîLn, qnnm significa! hoc nomen, IngmitiiivpmuicM proprietas Pains, sumitur priva- 'η. . non purr negative — Aiiw o lik .

Gov.u mo 3· : Illa privatio fundatur in ratione princi- pii, secundum quod est notio Patris. — Aureolus, AIII.

Cmuno 4- : Innxseibilitas non est proprietas perso- nali*, vri constitutiva Patris — Qiildnin

GiXCLühio .> Innascibilius est vere ct proprie notio Ihtris. — Aureolus, Seolin ct alii.

Coni LCMo (P Licet innascihililss sit notio Patris, non lumn inspirabilitas.

DISTINCTIO XXIX

Quæstio I

utrum nomen pr inlipii significet notionem
DISTINCTAM
(P 2*.)

Con·limo !» : Notiones ponendo.» sunt in divinis, sive proprietates in abstracto notificantes personas. — GrcfiorittK, Aureolus.

Conçu sio 2* : Nomen principii proprie dicitur in divi- nis, ct competit uni person® respectu alterius. — Aureolus.

Conclusio 3’ :Principium non dicitur univoco in divinis ^eundum quod dicitur Deus principium persona» divina» ct creatura», sed analogice — Qutdnm nl> Aureolo recitatus.

CoxCLUMO 4* : Principium, in divinis, prout una persona dicitur principium rrspectu alterius, dicit notionem, qua* eM origo, non autem prioritatrm.

DISTINCTIO XXX

Quæstio I

ARTICULUS I

unca twndklm et ireatvram sit aliqua relatio realis
(P >>)

CoNCUJBtO i} : Aliqua relatio est verum ens renie extra aainum — \ureuliis. Occam, Gregorius.

ta.NCLl SIO 2* : In illis tantum mutua relatio realis inve- nitur, in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius »d alterum. — Aureolus.

CONCUMO 3* : Creatura refertur ad Deum relatione reali. xd non econlra — Gregorius.

ARTICULUS II

UTRUM INTER REUM ET CREATURAM SIT ALIQUA
RELATIO RATIONIS
(p. 310.)

Conclusio !» : Aliquæ sunt relationes, non reales, nec extra intellectum, sed rationis et in intellectu. — Gre- gorius.

Conclusio 2» : Deus refertur ad creaturus relatione secundum rationem.

GINCLUSIO 3’ : Talium relationum quædam sunt in Deo ex tempore, et qua»dam nb æterno. — Scotiis, Aureolus.

DISTINCTIO XXXI

Quæstio I

UTRUM SIMILITUDO ET .EQUALITAS SINT RELATIONES
REALES IN DEO
(p. 3tM

GoXCi.USIO 1· : /Equalitas, tam in creaturis quam in divinis, est relatio fundata super unitatem quantitatis. — Aureolus.

CoNCLUSlo 2* :/Equalitaa aliquid ponit ct aliquid privat.

Conclusio 3· : .Equalitas ponit in creaturis relationem realem, sed in Deo ponit relationem secundum ratio- nem. — Aureolus, Durandus, Scotiis et alll.

Conclusio V' : /Equalitas in divinis non est divina essentia. — Aureolus.

DISTINCTIO XXXII

Quæstio I

ARTICULUS I

UTRUM PATER ET FILIUS DILIGANT SE SPIRITU SANCTO
(p.32f.)

Conclusio I· : Ista propositio : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancio, est vera, ct nihilominus est pro- pria.

Conclusio 2» : Cum dicitur ; Paler ct Filius diligunt se SpirituSancto,ille ablativus, Spiritu Sancto, nonsolum construitur in habitudine signi, ut sit sensus : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, id est, Spiritus Sanctus est signum quod Paler et Filius se diligunt.

Conclusio 3» : Ille ablativus, non sufficit dicere quod sit resolvendus in propositionem, ut sit sensus : Pater diligit Filium Spiritu Sancto, id est, per Spiritum

Sanctum, ita quod ly per designet subauctoritalem in Spiritu Sancio, el auctoritatem in Patre ct Filio.

Conclusio 4@ : Illo ablativus non construitur in habitudine forma?, ita quod sil sensus : Pater ct Filius diligunt se formaliter amore qui est Spiritus Sanctus.

Conclusio 5* : Ille ablativus construitur in habitudine quasi effectus formalis. —Aureolus.

Conclusio 6@ : Pater diligit se Spiritu Sancio.

Conclusio 7« : Pater diligit creaturas Spiritu Sancto.

Conclusio 8» : Illa : Spiritus Sanctus diligit se Spiritu Sancto, uno modo est vera, ct alio modo non.

ARTICULUS II

UTRUM PATER SIT SAPIENS SAPIENTIA QUAM GENUIT

(p. 331)

Conclusio 1· : Pater, licet omnia videat in sapientia genita vel Verbo, non tamen est sapiens sapientia genita vel Verbo. — Aureolus.

Conclusio 2* : Filius potest dici sapiens sapientia geniLn, el sapientia ingenita.

DISTINCTIO XXXIII

Quæstio I

utrum proprietates personales sint
DIVINA ESSENTIA

(p. 336.)

Conclusio 1@ : Essentia divina et proprietas relativa sunt idem secundum rem.

Conclusio 2@ : Proprietas relativa, est idem rcaliter quod persona.

Conclusio 3· : Divina essentia ct relatio, vel proprietas relativa, differunt ratione. — Aureolus, Scotiis.

CONCLUSIO i» : Proprietas personalis differt secundum rationem a persona, ut paternitas a Patre.

Conclusio 5' : Proprietas relativa, est vero ct secundum rem in essentia el in persona.

DISTINCTIO XXXV

Quæstio I

UTRUM DEUS VERE Ct FORMALITCR ALIQUID
INTEUJGAT

ARTICULUS I

QUID SIT FORMALITCR INTCLLIGERE

(p. 318.)

Conclusio 1· : Intelligere, in nobis, est artio intellectus, cujus principium est species intelligibilis, ct terminus

est conceptio seu verbum rei intellecta».— Aurontiin, llenrlcus, Godofrldus, AIII, quos recitat Scotiis, Durandus, Juliannes de IUpn.

Conclusio 2@ : Jmmnlenalitas est ratio quod aliquid sit nature intellectualis, et quod aliquid sit intelligibile in actu. — Aureolus.

ARTICULUS II

UTRUM DEMONSTRATIVE PROBARI POSSIT Q! OD INTEI UGERE
MT IN DEO

(p. 3@.)

Conclusio 1@ : Deus est intdlecürns.

Conclusio 2@ : Intellectus, in Deo, non se habet ad intelligere, ut potentia ad actum. — Aureolus.

Conclusio 3* : Intelligere Dei eat sua essentia.

Conclusio 'p : Deus non intelligitalia specie intelligibili quam sua essentia.

Quæstio II

ARTICULUS I

UTRUM ESSENTIA DIVINA SIT OIUECTUM AD.EQÜATUM
SUI INTELLECTUS

(P 371.)

Conclusio 1@ : Sola essentia divina est primum, per se principale objectum divini intellectus — Arguitur contra, a quibusdam.

Conclusio 2· : Deus cognoscit alia a se sicut in essentia sua visa. — Aureolus.

Conclusio 3@ : Deus cognoscit res alias a se propria cognitione, id est, non solum in communi, sed etiam in quantum sent ab invicem distincts?.

Conclusio 4@ : Deus cognoscit res singulares. — Aureolus, Warm, Gregorius.

Conclusio 5@ : Creatura? intellecta? a Deo, sunt intellecta secunda divini intellectus. — Aureolus.

ARTICULUS II

DE CONDITIONIBUS DIVIN.»: SCIENTLE

(µ 333.)

Conclusio 1» · Divina scientia est speculativa el practica. — Aureolus.

Conclusio 2@ : Scientia Dei non est habitualis, sed omnia simul intlligit actualiter.

Conclusio 3@ : Scientia Dei non est discursiva vel ratiocinativa.

Conclusio 1@ : Scientia Dei vel cognitio non componit vel dividit. — Aureolus.

Conclusio 5@ : Deus omnia simul inlelligit. — Aureolus.

Conclusio 18* : Deus cognoscitenuntiabilia et complexa, productis non obstantibus. — Aureolus.

Conclusio 7« : Divina cognitio vel «cientia non est universalis nec particularis. — Aureolus.

Conclusio 84 : Scientia Dei est causa rerum. — Aureolus.

Conclusio 9@ : Scientia Dei est invariabilis.

Coxct.1 mo 10* ; Scientia Dei non est univoca ecicnliæ nostra, nec irquivoca. sed analoga. — Aureolus.

DISTINCTIO XXXVI

Quæstio I

ARTICULUS I

UTRUM omnia sint ateanalitir in presentia HEI, QUANTUM AD SUAS PROPRIAS RATIONES

(P 405)

Conclusio 1* : Divina essentia est propria ratio cujuslibetU creatura. — Aureolus.

Conclusio 2@ : Rationes creaturarum in Deo sunt plures et distincte* secundum respectus rationis, licet sint tractatim secundum rem.— Aureolus.

Conclusion : 3@ plures rationes sunt plures idea». — Aureolus, Durandus, Scotus.

Conclusio 4@ : Licet Deus non habeat ideam, proprie loquendo, nisi de cognitis ab eo practice; Limen rationes habet de cognitis ab eo practice vel speculative.

Consequens 5» : Non omnia distincti in re, habent distinctas ideas in Deo, proprie loquendo de idea.

Conclusio 6 : Omnia quæ habent ideam in Deo, vel rationem aut similitudinem, sunt vita in Deo. — Aureolus.

Consequens 7@ : Res factæ a Deo, sunt in Deo verius quam in propria natura — Aureolus.

ARTICULUS II

UTRUM DEUS CERTITUDINALITER COGNOSCAT FUTURA CONTINGENTIA, ET QUOMODO CUM IMMUTABILITATE SCIENTIE EJUS STET CONTINGENTIA RERUM

(p. 447)

Conclusio 1* : Quidquid agitur in toto decursu lenquor, eat praesens Deo in tota ejus «ternitate. — Aureolus.

DISTINCTIO XXXVII

Quæstio I

UTRUM DEUS SIT UBIQUE

(P 430.)

Conclusio 1* : Deus est in omnibus creaturis, non sicut pars essentialis vel accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. — Contra rationes hujus et sequentium conclusionum arguit Scotus, Aureolus.

Conclusio 2a : Deus est ubique, non solum sicut in omni re, sed modo speciali est in omni loco.

Conclusio 3@ : Deus generaliter est in omni re triplici modo, scilicet per personam, per essentiam, per potentiam; licet aliquibus specialibus modis sit in aliquibus creaturis. — Aureolus.

DISTINCTIO XXXVIII

Quæstio I

UTRUM DEUS COGNOSCAT FUTURA CONTINGENTIA

ARTICULUS I

UNDE ORTUM HABET CONTINGENTIA RERUM

(p. 439.)

Conclusio 1» : Contingentia non oritur in rebus, solum propter causas secundas.

Conclusio 2@ : Radix contingentie est divina voluntas. — Aureolus.

Conclusio 3@ : Prima radix contingentie in creaturis, secundum rem et secundum rationem, est divinus intellectus, et divina scientia. — Aureolus.

Conclusio 4' : Nullus effectus evenit contingenter a prima causa, isto modo quod possit ordinem ejus exire. — Scotus, Aureolus, Gregorius, Adam.

ARTICULUS II

UTRUM DEUS CERTITUDINALITER COGNOSCAT FUTURA CONTINGENTIA, ET QUOMODO CUM IMMUTABILITATE SCIENTIE EJUS STET CONTINGENTIA RERUM

(P- 447.)

Conclusio 1* : Contingens, ut futurum, non potest infallibiliter cognosci, sed secundum quod est in presenti. — Durandus.

Conclusio 2» : Deus non cognoscit contingentia ut futura sunt, immo æternaliter cognoscit ea ut sunt in seipsis presentia. —Aureolus; et Scotus, contra responsiones argumentorum.

Conclusio 3* : Licet Deus non cognoscat futura ut

futura sunt, tamen cognoscit contingentia esse praesentia sibi, et futura aliis.

CoNCLUSIO 4® : Cognitio Dei de futuris est infallibilis et certissima. — Aureolus, Gregorius.

Conclusio 5® : Contingentia ad utrumlibet futurorum cognitorum a Deo stat cum infallibilitate divinae scientiae, nec unum tollit aliud. — Quidam, apud Aureolum.

Conclusio 6* : Quodcumque contingens Deus scivit esse futurum, necessario scivit illud esse futurum, sic quod ista est necessaria : Deus scivit Anlichristum esse futurum. — Scotus.

Conclusio 7· : Propositio de futuro contingenti quod futurum Deus scit, est uno modo necessaria, et alio modo non. — Aureolus, Gregorius.

Conclusio 8® : Ista consequentia non valet : Hoc est futurum, ergo hoc ont.

Conclusio 2j : Providentia pertinet essentialiter ad intellectum, licet praesupponat actum voluntatis. — Aureolus.

Conclusio 3® : Providentia differt secundum rationem ab arte divina. — Aureolus.

Conclusio 4j : Providentia differt realiter a fato. — Aureolus.

Conclusio 5® : Ad hoc quod aliquis sit bene fortunatus, juvatur a superioribus causis, scilicet Deo, et angelo, et cœlo.

Conclusio 6® : Huiusmodi bona fortuna attenditur penes duo, scilicet electionem et prosecutionem.

Conclusio 7· : Inter inclinationem a corpore cœlesti ex una parte, et inclinationem Dei vel angeli ex alia, attenditur differentia : quia secundum primam, homo potest dici bene natus, et bene fortunatus : sed penes secundam, dicitur bene custoditus, vel bene gubernatus.

Conclusio 8· : Inter inclinationem Dei ex una parte, et inclinationem cœli et angeli ex alia, est differentia : quia prima est sicut causa perficiens, secunda vero sicut causa disponens.

Conclusio 9a : Inter inclinationem angelicam et cœlestem est differentia; quia prima fit per modum considerationis, secunda per modum passionis.

Conclusio 104 : Divina inclinatio est universalior quam angelica, et angelica quam cœlestis. — Aureolus, et contra sequentes.

Conclusio 11> : Respectu bonorum moralium nullus dicitur bene vel male fortunatus, licet possit dici respectu eorum bene vel male natus.

Conclusio 12® : Primum auxilium, scilicet ad eligendum, est universalius secundo, quod scilicet datur ad exequendum; et penes primum aliquis dicitur fortunatus, non autem penes secundum.

Conclusio 13* : Nullus eventus potest dici fortuitus per comparisonem ad divinam causam, sed bene per reductionem in causam cœlestem.

Conclusio 14* : Homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis cœlestis, sed solum quantum ad hoc vel ad illud.

DISTINCTIO XL

Quaestio I

UTRUM PREDESTINATI DE NECESSITATE SALVENTUR

ARTICULUS I

DE PREDESTINATIONE, QUID SIT, ET EJUS OPPOSITO, SCILICET REPROBATIONE

(p. 473.)

Conclusio 1« : Prædeslinatio essentialiter pertinet ad scientiam vel intellectum. — Aureolus.

Conclusio 2* : Prædeslinatio addit supra Providentiam. — Aureolus.

Conclusio 3® : Prædeslinatio est realiter in praedestinate et non in praedestinato, licet aliquid ponat in praedestinato. — Aureolus.

Conclusio 4» : Liber vitae differt secundum rationem a praedestinatione, licet sit praedestinatio secundum rem.

Conclusio 5« : Reprobatio est praescientia iniquitatis, cum voluntate permittendi casum in culpam, et inferendi damnationem pro culpa.

Conclusio 0* : Reprobatio aliter se habet ad malum reprobati, quam praedestinatio ad bonum praedestinati.

Conclusio 7* : Notitia quam Deus habet de reprobatione malorum non dicitur liber mortis, sicut notitia quam habet de praedestinatione bonorum dicitur liber vitae.

ARTICULUS II

DE PROVIDENTIA, QUID SIT, ET DE FATO ET EUFORTUNIO

(p. 478.)

Conclusio 1· : Providentia differt secundum rationem a scientia et a dispositione. — Aureolus.

ARTICULUS III

AN ALIQUOD PREDICTORIM IMMUTABILITATEM INDUCAT IN ACTIBUS HUMANIS.

(P)

Conclusio 1» : Divina praescientia nullam necessitatem rebus praescitis imponit. — Aureolus.

Conclusio 2* : Divina providentia nullam necessitatem absolutam provisus contingentibus imponit. — Aureolus.

Conclusio 3* : Divina praedestinatio nullam necessitatem absolutam imponit praedestatis, etc. — Aureolus.

Conclusio 4* : Fatum non imponit rebus aliquam necessitatem absolutam. — Aureolus.

Conclusio 50 : Cum predictis stat quod divina præ-
sientia certa est et infallibilis.
Conclusio 6* : Divina Providentia certa est et infalli-
bilis. et certitudo ejus addit supra certitudinem præ-
scientis. — Aureolus.
Conclusio 7* : Divina prædestinatio infallibilis est, et
certitudo ejus addit supra certitudinem Providentiæ.
Conclusio 8* : Licet tam numerus prædestinatorum
quam reprobatorum sit Deo certissimus, tam forma-
liter, quam materialiter, stat quod aliter est certus pri-
mus quam secundus. — Aureolus.

DISTINCTIO XLI

Quæstio I

UTRUM PRÆSENTIA MERITORUM SIT CAUSA
PRÆDESTINATIONIS VEL REPROBATIONIS

(p. 4M)

Conclusio 10 : Nec merita aut demerita sunt causa præ-
destinationis, ex parte actus prædestinantis.
Conclusio 2' : Effectus prædestinationis non præordi-
natur alicui propter merita præexistentia in alia
vita, etc.
Conclusio 3* : Merita præexistentia in hac vita, non
sunt ratio vel causa prædestinationis effectus, etc.
Conclusio 4 : Nec merita sequentia effectum prædes-
tinationis, sunt causa effectus prædestinationis, etc.
Conclusio 5 : Licet aliquis particularis effectus præ-
destinationis habeat causam ex parte nostra, tamen
totalis effectus prædestinationis in communi nullam
causam habet ex parte nostri.
Conclusio 6 : Totalis effectus prædestinationis causa
est Dei bonitas.
Conclusio 7 : Ex divina bonitate potest sumi ratio
prædestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum;
et sola divina voluntas est ratio quod istos reprobet, et
illoa eligat in gloriam. — Aureolus.

DISTINCTIO XLII

Quæstio I

UTRUM IN DEO SIT OMNIPOTENTIA

(p. 5M)

Conclusio 11 : Licet in Deo non sit potentia passiva,
sed tamen quod in eo est maxime potentia activa.
Conclusio 12 : Divina potentia non est aliud ab ejus
essentia secundum rem, sed solum secundum ratio-
nem.

Conclusio 3» : Potentia divina non est principium secun-
dum rem divinæ actionis, sed solum secundum ratio-
nem; quamvis sit principium secundum rem illius
quod producitur per actionem.

Conclusio 1« : Divinæ potentiæ activæ non corresponde-
t aliqua potentia passiva adæquans eam; licet materia
prima nullas formas possit a Deo recipere, ad quas
non est in potentia naturali, licet in potentia obedi-
entiæ. — Aureolus.

Conclusio 5 : Divina potentia est omnipotentia. —
Aureolus.

Conclusio 60 : Deus dicitur omnipotens, quia potest
omne possibile absolutum. — Aureolus.

Conclusio 70 : Deus non potest illa quæ sunt potentiæ
passivæ, nec illa quæ sunt contra rationem factibilis,
nec illa quæ ejus derogant bonitati vel scientiæ. —
Gregorius.

Conclusio 80 : In Deo non differt secundum rem
potentia absoluti et ordinata, nec potentia creativa et
generativa, vel spirativa, sed solum secundum ratio-
nem.

DISTINCTIO XLIII et XLIV

Quæstio I

UTRUM DEUS EX SUA INFINITATE OMNEM CREATURAM
POSSIT IN INFINITUM FACERE MELIOREM

ARTICULUS I

UTRUM DEUS, VEL EJUS POTENTIA SIT INFINITA

(p. 6M)

Conclusio 10 : Deus non est infinitus secundum quanti-
tatem molis continuam vel discretam, sed secundum
magnitudinem spiritualem.
Conclusio 20 : Deus non est infinitus privative, sed
negative.
Conclusio 3* : Non solum virtus Dei est infinita nega-
tive, immo ejus essentia, et sapientia, et omnia quæ
sunt in eo. — Aureolus.
Conclusio 4 : Licet divina potentia habeat infinitatem
ex essentia, tamen aliquem modum infinitatis habet
potentia, quem non habet essentia.
Conclusio 5 : Divinæ potentiæ et virtutis infinitas, suf-
ficienter arguitur ex creatione rerum ex nihilo. —
Aureolus.
Conclusio 6» : Supposita æterni motus, argui
potest infinitas divins virtutis. — Aureolus.
Conclusio 7* : Infinitas divinæ potentialis concluditur ex
activitate nostri intellectus. — Aureolus.

ARTICULUS II

AN SIT DARE MAXIMAM MAGNITUDINEM, AUT PERFECTIONEM,
AUT CREATURAM, QUAM DEUS POSSIT FACERE

(P- MÔ.)

Conclusio 1» : Deus non potest facere aliquid simpliciter infinitum, sed bene secundum quid.

Conclusio 2@ : Deus potest facere aliquam formam infinitam in aliqua specie et secundum rationem suæ speciei, tam substantialem, quam accidentalem. — Aureolus.

Conclusio 3@ : Deus non potest facere multitudinem, aut magnitudinem dimensionem, actu infinitam. — Gregorius, Adam.

Conclusio 4@ : Multitudo est infinita in potentia, et magnitudo est infinita in potentia, etc. — Aureolus.

Conclusio 5@ : Quicumque forma intensibili existente in subiecto data, Deus potest eam intendere ad duplum et ad triplum, et sic sine statu, etc.

Conclusio 6@ : Deus non potest producere aliquam creaturam ita perfectam, quin majorera et perfectionem in specie producere posset. — Aureolus.

Conclusio 7« : Quemcumque rem productam Deus potest facere meliorem accidentaliter, non tamen essentialiter.

Conclusio 8@ : Deus posset facere universum in infinitum melius quam sit, quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid non. — Aureolus.

Conclusio 9j : Non repugnat Deum producere aliquam creaturam, quæ cognoscat infinita secundum numerum vel secundum speciem, puta infinitas partes continui, et infinitas figuras, quæ sunt in continuo in potentia. — Aureolus.

DISTINCTIO XLV ET SEQUENTES

Quæstio I

UTRUM QUODLIBET VELLE INTRINSECUM DIVINÆ
VOLUNTATI SEMPER IMPLEATUR

ARTICULUS I

AN IN DIVINIS SIT ALIQUOD VELLE INTRINSECUM RESPECTU
CREATURARUM

(P. 563.)

Conclusio 1@ : Deus est volens.

Conclusio 2@ : Divina voluntas est ejus essentia secundum rem, licet differant secundum rationem.

Conclusio 3@ : Velle divinum non elicitur a divina voluntate secundum rem, sed secundum modum significandi aut intelligendi. — Aureolus.

Conclusio 4@ : Nullus actus divinæ voluntatis, secundum propriam rationem, dicitur dolor vel tristitia.

Conclusio 5@ : Nullus actus divinæ voluntatis, secundum propriam rationem, dicitur spes vel desiderium.

Conclusio 6@ : Nullus actus divinæ voluntatis est proprie timor aut poenitentia.

Conclusio 7@ : Nullus actus divinæ voluntatis habet proprie rationem invidiae aut ire.

Conclusio 8* : Licet nullus actus divinæ voluntatis habeat proprie rationem odii respectu alicujus rei, metaphorice tamen Deus dicitur aliqua odire. — Aureolus.

Conclusio 9J : Aliquis actus voluntatis divinæ habet rationem gaudii vel delectationis. — Aureolus.

Conclusio 10@ : Aliquis actus divinæ voluntatis habet rationem amoris. — Aureolus.

Conclusio 11@ : Aliquis actus voluntatis divinæ potest dici amor amicitiae proprie, et aliquis quasi amor concupiscentiæ.

Conclusio 12@ : In divina voluntate non est aliqua virtus per modum habitus.

Conclusio 13* : In divina voluntate non est fortitudo, nec temperantia, secundum propriam rationem quæ dicuntur virtutes morales.

Conclusio 14» : In divina voluntate est justitia distributiva secundum propriam rationem, non autem commutativa. — Aureolus.

Conclusio 15* : Tam passiones, quam virtutes morales quæ existunt circa passiones, possunt attribui Deo metaphorice.

ARTICULUS II

UTRUM QUODLIBET VELLE INTRINSECUM DIVINÆ VOLUNTATIS
SEMPER IMPLEATUR

(P. 573.)

Conclusio 1@ : Licet principale volilum a voluntate Dei sit sola divina essentia, tamen Deus vult alia a sua essentia. — Aureolus.

Conclusio 2* : Licet divina voluntas eadem volitione velit divinam essentiam et alia volita, non tamen necessario vult alia, sicut necessario vult divinam essentiam. — Aureolus.

Conclusio 3@ : Divina voluntas, quidquid vult, aeternaliter voluit; et ad ea volenda determinata est; et omnia quæ vult, necessario vult necessitate absoluta, vel necessitate conditionis vel suppositionis. — Aureolus.

Conclusio 4@ : Deus aliqua vult voluntate antecedente, quæ non vult voluntate consequente. — Aureolus.

Conclusio 5@ : Licet Dei voluntas consequens semper impleatur, non tamen necessitatem rebus volitis generaliter imponit. — Aureolus, Bnuehardinus.

Explicit tabula quaestionum, conclusionum et impugnatorum earum primi libri Defensionum a sancti Dorionis per Johannem Capreolum Tbolosanum, Ordinis Paedicatorum.

.IOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI, ORDINIS PRÆDICATOIU'M

THOM ISTA RUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIE DIVI THOM/E AQUINATIS IN PRIMO SENTENTIARUM

LIBRI PRIMI

DISTINCTIO IX.

ARTICULUS I.

QUOMODO GENERATIO SIT IN DIVINIS

QUÆSTIO I.

A. — CONCLUSIONES

UTRUM GENERATIO DIVINA ÆTERNITATE MENSURETUR

Quantum ad primum sit

iftCA nonam distinctionem quærilur :
Utrum divina generatio mensuretur æternitate.

Et arguitur quod non. Illud enim quod intelligitur per modum cuiusdam fluxus et egressus, non |K)test mensurari æternitate; quia fluxus videtur inqiorlare aliquid mutabile, aut quemdam trans* itum, quod repugnat æternitati. Sed generatio Verbi est per modum cuiusdam egressus. Ait enim Pn>-pheta Michæas (c. 5, v. 2) : Epiwsiw *ejus ab initio, sicut a diebus iclernitalis*. Ergo generatio Verbi non mensuratur æternitate.

In oppositum arguitur sic : Quod est coævum æterno, est æternum. Sed generatio Verbi est coæva Patri æterno. Igitur. Minor patet : quia splendoris nativitas est coæva soli ; sed Filius a Patre nascitur ut splendor a sole; ergo.

In hac quaestione erunt duo articuli. In primo videbitur quomodo generatio est in divinis. In secundo, quid sit æternitas; et videbitur de proposito principali.

Prima conclusio : quod processio Verbi in divinis dicitur (generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius.

Probatur sic conclusio, secundum sanctum Thomam, l p., q. 27, art. 2 : Omnis processio viventis a vivente conjuncto, secundum rationem similitudinis in eadem natura specifica, est generatio. Sed processio Verbi in divinis est hujusmodi. Ergo est vere generatio, et illud quod procedit per illam est verus filius illius a quo procedit. Majorem probat per rationem verse generationis et propria?, quæ dicitur nativitas. De ratione illius siquidem est quod vivens procedat a vivente; nam, licet omnia generabilia et corruptibilia dicantur generari, prout generatio generaliter sumitur pro mutatione de non esse in esse, illa tamen generatio non dicitur nativitas; sed solum in viventibus, quæ oriuntur a principio vivente conjuncto. Secundo, de ratione ejus est quod procedat secundum rationem similitudinis; unde pilus vel capillus non habet rationem geniti vel filii, quia non procedit ab animali de quo nascitur, secundum rationem similitudinis in natura. Tertio, quod pro-

cedit non nvundum quamcumque similitudinem in natura, sed secundum similitudinem in natum secundum speciem; et ideo, licet vermis qui nascitur ex animali vivente, procedat secundum rationem similitudinis in natura generis, non tamen dicitur flius; sed homo, qui procedit ab homine ejusdem spedei. Sic ergo patet major. Sed minor probatur. Quia Verbum in divinis procedit per actionem intelligibilem, quæ est vitæ operatio; et a principio conjuncto, quia e>t operatio manens in operante; et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ; et in eadem natura, quia in Deo idem est intelligere et esse. Et sic patet minor. — Et si dicatur quod de ratione generationis est quod sil mutatio; dicit quod verum est quando vita ejus quod generatur exit <le potentia in actum vita; sed si non, non.

Eardnem conclusionem ponit, I. *Sententiarum*. dist. 13, q. 1, art. 3; et *Contra Gcnlilcs*, lib. 4, cap. tl.

Secunda conclusio hujus articuli et>t quod generatio passivo dicta, sive nativitas Filii, non e>t passio, sed relatio.

!>tam conclusionem ponit sanctus Doctor, l p., q. 41, art. I, ad 2’* : « Actio, inquit, secundum primam nominis impositionem, importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, dicitur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. Unde, cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam, nihil aliud est quam habitudo principii ad personam qu® est a principio (a); quæ quidem habitudinessuntipsæ relationes vel notiones » — Hæc ibi, ad 2ae. Et ad 3im dicit : < Actio, inquit, secundum quod importat originem motus, infert ex *se* passionem. Sic autem non ponitur actio in divinis |>eraonis. Unde non ponuntur ibi passionem, nisi solum grammatice loquendo, quantum ad modum significandi; sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari. » — Hæc ille.

B — OBJECTIONES

§ 1 — Contra primam conclusionem

Sed contra primam conclusionem arguit Aureolus (dist. 0, q. 1, art. 2), praesertim contra illud quod dicitur in probatione, scilicet : generatio in divinis •*t processio viventis a vivente, etc.

Primo ergo sic arguit. Constat, inquit, <|U<mI

i verbound«usque ·<!qux quidemexclusive, otn. Pr

i eadem est proprietas Verbi et Filii in divinis. Dicit enim Augustinus, 7. *de Trinitate*, cap. 2, quod Filius in divinis *eo Verbum quo Filius, exco Filius quo Verbum*. Sed si ratio generationis, prout est in divinis, esset via in substantiam vivam et intellectualem, vel processio talis qualis dicta est, non esset eadem proprietas Verbi et Filii (a). Tum quia generatio verbi in nobis non semper terminatur ad substantiam, cum aliquando formetur verbum de accidentibus; sed nec ad substantiam vivam (6), cum formemus verba de non viventibus; et similiter, nec ad substantiam intellectualem, quia verba et conceptus fiæpe formantur de irrationalibus (γ). Tum etiam quia filius genitus per talem modum generationis, non appellatur verbuin; non enim filii hominum appellantur verba. Ergo generatio in divinis non dicitur secundum istam rationem quam ponit conclusio.

Secundo sic. Cuicumque competit diffinitio, et difiinitum. Sed œque spiratio in divinis est processio viventis a vivente, etc., sicut productio Filii; quia Spiritus Sanctus est substantia vivens, ejusdem nature secundum speciem cum Patre. Ergo, si ratio generationis in Deo esset illa quæ dicta est, teque genitus |>ossct dici Spiritus Sanctus, sicut Filius.

Tertio sic. Generatio quæ est via in substantiam, attingit eam per modum formalis termini capientis esse |M’r eam; ergo divina generatio non est via in substantiam.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Secundo loco arguit contra secundam conclusionem (ibid., art. 3). Arguit

Primo sic. Nullus respectus de genere relationis infertur aut causatur ab opposito respectu. Non enim paternitas causât aut infert filiationem; alias respectus de genere relationis esset activus sive actio, et alius passivus sive passio; passio enim est effectua illatioque actionis, secundum Auctorem sex *principiorum*. Sed constat quod generare in divinis infert generari; et dicere infert dici; et Verbum ac concipere, concipi et conceptum. Ergo generare et generari non sunt respectus de genere relationis.

Secundo sic. Simplicius, *Super Priedicamenta*, assignat differentiam inter genus relationis et genera actionis et passionis, dicens quod ex relatione non provenit aliquod actum, sed ex actione et passione provenit. Sed in divinis provenit aliquid per modum acti et producti, scilicet Filius. Ergo generare et generari non sunt de genere relationis, sed potius de genero actionis et passionis.

Tertio sic. Generare est vere producere, generari

() et FitlL — Om. Pr.

(β) *lulntantiam vivam*. — vivum Pr.

(γ) a verbo <t simihterque ad irrationalem, orn. Pr

est vere produci. Sed producere et produci non sunt de genere relationis, immo relatio fundatur super illa, ut patet 5. *Metaphysiac* (cap. 15, I. c. 20). Ergo generare et generari non sunt de genere relationis. — Hæc sunt verba ejus.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad primum contra primam conclusionem dicitur quod eadem est proprietas qua Filius Dei est Filius, et qua est Verbum; seri alia est ratio ulriusque. Unde sanctus Doctor, I p., q. 3-i, art. 2, ad 3^{am}, dicit quod*! « eadem proprietas importatur in nomine Filii, quæ in nomine Verbi; unde dicit Augustinus, 7. *de Trinitate*, cap. 2 : *co dicitur Verbum quo Filius*. Ipsa enim nativitas Filii, quæ est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur, quæ Filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem ejus. Nam, ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius; ut ostendatur coaeternus, dicitur splendor; ut ostendatur omnino similis, dicitur imago; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur. » — Hæc ille in forma. — Ex quo patet quod omnia ista dicunt eandem rem sub diversis conceptibus et rationibus ejusdem rei. Et ideo negatur prima consequentia quam facit, scilicet : si ratio generationis in divinis esset, etc., non esset eadem proprietas Verbi et Filii. Patet enim quod solum probat quod est alia ratio proprietatis, sed non alia proprietas; quod concedimus. Prima enim sua probatio probat quod generatio verbi creati non est realiter generatio filii, et consequenter in divinis illa differunt, saltem secundum rationem; secunda vere probat quoti generatio filii creati non est realiter generatio verbi, et consequenter illa in divinis differunt secundum rationem; qua* concedimus. Nec ipse aliud probat.

Ad secundum negatur minor. Licet enim processio Spiritus Sancti sit viventis a vivente, secundum similitudinem nature, hoc tamen non habet ea ratione qua est processio, scilicet per modum amoris. Unde sanctus Doctor, I p., q. 27, art. 4, dicit : « Hæc, inquit, est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in volente, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. Processio igitur, quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem (i) similitudinis; et (6) in tantum potest habere ratio-

nem generationis, quia omne generans sibi simile generat. Processio autem quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non æquo productio Spiritus Sancti se habet ad rationem generationis positam, sicut productio Filii.

Eandem rationem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 3, ad 3^{am}; item, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 2 ad 22^{am} et 23^{am}. Et stat in hoc quod processio amoris non habet ex sua ratione quod per eam procedat aliquid in similitudinem ejus a quo procedit; secus est de processione Verbi. Et addit, 1. *Sentent.*, ubi supra : « Quamvis, inquit, diversitas rationis non sufficiat ad realem processionum differentiam, sufficit tamen ad differentem nominationem. » — Hæc ille.

Ad tertium, dico quod includit unum falsum in majori, scilicet quod terminus formalis de ratione sua habeat quod capiat esse per productionem. Aliud autem includit in minori, scilicet quod essentia divina non sit formalis terminus generationis, ut prædictum est alias.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam CONCLUSIONEM

Ad argumenta vero secundo loco, et contra secundam conclusionem facta, respondetur

Ad primum quidem, negatur major de respectu sulistente, qui est suum fundamentum et suppositum quod refert; et tunc minor concederetur. Sed quia sanctus Doctor dicit, I p., q. 32, art. 2, ad 2^{am}, quod non possumus dicere quod paternitas generet aut creet; ideo aliter dicitur, quod aliquam relationem aliquid inferre vel causare, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod talis respectus inferat, ut suppositum quod infert aut causal aliquid illatum vel causatum; et isto modo conceditur major, et negatur minor. Alio modo potest intelligi quod respectus ille sit ratio inferendi aut causandi, qua scilicet aliquid formaliter infert aut causal; et tunc distingo. Quia respectus potest accipi ut respectus; et tunc non habet quod sit illud quo quid formaliter causal aut inferi aliquid, sed est sequela ad illationem et causationem. Alio modo in divinis potest accipi, ut est inexistens inferenti et causanti, tanquam ejus ultima actualitas, quæ dicitur operatio; et isto modo, habet quod inferat aliquid; et isto modo, generare infert generari, et dicere dici, licet sint relationes. Unde argumentum solum concludit quod relatio, ut relatio, nihil producit aut causât.

Ad secundum dicitur hoc modo sicut ad primum. Conceditur enim quod relatio, in quantum relatio, non habet quod inferat sicut suppositum inferens,

(3) *intellectu*», cst secundum rationem. — Om. Pr.

(C) *et*. — Orn. Pr.

nec scut ratio inferendi; sed potest hoc habere in quantum est ultima actualités suppositi inferentis. Simplicius autem qui allegatur, loquitur de relatione rausarum; sed si talia transferamus nd divina, tunc differentia quam ponit in creatis secundum rem, conceditur in Creatore secundum rationem.

Ad tertium conceditur major. Sed ad minorem, dico quod producere, secundum rationem qua est producere, non est de genere relationis; cum quo tamen stat quod secundum rem generare sil relatio, co modo quo aliquid divinum dicitur de genere relationis; do quo non est praesentis negotii.

Et ista sufficiant quoad istum articulum.

ARTICULUS II.

QUID SIT ÆTERNITAS; ET QUOMODO
DIVINA GENERATIO MENSURATUR ÆTERNITATE

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum sit ista

Prima conclusio : quod ratio icternltatls consequitur Immutationem.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, I p., <|. 10, art. 2; quam probat sic, art. I, ejusdem quæstionis : Sicut se habent simplicia ad composita, sic uniformia ad mutabilia, el mensura uniformium ad mensuram mutabilium. Sed sic se habent simplicia ad composita, quod rationes simplicium non apprehendimus nisi per composita, attribuendo ilicei simplicibus opposita illorum quæ conveniunt compositis, et negando ab eis conditiones compositorum. Igitur sic erit de mensura uniformium ad mensuram mutabilium, quod prima non apprehenditur nisi per secundam, modo praexposilo, scilicet negando ab ea conditiones secundæ. Cum ergo tempus, quod e>t mensura mutabilium, duo habeat, scilicet quod consistit m numeratione prioris et posterioris in motu, oportet quod aeternitatis ratio consistat m mensuratione uniformitatis ejus quod est extra motum. Iterum, tempus est mensurasuperexcedens sua mensurata, cum ea solum dicantur mensurari tempore, quæ principium el finem habent in tempore; æternitas vero est mensura rei carentis non solum successione, sed principio et line. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas, scilicet . ex hoc quod illud quod est in aeternitate est interminabile, id est, principio el fine carens; secundo, ex hoc quod ipsa æternitas successione caret, tota simul existens. Ex quibus sequiturjjuod cum perfecta immutabilitas dicta duo includat, scilicet interminabilitatem, el nullam successionem, quod æternitas solum. e*1 mensura rei immutabilis perfectæ, scilicet nullo modo mutabilis. — Cum autem dicimus quod

ætemitasest mensura, non intelligimus quod Deus sil aliquo mensuratus, proprie loquendo de mensura; sed accipitur ibi ratio mensura secundum apprehensionem nostram tantum, scilicet quod non possumus apprehendere æternitatem, nisi per aliqualem proportionem et similitudinem ad mensuram. Intelligimus enim quod sicut se habet mensura ad mensurata, quoad hoc quod per illam notificatur quantitas duralionis rei mensurata», ita se habet æternitas ad Deum; verumtamem mensura proprie debetur finitis. Isium intellectum innuit sanctus Doctor, ubi supra, art. 2, ad 3ee.

Secunda conclusio est quod æternitas non est tempus, nec ævuin.

Probatur sic conclusio, secundum sanctum Ductorem, I. *Sentent.*, disl. 19, q. 2, art. I : Quorum mensurata realiter distinguuntur, mensura ad invicem distinguuntur; (loquor de propria mensura.) Sed proprie mensurata per æternitatem, ævuin el tempus, realiter distinguuntur. Ergo, etc. Major nola est. Quod enim est proprium uni, differt realiter a non proprio illi. Minor declaratur ab eodem, ibidem, sic : « Illa enim tria dicunt quamdam durationem, vel mensuram duralioniscujusdam. Duratio autem rei attenditur secundum quod aliquid est in actu; Limdiu (a) enim res durare dicitur, quamdiu est in actu, non autem dum est in potentia. Triplex autem est actus : quidam scilicet, cui non substernitur aliqua potentia, qui scilicet actus est de ratione quidditatis ejus cujus est; et hujus actus mensura est æternitas. Alius autem est actus, cui substat potentia quædam, sed tamen est actus completus, acquisitus Limen in polentia illa; et huic respondet ævuin. Est etiam alius actus, cui substernitur potentia, et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens; et huic respondet tempus, d. Istasunt verba sancti Docturis in sententia, non Limen m tonna. Dicit etiam ibi, quod quia illud quod est materiale in tempore fundatur in motu, scilicet prius el posterius, quod autem est formale completur in operatione (6) animæ numerantis; ideo prius et posterius in motu, prout intelliguntur numerata, complent rationem temporis. Quia autem in illo actu qui est completus, scilicet quia non immixtus potentiae, non est inlelligere prius et posterius, nec aliqua plura per successionem; ideo mensura quæ sibi correspondet i non est per modum numeri, sed magis per modum unitatis. Unde permanentia actus, secundum quod intelligitur in ratione unitatis, quæ haliel rationem mensura, complet rationem aeternitatis et ævi; quæ in hoc differunt, quod æternitas

(x) *tamdiu.* — *tarn* Pr.

(ß) *operatione.* — *comparatione* Pr.

mensurat esse non acquisitum ab alio, sed ævum mensurat esse acquisitum ab alio.

Eandem conclusionem ponit, i p., ubi supra (q. 10), art. 5, ubi dicit quod « tempus habet prius et posterius; ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; æternitas neque habet prius aut posterius, neque ea compatitur ». Item, quod illa quorum esse consistit in transmutatione, vel est subjectum transmutationi, mensurantur tempore; ut motus et omne corruptibile. Illa autem quorum nec esse subicitur transmutationi, nec consistit in transmutatione, tamen habent transmutationem adjunctam actu vel potentia, mensurantur ævo; sicut corpora cælestia et angeli (a), quorum esse substantiale est intransmutabile (6), tamen transmutantur secundum electionem vel affectionem aut locum. Sed Deus, cujus esse nec est transmutabile, nec adjunctum transmutationi, mensuratur æternitate.

Tertia conclusio est quod aliter se habet nunc æternitatis ad æternitatem, quam nunc temporis ad tempus, et quam nunc ævum ad ævum.

Istam ponit S. Thomas, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 19, q. 2), art. 2. « Sicut, inquit, motus est actus mobilis, in quantum est mobile; ita esse est actus existentis, secundum quod est existens, vel in quantum est ens. Unde, quacumque mensura mensuratur esse alicujus rei, ipsi rei existenti respondet nunc illius durationis, quasi mensura. Unde per nunc ævi mensuratur ipsum existens cujus mensura est ævum. et per nunc æternitatis mensuratur illud ens cujus

e mensurat æternitas. Unde, sicut se habet quilibet actus ad illud cujus est actus, ita se habet quælibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille qui mensuratur tempore, differt ab eo cujus est actus, secundum rem, quia mobile non est motus; et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successivorum, sed permanentium. Unde eodem modo tempus et nunc temporis dupliciter differunt, scilicet: secundum rem, quia nunc non est tempus; et secundum successionis rationem, quia tempus est successivum et non nunc temporis. Actus autem qui mensuratur ævo, scilicet ipsum esse æviter (γ), differt ab eo (J) cujus est actus, re quidem, sed non secundum rationem successionis; quia utcumque est sine successione. Et sic etiam intelligenda est differentia ævi ad nunc ejus. Esse autem quod mensuratur æternitate, est idem cum eo cujus est actus re, sed differt solum ratione; et ideo æternitas et nunc æternitatis non differunt re, sed ratione tantum, in quantum scilicet

æternitas respicit ipsum divinum esse, et nunc æternitatis quidditatem ipsius rei, quæ secundum rem non est aliud quam suum esse, sed solum ratione. » — Hæc ille in forma. — Ex quo patet conclusio: quia nunc ævi differi ab ævo realiter, et nunc temporis a tempore; sed nunc æternitatis non differi ab æternitate realiter.

Dicit tamen Boetius (de *Trinitate*, cap. 4) quod nunc stans causal æternitatem; quod illa intelligentia est, secundum sanctum Doctorem, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 19, q. 2, art. 2), ad 3. Ait enim quod « sicut esse, secundum rationem intelligendi, consequitur principia ipsius entis quasi causas; ita et mensura entis se habet ad mensuram essendi secundum rationem cause. Unde nunc æternitatis secundum rationem videtur esse causa æternitatis. Sed ex hoc non ostenditur diversitas in re, sed tantum in ratione; sicut nec inter ipsum divinum esse et ipsum quod est Deus. » — Hæc ille in forma. — Et i p., q. 10, art. 2, ad 1^{am}, exponit eandem auctoritatem, dicens: « Nunc stans dicitur facere æternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quoti apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, in quantum apprehendimus nunc stans. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod aliter se habet æternitas ad æternitatem, quam ævum ad ævum, vel quam tempus ad temporale.

Probatur sic conclusio. Æternitas est secundum rem ipse Deus. Sed ævum realiter differt ab æviterno, et tempus a temporali. Ergo secus hic, et secus ibi. Consequentia bona. Sed antecedens probatur, quoad primam partem, per hoc quod si æternitas non est Deus, oportet quod sit creatura vel aliquid creatura; sed non potest dici quod aliquid creatum vel concreatum sit æternitas, cum nihil tale possit esse mensura æterni. Unde sanctus Doctor, i p., ubi supra (q. 10, art. 2), dicit quod Deus non est æternus, sed est sua æternitas. Ibidem etiam, dicit quod « nulla alia res a Deo est sua duratio, quia non est suum esse ». Unde, sicut solus Deus est sua essentia, ita solus Deus est sua æternitas. Ex quo evidenter habetur non solum prima, sed etiam secunda pars conclusionis. — Constat etiam quod tempus distinguitur a re temporali, ævum autem ab æviterno. Unde ævum est unum, et æviterna sunt multa. Sanctus Thomas etiam (æ), 5. *Quodlibeto*, q. 4, ubi quæritur utrum Lucifer sit subjectum ævi, tenet quod non Lucifer, sed supremus angelorum k-atorum est subjectum ævi. Ex quo patet quod nec ille, nec aliud æviternum est ævum. — Sed utrum ævum sit esse illius angeli, credo quod sic. Imaginor

(a) *et angeli*. — Om. Pr.

(C) *intransmutabile*. — *transmutabile* Pr.

(γ) *æviter*. — *ævi* Pr.

(0) *eo*. — *quo* Pr.

(a) *dicit*. — Ad Pr.

euim quod sicut ipsum «se angeli beatioris, ut induit rationem unitatis, est ævum, ita essentia dicti angeli, habens similiter rationem unitatis, est nunc ævi.

Quomodo autem se habet tempus ad motum, et nunc ad ipsum mobile, dicetur in secundo, disl. 2.

Quinta conclusio est quod (jcnratio Del mensuratur æternimte.

Probatur sic : Generatio Verbi divini est actus cui nulla potentia substernitur, nulli permixtus potenti®, sine successione, sine principio et tunc duratione». Ergo mensuratur æternitate. Tenet consequentia ex prædiclis. Major patet infinitis Sanctorum auctoritatibus, et rationibus irrefragabilibus.

B. — OBJECTIONES

Sed contra prædicta arguit Aureolus multipliciter. Arguit (I. *Sentent.*, disl. 9, q. 2, art. I) contra sanctum Doctorem, in hoc quod ponit rationem æternitatis consistere in apprehensione uniformitatis ejus quod omnino est extra motum. Et argumentum

Primum est tale. Ratio temporis non consistit in diffinitione ipsius motus, sed in mora diffinitionis (a). Ergo nec ratio æternitatis consistit in uniformitate eorum quæ sunt extra motum, nec in apprehensione uniformitatis, sed in apprehensione mone istius uniformitatis.

Secundo ad idem. Ratio æternitatis non consistit in opposito motus. Sed uniformitas operatur varietati motus. Non ergo consistit æternitas in uniformitate motus, sed magis in mora uniformitatis; sic ut tempus non consistit in diffinitione motus (S), sed in mora diffinitionis.

Tercio ad idem. Ratio mensura?, non consistit in ratione mensurati. Sed uniformitas est illud quod mensuratur per æternitatem. Ergo ratio æternitatis non consistit in uniformitate, sed in duratione et mora ipsius.

Quarto sic. Sicut se habet tempus ad motus varietatem, sic æternitas ad Dei immutabilitatem. Sed ratio temporis consistit in numeratione motus secundum prius et posterius, quod nihil aliud est quam motum summare, ut ita loqui liceat. Sicut enim dicitur quod numerus «t summa permanentium, cum dicitur decem vel mille, sic tempus est summa successivorum. Unde cum summatur motus, tunc causatur tempus quod nihil aliud est quam summa motus secundum prius et posterius. Ergo sic se habebit æternitas ad uniformitatem Dei, quod non

erit ipsa (a) uniformitas, sed (C). summa durationis, et mone ipsius.

Quinto sic ad idem. Uniformitas et immutabilitas idem sunt. Sed ratio æternitatis non consistit in apprehensione immutabilitatis; aliud enim attributum est immutabilius, et aliud æternitas. Ergo non consistit ratio æternitatis in apprehensione uniformitatis.

In secundo loco arguit (ibidem) contra illud quod dictum est, scilicet quod in Deo nunc stans causat æternitatem secundum nostram apprehensionem.

Primo sic. Nunc, inquit, nullo modo potest Deo attribui secundum verum intellectum. Quod enim abstrahit a tota linea successionis, abstrahit a nunc; quia nunc non invenitur extra successionem. Sicut enim indivisibile positionis, quod est punctus, non invenitur extra lineam permanentem; sic indivisibile durationis, quod est nunc, non invenitur extra decursum successionis. Cujus ratio est : quia indivisibile positionis non potest imaginari per modum cujusdam solitarii, sed per modum termini lineæ; et ideo punctus divisio appellatur; et æqualiter imaginari non potest indivisibile durationis, nisi ut (γ) terminus decursus durativi qui est successio. Sed constat quod Deus abstrahit ab omni successione. Ergo ab omni nunc. — Et si dicatur quod verum est nunc temporis non esse in Deo, non tamen est verum de nunc æternitatis; — non valet hoc; quia probatum est quod de ratione ipsius nunc est quod sit terminus decursus durativi et successivi; tollere autem hanc rationem, est tollere ne sit nunc.

Secundo ad idem. Sic se habet nunc ad Deum, sicut et instans, et jam, et modo, et similia æquipollentia ipsi nunc. Sed constat quod instans, et jam, et modo, non habent locum in Deo. Non enim potest intelligi instans in aliquo cui nihil instat, aut adest, aut accedit; quia instans dicitur ab instando, et hoc modo concipitur (o). Ergo nunc non potest Deo attribui.

Tercio ad idem. Illud quod de sua ratione formali non est aliud quam accessus, non potest poni in Deo. cui nihil accedit de novo. Sed nunc concipi non potest nisi per modum accessus; est enim illud quod mutatum esse instat, accedit, et adest; unde nullus potest concipere nunc nisi per modum cujusdam accedentis, et instantis, et quod habet adesse. Ergo impossibile est quod attribatur Deo.

Quarto sic. Nunc et tunc dicuntur ad invicem. Ubi enim est nunc, et tunc, et olim. Quod apparet : quia, sicut hic et ibi sunt differentia? positionis, ita nunc, et tunc sunt differentia? durationis. Impossibile est autem reperire hic sine ibi et alibi. Ideo enim

(i) *diffinitionis*. — *diffinitione* Pr.

(β) a terbo «cd nāgu usque ad motui. om. Pr.

(e) ipsa. — Om. Pr.

(C) ipaa. — Ad. Pr.

(γ) *ut*. — Om. Pr.

(δ) *concipitur*. — *conceditur* Pr.

una pars linen* est hic, quia alia est ibi, el alia ibi; j quia si omnia ensent annihilata prater unam lineam, lota linea non posset assignari alicubi, quia non esset aliud aliquod quod alibi poneretur; sed cum |K>nitur infra coeluin, lune potest assignai i alicubi, quia sunt alia quæ babent esse alibi. Unde lotus mundus non habet ubi assignetur; nec potest dicere aliquis intellectus, mundus est hic; quia non e^t aliquid habens esse alicubi, respectu cuius mundus dicatur hic esse. Consimiliter est intelligendum de nunc; quia nihil est nunc, secundum propriam rationem, nisi in ordine ad tunc. Scsi constat quod Deus non habet tunc; quia nihil est ibi prateritum. Ergo nec in Deo erit ratio ipsius nunc.

Quinto sic. Idem est «lictu nunc et tunc (x), quod prius et |>osterius. Sed in Deo non est aliquid])ostenU8. Ergo in Deo non est nunc, secundum propriam rationem. —Nec valet si dicatur quod duplex est nunc : unum (S) partiale, quod dicitur respectu tunc, et illud est nunc temporis, quoi nullo modo dicitur in Deo; et aliud'totale permanens, quod est nunc æternitatis, et tale potest poni in Deo. Siquidem hoc non valet. Est enim similis distinctio ac si diceretur quoti duplex est Filius : unus qui relative dicitur ad Patrem; et alius qui dicitur absolute, sine habitudine ad Patrem. Nunc enim ex sua formali ratione idem est quod instans et accedens, et ideo novitatem importat; dicitur enim relative ad tunc, sicut dictum est de ibi vel hic, quæ relative dicuntur in positione et situ.

In tertio loco arguit (ibidem) contra illud : qiiud nunc potest concipi per modum slantis et permanentis, et ita nunc stans causanet ælernilalem.

Primo sic. Illud enim quod de sua ratione consistit in quodam accedere el instare et adesse, non potest comprehendere per modum permanentis, nisi accedere et instare et adesse concipi jxissit permanentor; quod est impossibile; contradictoria namque sunt. Sed probatum est quod conceptus ipsius nunc consistit in quodam adesse et instare atque accedere. Ergo non potest concipi per modum stantis aut permanentis.

Secundo ad idem. Illud non potest concipi per modum permanentis, quod non]>otest demonstrari bis ab aliquo imaginante (y). Sed nullus (S) qui apprehendat nunc (c),]X)test ipsum bis (ζ) |η·t* imaginationem (η) significare aut demonstrare; postquam enim ipsum semel demonstrant. si radent iterum, jam transivit in tunc. Et hoc est quod dicit Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 106). I bi dicit

Commentator, commento 106, quod instans non jxdest bis demonstrari, adeo quod instans demonstratum secundo est aliml ab instanti quod demonstrabatur prirno; et sequitur quoi non est possibile idem instans demonstrari bis («), nisi fuerimus imaginati quod fuit sicut punctus; et reprehendit Themistium. Unde expressa mens Philosophi, secundum exfiositionem Commentatoris, est quod impossibile est instans, vel nunc, imaginari per modum filantis. Ergo nunc stans nihil potest causare, sicut nec albedo nigra, vel calor frigidus. Et si dicatur quod ipsi loquuntur de nunc temporis; dicendum quod ipsi loquuntur de quidditativa ratione ipsius nunc, secundum quam apparet, ut dictum est.

In quarto loco arguit (ibidem, art. 2) contra hoc quod dictum est, quod ætemitas est duratio.

Primo sic. Omnis, inquit, duratio alteri comparata, vel esi major, vel minor, vel æqualis. Quod patet ex ipsis durantibus, quibus acceptis, necesse esi quod vel durent æqualiter, vel quod unum plus altero. Sed nulla duratio potest esse major vel minor, nisi consistat in quadam successione secundum prius et posterius. Quare enim aliquid durat phis quam aliml, vel durabit, non est (6) nisi quia fuit prius, vel quia erit posterius; nec exclusa ratione prioris el posterioris, potest concipi de aliquo quod duraverit plus vel minus alio. Constat autem quod prius et posterius sunt de ratione temporis. Ergo nulla est formaliter duratio nisi tempus.

Secundo sic ad idem. Omnis duratio intelligitur per modum cuiusdam moræ et distensionis. Aut igitur talis distensio et mora comprehenditur secundum ante el post; aut secundum quamdam simultatem et pennanentiam. Sed non secundum secundam; quia quantumcumque esset major distensio, non esset major duratio, cum simul esset tota distensio.* Delinquitur eggo quod omnis mora et distensio duratisa apprehendatur secundum ante et post, et ita per modum cuiusdam successivi et temporis.

Tertio sic. Omnis duratio habet formaliter unde possit dici tanta vel quanta; quæritur enim de omni duratione quantum durabit. Sed constat quod non est tanlitas nec quantitas, nisi sit ibi aliqua multitudo et pluralitas; nec qualiscumque multitudo, quia (> i non permanentium sed sibi invicem succedentium secundum ante et post. Unde ex terminis patet quexl apprehendens aliquid plus durare, apprehendit quod habuit plus et de priori et posteriori. Nec etiam pot<*st concipi de Deo quod plus duraverit quam mundus, nisi quia concipitur fuisse ante vel post, el habuisse plus de priori. Ergo impossibile est durationem t*sse aliquid formaliter nisi tempus.

(a) *sicut*. — Ad. Pr.

(ó) unum. — *scilicet* Pr.

(y) dlir/uo imaginanti*. — *aliqua inia/;inc l'I nu//ui*. — nunc Pr.

(i) nunc. — Om. Pr.

(ζ) î/mini — Aoe iprum Pr.

(η) imaginationem. — imaginem Pr

(x) *bu*. — Om. Pr.

(6) non est. — Om. Pr.

(y) *quia* — *solutu* Pr

Quarto sia Sicut w habet extensio (a) permanens ad linum, ric extensio smxewiva ad tempus. Sed imputribile est imaginari extensionem permanentem, quin linea approbandatur; non enim est aliud linea quam extensio permanens. Etgo nec successiva distensio est aliud nisi tempus. Constat autem quod omnis mora est quidam decursus secundum ante et port Unde quidquid imaginamur plus durasse, imaginamur prius fuisse. Ergo nihil aliud est ducatio formaliter nisi tempus.

In ultimo (6) loco atguil (ibidem) quod æternitas, prout se tenet a parte Dei, non est duratio formaliter, et quod in Deo nulla sit duratio.

Primo si<. Sicut se habet immensitas ad Deum in ordine ad locum, sic se lialæt adrniitas in ordine ad durationem. Sed immensitas non ponit in Deo aliquam magnitudinem permansivani, aut aliquam extensionem; sed tantummodo dicit vim qua Deus omnem locum attingit, absque sui extensione. Ergo æternitas non dicit aliquam durationem, aut moram divini esse formaliter, sed vim qua Deus attingit omnem durationem possibilem imaginari, absque sui esse successiva distensione.

Secundo sic. Omne illud quod est duratio formaliter, includit prius et jioslerius et successionem, ut prius prohibitum est. Sed prius et posterius non sunt in Deo, licet sit in eo vis qua omne prius attingit et omne posterius, ita ut nullum prius et jiosterius imaginari |>ciBMt quin Deus consistat, vel quin illud |>co assistat. Ergo æternitas non est duratio, prout *, lend ex parte Dei, sed vis qua Deus omnem durationem attingit.

Tertio sic. Dictum esi, inquit, supra, quod æternitas est unum de attributis, et cum hoc, quod attributa dicunt divinam essentiam formaliter cum concreto connotate. Ergo æternitas importabit divinam essentiam, prout virtute ejus, non virtute aliqua superaddita, attingit omne tempus quod imaginari potat. — Hæc ille in forma.

C. — SOLUTIONES

Ad primum argumentorum primo loco positorum, et ad alia quatuor, dicendum quod cum sanctus Thomas dicit æternitateiii consistere in apprehensione uniformitatis, non intelligit ad mentem contra «pam iste arguit, scilicet quod ratio æternitatis sil ratio uniformitatis divine vel econlra, nec quod apprehendens uniformitatem, eo facto sine pluri apprehendat a ternilatem. sumendo uniformitatem pro ipsa unitate divini esse; sed intelligit quod sicut tempus materialiter esi prius et posterius in motu, ita æternitas ot divina ipwa uniformitas materialiter, ri ita loqui liren. Si l sicut formalis ratio temporis

non completur ex illo materiali, sed ex alio quod est formale in tempore, scilicet **numeratio** illius prioris et posterioris in motu; nam prius et posterius in motu, prout intelliguntur **numerata**, complent rationem temporis; ita etiam uniformitas divini esse non cquinplet rationem æternitatis, nec in hoc solo consistit ratio æternitatis, sed illa uniformitas vel permanentia actus essendi, prout intelligitur in ratione unitatis quæ habet rationem mensuræ, complet rationem æternitatis. Unde, sicut formalis ratio temporis est quod scilicet est numerus prioris et posterioris in motu, ita ratio formalis æternitatis est quod sdlicet unitas est ipsius esse divini non diiior-mis nec variabilis; et hoc prout unitas est mensura. Quid autem ista sit mens ejus, patet 1. *Sententiarum* disl. 19, ut supra allegavi pro secunda conclusione. — El tunc, si contra hoc arguat, dicitur

Ad primum argumentum suum, quod si diflbrniitas dicat solum prius el posterius in motu, vel solum numerum prioris et posterioris in motu, loquendo de numero quo numeramus, illa diflbrmitas non complet rationem temporis; si autem dicat prius el posterius in motu, prout sunt **numerata**, illa constituit rationem temporis, ut dicitur in secundo; nec mora est aliud quam diflormitas isto modo. Similiter, si uniformitas divini esse dicat actum ilivini esse sub unitate, ipsa habet rationem æternitatis; si autem diceret solum unitatem, vel solum divinum esse, non haberet rationem æternitatis; quia sicut tempus non est numerus abstractus, sed motus numeratus, ita æternitas est non solum unitas, sed esse divinum unum.

Ad secundum, dico <jiiicxl uniformitas de qua lo<|uimur. non opponitur motui, sed difformilati, quæ est tempus; unde alia diflbnntas est motus, et alia est tempus. Unde, sicut ibi potest distinguere triplex diflformilas, scilicet pure materialis, pure formalis, et composita; ita et hic potest distinguere triplex uniformitas, el sola illa quæ includit materialem el formalem, habet rationem æternitatis.

Ad tertium, dico quod uniformitas materialis mensuratur æternitate; et illam non dicimus æternitatem, sed solum illam quæ dicit actum sub unitate.

A«i quartum, dico quod imaginatio illa de summalione, falsa est, tam in materia de numero permanentium, quam in materia de numero successivorum, ut alias patebit, sumendo summam ad mentem arguentis, scilicet pro ali<|uo facto per intellectum; mil numenis estrealiter in rebus numeralis, et ipse motus numeratus est tempus; nec oportet ibi lingere moras, vel aliqua talia distincta a motu numerato. Ha in proposito. Verumtamen concedo quod numerus qui est tempus, non habet unitates simul extra intellectum, nisi in potentia, licet quælibet fuerit, vel sit, vel futura sit extra intellectum.

(*) erUntto — exfennin» I'

(<) uliimo. — hoc Pr.

Ad quintum, dico quod uniformitas materialis et incommutabilitas idem sunt ; secl uniformitas includens illam materialem cum fornnli non eat idem quod incommutabilitas ; et lalem uniformitatem dico ætēnitatem.

Ad primum autem argumentorum secundo loco factorum, negatur antecedens; irnmo ipse Boetius et Sancti Deo attribuunt nunc æternitatis. Negatur etiam assumptum in probatione illius, scilicet quod nunc non in veniturextra successionem. — Et ad similitudinem de puncto respectu linea', etc., conceditur quod sicut punctus non invenitur extra lineam, ita nec nunc extra durationem ; non tamen o|ortet quod si punctus non invenitur nisi in linea extensa, quod ideo nec nunc inveniatur in ducatione, nisi sit duratio distensa. Et hujus causa est, quia duratio est nomen magis multiplex quam linea. Linea enim univoce dicitur de omni linea; duratio autem non dicitur univoce de omni ducatione, sed æquivoce, vel analogice; et ideo aliqua duratio est distensa, et aliqua non, et aliqua est simplex, el alia composita. Ex quo patet quod non currit per omnia similitudo de nunc respectu duralionis, et de puncto respectu lineæ. Nec oportet quod sicut omnis punctus continuat partes lineæ vel terminat lineam, ita sit de nunc, quocumque modo accepto nunc, scilicet quod continuet partes duralionis vel terminet durationem ; sed solum de nunc duralionis fluentis et composita». Nec oportet quod si punctus non est imaginabilis per modum solitarii, quod nec nunc, quocumque modo dicatur, sil (a) imaginabile solitarie; irnmo nunc temporis discreti est quandoque solitarium, non continuans nec terminans; quia non oportet quod si aliqua univoce dicta eodem modo se habeant quo aliqua multipliciter dicta se habent, dum sumuntur in aliquo modo multiplicatis, quod etiam eodem modo se habeant quo multiplicia se habent in alio modo illius multiplicatis; sicut palet in alio exemplo : locus enim et locatum, uno modo accepta, se habent ad invicem sicut vas ad vinum in vase; non propter hoc locus et locatum generalitersehalænt ut vas el vinum vasis. Et infinita alia Vxempla dari possunt.

Ad secundum negatur major; nam nunc fluens, licet æquipolleal prædictis, non tamen nunc stans.

Ad tertium negatur minor, nisi loquatur de instanti fluente in tempore continuo, de quo nihil ad propositum. Negantur etiam alia quæ assumit in hujus falsi probationem.

Ad quartum negatur major. Et ad (C) probationem, conceditur quod nunc el tunc sunt differentiae duralionis fluentis et composite; non autem permanentis et simplicis. Nec comparatio de hic el ibi, est sicut comparatio de nunc et tunc; quia mul-

tiplicius dicitur ly nunc, quam ly ibi. Unde iste non aspicit nisi ad nunc temporis continui ; et est simile ac si aliquis ea quæ insunt animali rationali vellet reperire in animali in generali.

Ad quintum negatur antecedens, nisi intelligendn de nunc fluente; el solutio quæ ibidem datur potest stare. — Nec improbatio valet. Non enim Filius dicitur sic multipliciter sicut nunc, loquendo de vero Eilio, sicut loquimur de vero; el ideo Filius non refertur jær aliud ; non autem ly nunc diffinitur per ly tunc. Et præter hoc, quot modis dicitur Pater, tot modis dicitur Filius, et econtra; non sic de nunc et tunc ; quia sic multiplicius est nunc quam ly tunc, quod solum dicitur in duratione fluenti el composita habere locum, non autem nunc.

Ad argumenta tertio loco facta respondetur. Et quidem

Ad primum negatui minor. El cum dicit quod eam probavit, apparet quod probatio non Valuit.

Ad secundum negatur similiter minor. Et ad dicta Commentatoris et Aristotelis, patet quod ipsi loquuntur de nunc fluente. — El cum dicit arguens quod ipsi loquuntur de ratione formali ipsius nunc; dicitur quod nulla «st una formalis ratio competens omni nunc, nisi forte ista : quod est indivisibile duralionis; quia dictum est quod nunc et duratio dicuntur multipliciter vel analogice, el Aristoteles solum loquitur de nunc capto secundum modum aliquem illius analogia', el non generaliter de nunc.

Ad argumenta quarto loco facta respondetur.

Ad primum quidem, negatur minor. Unde sanctus Doctor. I. *Sententiarum*, dist. 19. q. 2, art I, ad 2., sic ait : « In omnibus illis in quibus invenitur diversa ratio mensurandi, oportet diversas mensuras e>se proprias; non enim eodem mensurantur panis el vinum. Unde, cum diversa ratio mensurandi sil in diversis actibus, oportet quod respondeant eis diverse mensura proprias (a). Verumlamen una carum potest ordinari ad aliam, sicut ad primam mensuram et excedentem. Unde, sicut divinum esse est mensura omnis actus, ita ælernilas est mensura omnis duralionis. excedens el non coadæqiinla. Sed propter hocoprlet habere alias proprias propter diversos modos mensurandi. » — Hæc ille. - Ex quo patent duo, scilicet : quod nunc æternitatis, el temporis, et ævi, sunt diversarum rationum, ut rape dixi; secundo, quod minor hujus argumenti e>l falsa. Sanctus Doctor enim expresse dicit quod æternitas excedit alias mensuras, el sic consequenter est major. — Nec probatio quam facit arguens valet. Non enim ex hoc solo duratio dicitur major alia propter prius aut posterius, vel illa quæ ibi dicuntur, sed quia una attingit aliam totaliter, el non solum illam, >ed alias priores el alias posteriores illa, non inferendo prius aut |>osterius ad æternita-

ta) ii/. — sicut Pr.

(6) primam, — Ad Pr.

(a) propriam. — Om. Pr

trni excedentem, <ed n<l alias mensuras excessas; si< d anima dicitur excedere manum, non quia habet majon* partes quam manus, sed quia attingit totam manum, et pneler hoc pries distantes a manu, non quo<J ulh diMensio rit in anima, sed in partibus quas informai et quibus assistit.

Ad secundum negatur major. Non em'm duratio imaginanda est nec concipienda per modum distensionis» aut mone, sed per modum numeri, vel unitatis ipsius actualitatis. Non enim continuitas vel extensio est de ratione duralioms, immo nec temporis, secundum quod dicit sanctus Doctor, ubi supra (I. *Sentent.*, diri. 19, q. 2, art. 1) : « Continuitas, inquit, accidit tempori ex ratione motus quem (a) mensurat; unde, si aliquis esset motus non continuus, nec habens ordinem ad continuum motum cadi, tempus mensurans illum mutum non e>Mt continuum, λ — Ilæc ille. — Ex quo palet quod major est falsa. Minor etiam includit falsum, scilicet quod nulla duratio sil dicenda major aha, si sit simul tota, ut dictum ot in solutione primi.

Ad tertium, dicitur quod tantum et quantum solum habent locum in rebus finitis, non aulern in rebus infinitis, et ideo major negatur, nisi intelligatur de duration* finita. Si autem lanlitas conveniat rebus infinitis, neganda est minor. Non enim duratio ex hoc generaliter dicitur tanta, quia tantum habet de prion et posteriori vel de successionem, ut ibidem dicitur, sed quia attingit quidquid alia attingit, vel plura, vel pauciora; sicut exempliflcatum est de anima, qua* licet sit indivisibilis, tamen adest omnibus partibus torporis, cl omnes attingit; et isto modo accipienda est ejus magnitudo. A simili, ælernilos illo modo dicitur tinia vel quanta. Unde sanctus Doctor. 1. *Contra (iontilt**, cap. (KJ : « Intelligent, inquit, Dei successionem non habet, sicut nec cjliscBse. Est igitur totum simul, senqier manens(i). quod de ratione æternitatis est. Temporis aulern duratio secundum successionem prioris et interioris extenditur. Proportio igilui æternitatis ad tutam temporis ducationem, est sicut proportio indivisibilis ad continuum; non (γ) quidem ejus indivisibilis quod est terminus continui, quod non adest cuilibet parti continui (hujus enim similitudinem habet metans temporis)*, ssl ejus indivisibilis quod est extra continuum, et (5) quod cuilibet tamen (t) parti continui she puncto in (ζ) continuo signatu cuexhlit. Undo, cum tempus motum non excedat, ækrnita», quo* omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursus, cum æternitas nunquam deliciat, cuililiet tempon vel instanti temporis pncsenlialiter

adest æternitas; cujus exemplum est utcumque videre in circulo. Punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexislit simul: ordo enim situs continuitatem circiunferentia facit. Centrum vero quoti est extra circumferentiam, ad quodiibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit æterno, quasi præsens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit præleritum vel futurum. Æterno autem non potest aliquid pncsenlialiter (x) coexistere, nisi toll ; quia successionis ducationem non habet. Quidquid igitur per lotum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua æternitate quasi præsens intuetur; nec tamen quod in quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. » — Ilæc ille in forma. --Ex quibus palet quæ sit, et quomodo sit concipienda tantitas æternitatis.

Ad quartum. dico quod falsum est quod dicit, omnem durationem esse decursum, sive ante sive post; nec est verum quod quidquid imaginamur plus, etc., nisi loquendo de temporalibus.

Ad primum vero argumentorum ultimo factorum, negatur minor. Immensitas enim divina ponit in Deo magnitudinem virtutis, sed non molis. Et ideo, sicut immensitas ponit in Deo magnitudinem, licet non extensivam, sic æternitas ponit in Deo duratio* neni, sed non successivam. Verumtamen concedo quod in Deo nulla est dunitio, de cujus ratione sil numerus vel unitas quantitatis ; sicut nec sua magnitudo est aliquid de genere quantitatis continu®. Unde sua dunitio nihil positivum addit ad suum esse vel essentiam, sed solam negationem variationis vel successionis, «piam supra dixi uniformitatem formalem.

Ad secundum nugatur major, ut putet per pr.r-dicla, nisi intelligalur da duration? cujus ratio completur per nurnerum de genere quantitatis.

Ad tertium negatur major. Non enim ratio hujus attributi, lumum, est ratio «livinæ essentia; cujus «qqiusitiin supponit major.

Nunc ad rationes factas in jiede <pia?stionis, responderetur quidem ad primam, quod aclus generationis non finit secundipu rem, sed est subsistens et pennanens, licet intelligalur a nobis non secundum illum modum; <piia n<m cuguoscitur ut in se est. sed per creaturas, in quibus actus generationis est fluens. Et ideo, quia ill» aclus divinie generationis concipitur in conceptibus actuum repertorum in creaturis, qui sunt fluentes, ideo dicitur permanens secundum rem. sed fluens s»?cundum rationem. Æternitas aulern non mensurat secundum quod est in conceptu nostro, sol ut in *e est.

l El hæc <le ista qua>lione dicta sufficient.

(e) pnr.ienhaliter. — pnnctpahter Pr.

(a) — qui Pr.
(ft) » ntper nianent. — permanent Pr.
ta ncn. — naluni Pr.
(I) er. — «I Pr.
(t) tamen — Om Pr
Γ.) in — Om Pr

DISTINCTIO X.

QUÆSTIO I.

UTRUM SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT UT AMOR

in KCA decimam distinctionem continetur :
Utrum Spiritus Sanctus procedat ut
amor.

Et arguitur quod non. Illud quod non
procedit libere, non procedit ut amor. Sed Spiritus
Sanctus non procedit libere : tum quia naturaliter,
tum quia necessario procedit. Ergo, etc.

In oppositum arguitur sic : Sicut se habet Dei
Filius ad intellectum, sic Spiritus Sanctus ad volun-
tatem. Sed Filius Dei procedit ut verbum divini
intellectus. Ergo Spiritus Sanctus procedit ut amor
divinæ voluntatis.

In ista quaestione erunt duo articuli. In primo
ponentur conclusiones. In secundo movebuntur obje-
ctiones.

ARTICULUS 1.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit

Prima conclusio : quod Spiritus Sanctus pro-
cedit processione amoris et voluntatis.

Probatur sic conclusio. In divinis procedit aliquid
subsistens in natura divina per actum amoris et
voluntatis. Igitur in divinis est aliqua persona pro-
cedens processione amoris et voluntatis. Sed non alia
quam Spiritus Sanctus. Igitur conclusio vera. Major
probatur per sanctum Doctorem, 1^a p., q. 37,
art. 1 : « Sicut, inquit, ex hoc quod aliquis rem
aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis
conceptio rei intellecta », in intelligente (a), qua
dicitur verbum; illa ex hoc quod aliquis rem aliquam
amat, provenit quædam impressio, ut ita loquar,
rei amatae in affectu (b) amantis, secundum quam
amatum dicitur esse in amante, sicut et intelle-
ctum in intelligente; ita quod, cum aliquis seipsum
amat et intelligit, non solum est in seipso per iden-
tatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente,
et amatum in amante. c — Hæc ille. — Constat
autem quod omne quod est in divinis est subsistens,
et est (d) naturæ divinæ. Ergo illa impressio sic pro-

cedens, est subsistens, et est natura divinæ. Sed
consequentia probatur : quia omne subsistens in
natura divina, et procedens ab alio, est persona. Ista
autem dicitur processio per modum voluntatis,
ratione supra dicta in quaestione prima distinctionis
sexlæ; dicitur autem processio amoris, quia per
actum amoris.

Eadem conclusionem tenet, I. *Sententiarum*,
disl. 10, q. 1, art. 1 ; quam tamen aliter probat; et
intendit talem rationem : Sicut creatura? procedunt
a Deo secundum aliquam imitationem naturæ divinæ
scilicet imperfectam, ita procedunt ab eo ex liberalitate
divinæ voluntatis, ejus liberalitatem imperfecte
representantes. Sed, propter primum, oportet pro-
cessionem creaturarum naturæ divinæ perfectionem
imperfecte repræsentantium, reducere in alicujus
processionem divinam perfectionem plenissime con-
tinentem, scilicet in processionem Filii, tamquam
in principium et quasi exemplar et rationem pro-
cessionis creaturarum a Deo secundum imitationem
naturæ. Ergo, propter secundum, oportet proces-
sionem creaturarum procedentium ex divina libera-
litate, quam imperfecte repræsentant, reducere in
alicujus processionem, quod sit quasi ratio totius
liberalis collationis. Hoc autem est amor, sub cujus
ratione omnia a voluntate conferuntur. Et ideo
oportet esse aliquam personam in divinis proceden-
tem per modum amoris; et hoc est Spiritus Sanctus.
Et inde est quod quidam philosophi totius natura
amorem principium posuerunt. Ista autem ratio,
secundum quod ipse dicit ibidem, tenet, supposito
secundum fidem quod personæ distinguantur ab
invicem. Unde, sicut ponimus in Deo aliquam per-
sonam procedere, quæ sit ratio processionis creatu-
rarum, sicut exemplaret verbum artificis dicitur esse
rationis productionis artificiatorum qui imitantur ver-
bum artificis; ita oportet ponere personam proce-
dentem, quæ sit ratio processionis creaturarum, eo
modo quo amor artificis dicitur ratio productionis
artificiatorum »

Hoc idem etiam dicit, *de Potentia Dei*, q. 10,
ut 2, ad 19^o.

Secunda conclusio est quod Spiritus Sanctus
procedit naturaliter a Patre et Filio, non tamen
per modum naturæ.

Ista conclusio probata fuit superius, dist. 6.

Tertia conclusio est quod Spiritus Sanctus non
producitur libere, libertate excludente necessi-
tatem, licet producat libere, libertate exclu-
dente coactionem.

Prima pars est sancti Thomæ, in multis locis,
praesertim I. *Sententiarum*, dist. 6, q. 1, art. 2,
ubi dicit quod solæ creatura procedunt a Deo libere;

(a) in *intelligente*. — Orn. Pr.

(b) *affectu*. — *affectum* Pr.

(c) *est*. — Orn. Pr.

«! exponit quomodo illud intelligat, assignans pro carnsi, quia silicei creatura? possunt esse et non csw Ea quo patet quomodoet de qua libertate loquitur. — Idem ponit virtualités *de Veritate*, q. 22, ari. 6, ubi dicit quod aliquid dicitur lilierum, quia nrt i-Mlalenı non habet. — liem, q. 24, art. .3, dicit quod Deus non habet libertatem nisi respectu eorum quæ sont ad finem; scilicet creatorum. Per quæ | **pilet quod ipso quandoque vocat libertatem, poten-** trini mlunLitr ad opposita; et illa dicit fieri, vel | produci, vel »se volita libere a Deo, quæ non neces- sario facit, producit, aut vult, sed |K>test ea produ- cm» vel non producere.

Secundam parlera conclusionis expresse p<>nil, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 2, ad 5^o., ut fuit allegatum superius, in sexta distinctione hujus.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A, – OBJECTIONES

Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, primo loco arguit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 10, q. **I**, art. 2) contra primam conclusionem multipliciter, et pnesertim contra primam ejus probationem.

Primo sic. Actus enim voluntatis qui est amor, non est motus rei ad animam, sed animte ad res, etiam secundum Dovtorem sanctum. Unde ipse dicit l p., q. 27, art. 4, quod « processio amoris in divinis non debet dici generatio; quia intellectus lit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem, voluntas autem fit in actu, non per lux· quod aliqua similitudo voliti sit in volente, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem votitam; unde processio quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. > — Hæc sunt verba ejus, inquit Aureolus. Seni constat quod si res amata provenit in aRectum amantis, tum processio amoris erit secundum aliquam similitudinem voliti in volente, et non secundum rationem impulsus. Ergo ista duo stare non possunt Unde non apparet quin sil repugnantia in his dictis.

Secundo sic. Ipse dicit quod persona procedens in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut filius, quia amor non fit secundum aliquam «iibititudinem voliti in volente; sed magis procedit ut spiritus, quo quædam vitalis molio et impulsus designatur, prout ex amore moveri dicitur et

impelli. Sed si amatum proveniret (a) secundum esse similitudinarium in amantem, vere posset dici qpod spiritus importat similitudinem rei amatae, et non impulsus. Ergo idem quod prius.

Tertio sic. Hæc est differentia inter desiderium quod est amor concupiscentia?, et complacentiam quæ eSt amor arnicitiae, quod desiderium est per modum cujusdam attractus rei concupitæ ad se, complacentia vero et amor arnicitiae per modum cujusdam condonationis sui ad rem amatam; unde patet quod per amorem concupiscentia? res attrahuntur ad amantem, sed j>er amorem arnicitiae amans impellitur et trahitur ad amatum. Sed constat quod in divinis est amor arnicitiae, et non concupiscentia?. Non igitur Spiritus est impressio amati proveniens in amante, sed erit e converso ipsum amaris ut condonatum amato.

Quarto sic. Vulgata auctoritas Bernardi dicit quod anima verius et melius est ubi amat, quam ubi habitat vel animat; cui concordat verbum Salvatoris dicentis, Math. 6 (v. 21), quod *ubi est thesaurus tuus, ibi cor tuum*. Sed hoc non esset verum, si ex vi amoris amatum proveniret in amantem; tunc enim anima non esset ubi amat, sed amatum semper esset ubi anima amat; nec cor esset in thesauro, sed thesaurus in corde. Ergo impressio amoris trahit affectum amantis ad rem, nec ponit rem in amante.

Quinto. Si res amata habet esse in amante, vel est ibi per essentiam suam, aut per sui similitudinem. Sed constat quod non per essentiam, cum res amatae sint extra; nec etiam per similitudinem suam: tum quia oppositum alibi isti dicunt; turn quia voluntas similitudines rerum conciperet sicut et intellectus, et esset potentia conceptiva et formativa, et posset Spiritus dici Verbum, et spiratio conceptio, et nulla alia absona quæ sequuntur. Ergo virtute amoris res amata non provenit in amantem.

Sexto sic. Vis amoris est transformare amantem in amatum, secundum omnes loquentes. Transformare autem non est aliud quam transire in formam amati. Sed hoc non esset, si similitudo rei amatae transiret in amantem; tunc enim non transiret in amatum, nec accederet ad formam illius, sed magis e converso forma veniret ad ipsum. Non ergo Spiritus |iotest esse res amati intenlionaliter exsistens in affectu amantis. — Hæc ille.

II. Argumenta Durandi. — In secundo loco contra eandem conclusionem arguit Durandus (1. *Sentent.*, dist. 6, q. 2), probando (juxta expositionem Aureoli), quod Spiritus Sanctus non procedat ut amor, nec ut aliquid pertinens ad voluntatem.

Primo. Quia illud non pertinet ad amorem vel

(a) proveniret. — perveniret Pr.

voluntatem, quod competeret Deo exclusa voluntate et amore. Sed spiratio Spiritus Sancti ineat Deo, exclusis per intellectum voluntate et actibus suis; ineat enim sibi hoc radicaliter ex fecunditate nature, quam fecunditatem habet ex sua infinitate, et non ex hoc quod est volens. Ergo Spiritus Sanctus non pertinet ad amorem.

Secundo. Illud quoti non producitur a voluntate, non habet rationem amoris. Sed Spiritus Sanctus non producitur a voluntate; quia voluntas habet conditionem oppositam fœcunditati et principio productivo. Est enim hæc conditio intellectus et voluntatis, quod per actus eorum nihil constituitur aut producitur, sed ipsæ operationes sunt fines; unde sunt potentiæ non productivo* sed immanentes, ut dicitur 9. *Mctaphysicæ* (t. Cz 10). Ergo Spiritus Sanctus non procedit ut aliquid pertinens ad voluntatem.

Tertio. Qualis est ordo rei inter diversa realiter, talis est ordo rationis inter differentia secundum rationem. Sed ubi natum, intellectus et voluntas (a) differunt realiter, productio est ex vi nature, non intellectus et voluntatis; sicut patet in generatione filii in humanis. Licet enim generet homo intelligens et volens, nihilominus productio est ex vi natura, non ex vi intellectus aut voluntatis; unde et si calor esset intelligens et volens, non gigneret (6) calorem ex intellectu et voluntate, sed ex natura fecunditate. Ergo in divinis nulla productio erit per intellectum et voluntatem, sed ex vi natura; et per consequens, quantum est ex parte principii productivi, Spiritus Sanctus procedit necessitate natura (y) et immutabiliter. Non igitur procedit ut amor.

Quarto. Illud non procedit proprie ut amor, aut aliquid pertinens ad voluntatem, cui hoc non competit nisi ex quadam similitudine ad imaginem quæ est in nobis. Sed ita est de Spiritu Sancio. Non enim propter aliud dicitur emanare per modum voluntatis, nisi quia in nobis attenditur imago personæ intellectum, et voluntatem, et actus eorum; prima autem emanatio est per intellectum, et secunda per voluntatem; ideo prima correspondet Verbo, et secunda Spiritui Sancto, et hæc est ratio sola (piare Spiritus Sanctus dicitur emanare per modum voluntatis. Non igitur procedit ut amor.

III. Argumenta Scoti et aliorum. — In tertio loco (ut exponit Aureolus, in hac distinctione) ad idem arguit Scotus (i. *Sentent.*, (list. 40) et multi alii, quod Spiritus Sanctus proprie procedit ut actus diligendi, vel ut actus amoris, et non ut talis impressio.

Primo. Quia ubicumque est voluntas Italiens objectum diligibile sibi prasens, jiotest esse amor reali-

ter procedens; talis namque voluntas est principium fecundum productivum amoris. Sed in Deo est voluntas, cum sit perfectio simpliciter; et est ibi divina essentia diligibilis in infinitum. Ergo erit ibi amor realiter procedens. Amor autem ille erit persona subsistens, et non Verbum, nec Filius. Ergo Spiritus Sanctus.

Secundo. Sicut se habet Verbum ad intellectionem, sic Spiritus Sanctus ad amorem. Ait enim Augustinus, 15. *de Trinitate*, cap. 17, quæwl sicut proprie Verbum Dei dicitur sapientia, sic charitas Spiritus Sanctus dici deliet. Sed Verbum sic se hnliet ad intellectionem, quod vere et formaliter dicitur intellectio ut procedens. Ergo Spiritus Sanctus erit amor ut procedens.

Tertio. In his quæ tangunt divinas personas, sectanda est sententia Sanctorum. Sed breviter omnes Sancti kxfuenles de Spiritu Sancto, vocant eum amorem; ut patet de Augustino, in *de Cognitione ver® vit:e*, responsione penultima (cap. 32). Ait enim quod Spiritus Sanctus nihil aliud quam amor Dei intelligitur. Et Hyeronimus, super Psal. 14, ait quod Spiritus Sanctus nec est Pater, nec Filius, sed dilectio quam habet Pater in Filium. Et Anselmus, *Monol.*, cap. 50. dicit quod *patet amorem summi Spiritus ex eo procedere, quia sui memorest et se intelligit* (a). *Quod si memoria summi Spiritus intelligitur Pater, intclligrntia vero dicitur Filius, manifestum est* (6) *quod a Patre pariter et Filio summi Spiritus amor procedit*. Et Ricanius, *de Trinitate*, lib. 6, cap. 14, ait quod in illa summo simplici natura non est aliud Spiritus Sanctus, et aliud amor illius: *Quid enim Spiritus Sanctus nisi ignis divinus; omnis autem amor est ignis, sed ignis spiritualis*. Idem patet ex dictis omnium Doctorum. Igitur Spiritus Sanctus est proprie amor actualis.

IV. Argumenta Henrici. — In quarto loco (ut exponit Aureolus, in hac distinctione), ad idem arguit Henricus, in *Quodlibet*.

Primo. Sicut est in humanis, sic ponendum est in divinis, dum tamen imperfectio non communicetur. Sed inter homines est amor quidam complacentia» cujusdam, quo homo diligit proximum, et amor parentalis et zelativæ arnicitiæ, quo mater diligit filium, in cujus aspectu liquescit et fervescit. Ergo, ultra amorem complacenti®, quo Deus diligit essentiam et omnem creaturam, est amor incentivus et /elativus, quo Pater diligit Filium et e converso (y). Iste autem est Spiritus Sanctus. Igitur Spiritus Sanctus procedit ut talis ainor.

Secundo. Ex his quæ experimur in nobis conscendere debemus ad divina, cum in nobis sit imago

(a) *voluntæ*. — *voluntatis* Pr.

(ß) *gigneret*. — *cognotceret* Pr.

(y) *naturæ*. — Om. Pr.

() *quia tui memor eat et te intelligit*. — Om. Pr.

() *eat*. — Om. Pr.

(y) *e converto*. — *ccontra* Pr.

Trinitatis; unde et Augustinus (15. *de Trinitate*, cap. 10 et 14; ex veri» reperto in nobis ascendit ad Verbum divinum. Sed *nas experimur* in nobis duplicem amorem : primum scilicet cujushm complacentia* et allectionis quæ causatur ex attractione objecti, secundum vero incentivum et efficacem, cum, virtute prioris complacentia», (a) voluntas ad objectum se movet. Ergo, proportionaliter, isti duo amores sunt in Deo, ut primus sit essentialis, et secundus sit personalis. Et ita Spiritus Sanctus emanabit ut amor incentivus.

Tertio. Quia sicut se habet actus intelligendi ad verbum, sic se habet actus amandi ad spiritum et zriuin ar incendium. Sed actus intelligendi est quasi simplex intelligentia, verbum vero quasi notitia declarativa; nec perficitur actus intelligentiæ simplicis, donec emanet declarativa notitia quæ est verbum. Ergo sic est de simplici complacentia, respectu incendii et complacentia? zclativæ, quod non perficitur donec illa emanet. Ergo m divinis Spiritus Sanctus est amor incentivus, emanans ab amore simplicis complacentia* qui est essentialis.

Quarto. Talis est amor qui est Spiritus Sanctus, qualis est amor qui artificem movet ad efficaciter agendum. Emanatio enim creaturarum prassupponit emanationem personarum. Propter quod oportet ut Verbum sit talis notitia, qualis ad producendum exigitur; et similiter Spiritus Sanctus talis amor, qualis movet artificem ad producendum. Sei per amorem simplicis complacentia* numquaftk movetur artifex ad agendum. Videmus enim quod aliquando complacemur in opere, cl tamen non propter hoc movemur ad agendum, donec complaceat efficaciter et incentive. Ergo Spiritus Sanctus in divinis non erit amor simplicis complacentia*, sed incentivus el zclativus.

Quinto. Quia nomina ducunt in notitiam rerum. Sed Spiritus Sanctus appellatur ardor, ignis, flamina, spiritus. Ergo videtur quod emanet per modum rujusdam zeli et incendii.

D. — SOLUTIONES

A6 ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli primo loco facta, respondetur ad primum, et ad secundum, et quintum, el sextum, quod procedunt ex falso fundamento el ex malo intellectu sancti Docloris. Fundantur enim in hoc, quod si amatum est in amante, aut est ibi per suam essentiam, aut per suam similitudinem; quod falsum est, el contra mentem sancti Thoinæ. Esi enim tertius modus quo amatum est in amante, quem ponit

sanctus Doctor, *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 19 : « Quod amatur, inquit, non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen el aliter. In intellectu enim esi secundum similitudinem suæ speciei; in voluntate autem amantis, est sicut terminus motus in principio motivo prpportionato per convenientiam el proportionem quam habet ad ipsum; sicut in igne quodammodo est locus sursum, ratione levitatis, cecundum quam habet (i) proportionem et convenientiam ad bilem locum; ignis vero genitus est in igne generante per similitudinem suæ fornæ. p — Hæc ille in forma. — El |x>t pauca subdit : α Cum autem, inquit, ostensum sit quod amatum non sit in amante per similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente, omne autem quod procedit ab alio per modum geniti procedit secundum similitudinem speciei a generante, relinquitur quod processus rei, ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante, non sit per modum generationis, sicut processus rei, ad hoc quod sit in intellectu, habet rationem, etc. n — Hæc ille. — Et j>ost subdit : α Deus igitur procedens |>er modum amoris, non procedit ut genitus; neque igitur Filius dici potest. Sed quia amatum in voluntate praeexistit ut inclinans et quodammodo inqiellens intrinsecus amantem in rem amatam, impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet, convenit Deo, per modum amoris procedenti (6), ut Spiritus dicatur, ejus processione quasi spiratione quadam existente. » — H@c ille. — Ex quibus patet quod impressio amati in amantem, per quam vel secundum quam amatum dicitur esse in amante, nec est ipsa essentia rei amalæ, nec est ejus species aut similitudo, sed est quædam habitualis inclinatio derelicta ex amore, inclinans amantem in amatum, eo modo quo gravitas inclinatur ad locum deorsum rem gravem; aliter enim res imprimunt in intellectu (γ), aliter in voluntate. Et sic patet quid dicendum ad «licta «piator argumenta.

Ad tertium dicitur quod fundatur in una falsa consequentia, scilicet in ista : amans impellitur in amatum, ergo amatum non est in amante; quam constat ex prædictis nihil valere. Immo antecedens infert oppositum consequentis; non enim amor impelleret amantem in amatum, nisi amatum esset in amante per illam inclinationem de «pia dictum est.

Ad quartum negatur minor. Bene enim stant simul quod arnatum sit in amante, et tamen cum hoc quod ipsum amans sit in amato. Nam amatum est in amante modo supradicto; sed econtra amans est in amato sicut ea quæ ordinantur ad finem sunt in fine, vel aliter, secundum sanctum Doctorem, I4 2” , q. 28, art. 2, ubi quaerit : utrum mutua inluesio sil

() ad ipiuni. — A<l. Pr,

() procedenti. — producente Pr.

(γ) intellectu. — intellectum Pr.

(> quo — Ad. Pr

effectus amoris, ut scilicet amans sit in amato, et econtra; sic enim ait; < Iste effectus mutuae inhæ-
sionis potest intelligi quantum ad vim apprehensi-
vani, et quantum ad vim appetitivam. Nam quan-
tum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in
amante, in quantum amatum immoratur iri appre-
hensione amantis, secundum illud *Philipp.*, cap. 1,
(v. 7): *Ev quod habeam* (a) vos in corde. Amans
vero dicitur esse in amato secundum apprehensio-
nem, in quantum amans non est contentus superfi-
ciali apprehensione amati, sed nititur singula quæ
ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic
ad interiora ejus progreditur vel ingreditur, sicut
do Spiritu Sancto, qui est amor Dei, dicitur
I. *Corinth.*, 2(v. 10), quod *scrutatur etiam pro-
funda Dei*. Sed quantum ad vim appetitivam, ama-
tum dicitur esse in amante prout est per quamdam
complacentiam in ejus affectu, ut delectetur in eo,
aut in bonis ejus, apud pnsentiam, vel, in absen-
tia, per desiderium tendat in ipsum amatum, per
amorem concupiscentiæ, vel in bona quæ vult amato,
jær amorem amicitiae, non quidem ex aliqua (6)
causa extrinseca, sicut cum aliquis desiderat aliquid
propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri
propter aliquid aliud, sed propter complacentiam
amati interius radicatam; unde et amor dicitur inti-
mus, et dicuntur viscera charitatis. E converso autem
amans est in amato, aliter quidem per (γ) amorem
amicitiæ, alior per amorem concupiscentiæ. Amor
namque (o) concupiscentiæ non quiescit in quacum-
que re extrinseca aut superficiali adeptione vel frui-
tione amati, sed quærit amatum perfecte habere,
quasi ad intima illius perveniens. In amore vero
amicitiæ, amans est in amato, in quantum reputat
bona vel mala amici esse sua, et voluntatem amici
sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur
Imna vel mala pati et affici; et propter hoc amico-
rum est *eadem velle, et in eodem tritlari et gau-
dere*, secundum Philosophum, 9. *Ethic*, (cap. 3),
et in 2. *Rethor.* (cap. 4); ut sic, in quantum quæ
sunt amici æstimat sua, amans videatur esse in
amato, quasi idem factus amato; in quantum autem
e converso vult et agit propter amicum sicut propter
seipsum, quasi repraesentans amicum idem sibi, sic
amatum est in amante. Potest autem tertio modo
mutua inhæsiō intelligi in amore amicitiae, secun-
dum viam redamtionis (<), in quantum mutuo se
amant amici, ad invicemque sibi volunt bona et
operantur. * — Hæc ille in forma. — Et ibidem,
ad t^m, dicit: « Amatum continetur in amante, in
quantum est impressum in affectu ejus per quam-
dam complacentiam. E converso vero amans conti-

netur in amato, in quantum amans sequitur aliquo
modo illud quod est intimum amati. Nihil enim
prohibet diverso modo idem esse continens et con-
tendum; sicut genus continetur in specie, el econtra. »
Ex quibus patet quam debilia sunt argumenta oppo-
nentis contra tam solidam veritatem.

II. Ad argumenta Durandi. — Ad primum
Durandi negatur minor; nec valet prolatio. Si enim
in Deo non esset intellectus aut voluntas, ipse non
esset productivus alicujus ad intra, nec Verbi, nec
Spiritus Sancti, sicut ostendit sanctus Thomas,
1 p., q. 27, art. 3: « In divinis non est processio
nisi secundum actionem quæ non tendit (z) in
aliquid extrinsecum sed manet in ipso agente. Hujus-
modi autem actio in natura intellectuali est actio
intellectus et actus voluntatis. Processio autem Verbi
attenditur secundum actionem intelligibilem. Secun-
dum autem operationem voluntatis, attenditur in
nobis alia quædam processio, scilicet amoris, secun-
dum quam amatum est in amante, sicut per con-
ceptionem verbi res dicta vult intellecta est in intel-
ligente (€). » — Hæc ille.

Ad secundum negatur minor. Dico enim quod
licet non sil de ratione intellectus et voluntatis quod
per suoactus constituatur aliquid extrinsecum actui,
tamen per actum intellectus semper-producitur ali-
quid distinctum ab actu, scilicet verbum, et per
actum voluntatis aliquid distinctum ab actu, scilicet
impressio amati in amantem; talia autem, scilicet
verbum et impressio, non sunt totaliter extrinseca
ipsi actui, immo sunt termini actus quasi intrinseci,
nec artus sine illis completur.

Ad tertium negatur minor. Nec simile quod addu-
cit valet ad propositum. Nam arguit de productione
ad extra, quæ fit vi naturæ ut natura est. Nos
autem loquimur de productione immanente. Illa enim
fit vi nature tanquam principii remoti, sed vi intel-
lectus vel voluntatis tanquam proximi principii. Et
ita consimiliter in divinis: licet natura sit princi-
pium utriusque processiois, tamen in quantum
primum productum (γ) est verbum, principium
illius productionis proximum est intellectus; sed
principium alterius processiois, in quantum ter-
minatur ad amorem vel impressionem amoris, est
voluntas.

Ad quartum negatur minor. Nec valet similitudo,
cum corrumpat dicta Sanctorum, quæ dicunt Filium
Dei esse proprie verbum, et Spiritum Sanctum pro-
prie amorem, vel aliquid pertinens ad actum volun-
tate.

III. Ad argumenta Scoti. — Ad primum

(a) *habeam*. — *habemu** Pr.

(β) *aligna*. — *aha* Pr.

(*) *per*. — *propter* Pr.

(i) *namque*. — *autem* Pr.

(c) *iccundum viam redamationi*. — Om, Pr.

(i) *tendit*. — *intendit* Pr.

(6) *intelligente*. — *intellectu* Pr.

(γ) *productum*. — *productivum* Pr.

Scoti negatur major. Non omnis enim voluntas est productiva amoris actualis, nec omnis intellectus est productivus actualis intellectionis, ut patet per Philosophum, 12. *Metaphysics*, particula 39. ubi vult quod in Deo idem est intellectus, et intelligere, et quo intelligit. Conceditur tamen quod omnis intellectus est jicr actum suum productivus verbi. Unde sanctus Thomas, 1. p., q. 34. art. 1, ad 2^o* : < Nihil, inquit (a), eorum qua' ad intellectum pertinent, dicitur personaliter in divinis, nisi solum Verbum; solum enim Verbum significat aliquid ab alio emanans. Illud enim quod intellectus in concipiendo format. verbum est. Intellectus autem ipse, *eundum quod est in actu |M?r speciem intelligibilem, consideratur absolute; et similiter intelligere, quod se habet ad intellectum in actu sicut esse ad ens in actu, non enim intelligere significat actum ab intellectu exeuntem, sed in intelligente manentem. > — Hæc ille. — Similiter dico de voluntate respectu sui actus.

Quod si quæralur cui potius in divinis intellectus est productivus verbi quam intellectionis actualis, cum in nobis numquam producat verbum quin actus intelligendi producat, et similiter in voluntate; respondet sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 2, ad 7*, ubi sic dicit : 4 Aliquid potest procedere ab altero : uno modo, sicut actio ab agente, et operatio ab operante; alio modo, sicut operatum ab operante. Processus autem operationis ab operante non distinguit rem j»er se existentem ab alia re per µ * existente, sed distinguit jicrfectionem a jierfecto, quia operatio est perfectio operantis; sed processus operati distinguit unam rem ab alia. In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili; inveniuntur tamen in Deo res ab invicem distinctæ, scilicet tres personæ. Et ideo processus qui significatur in divinis ut operationis ab operante, non est nisi rationis tantum; sed processus qui significatur ut (ζ) rei a principio, potest in Ik*o realiter inveniri. » — Hæc ille. — Ex quo patet cur in divinis intellectus non producat suam intellectionem secundum rem, et (γ) tamen intellectus est principium producendi Verbum realiter. hiem dico de voluntate, quod non est productiva actus amandi xvundurn rem, sed Limen esi realiter productiva Spiritus, qui se habet ad actum voluntatis meut Verbum ad actum intellectus. Verumtamen sanctus Thomas, ibidem, videtur dicere quod licet intellectus habeat in se aliquid procedens per modum operationis, et aliquid per modum operati, tamen voluntas non habet aliquid procedens per modum operati, sed solum per modum operationis. Sed intelligit, ut mihi videtur, quod voluntas non ope-

ratur objectum suum, nec similitudinem objecti, sicut intellectus.

Ad secundum negatur minor. Non enim Verbum dicit actuale intellectionem, sed aliquid productum per eam, ut alias patuit.

Ad tertium dicitur quod, sicut Sancti cum dicunt Verbum esse notitiam, vel cognitionem, vel sapientiam et hujusmodi, non intelligunt per notitiam actum vel habitum intellectus, sed aliquid operatum vel productum per actuale intellectionem, ita cum dicunt Spiritum esse amorem, non loquuntur de amore qui dicit actum vel habitum proprie, sed aliquid procedens per actum amoris.

IV. Ad argumenta Henrici. — Ad primum Henrici dicitur quod deficit in duobus. Primo, quod similitudo illa non valet; quod enim homo habeat Udes duos amores, contingit ex hoc quod procedit de potentia in actum, et ideo aliqua perfectius et intensius diligit quam alia. Secundo, quia supponit sine probatione quod Spiritus Sanctus sit amor qui est actus diligendi.

Ad secundum similiter dicitur (a), quia dupliciter deficit sicut primum.

Ad tertium dicitur quod false supponit quod Verbum sit notitia actualis.

Ad quartum dicitur quod, sicut verbum artificis non dicit notitiam actualem, sed conceptionem operatam per actum intellectus, ita similiter dico de amore qui impellit eum ad operandum.

Ad quintum dicitur quod si ista inveniantur in dictis Sanctorum, scilicet ardor, flamma, et hujusmodi, attribui Spiritui Sancto, ista metaphora sunt exponenda? ad hoc quod per talia non intelligatur actualis operatio voluntatis, sed aliquid prævium actui, vel constitutum per actum volendi aut amandi, ut sæpe dictum est.

DISTINCTIO XI.

QUÆSTIO I.

UTRUM SPIRITUS SANCTUS A PATRE ET FILIO PROCEDAT

In ca undecimam distinctionem queritur :
Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio.

Et arguitur quod non, per Damascenum (de *Fide orthodoxa*), lib. 1, c. 8, dicentem : *Spiritum Sanctum ex Patre dicimus, et Patris Spiritum nominamus; ex Filio vero non dicimus,*

(a) *inquit*. — Om. Pr.

(C) *ut*. — Om. Pr.

(γ) H. — Om. Pr.

I (a) *dicitur*. — Om. Pr.

sed ipsum Spiritum filii nominamus, Hæc ille, — Ex <(iibis verbis patet ipsum velle Spiritum Sanctum non procedere a Filio; et per consequens conclusio est falsa.

in oppositum arguitur auctoritatibus Sanctorum, «pias Magister adducit in hac distinctione. Et probatur ratione : Pater communicat Filio quidquid est compossibile sibi. Sed spirare est com[>ossibile Filio; non enim repugnat sibi ratione divinitatis, sic enim Patri repugnaret; nec ratione filiationis, quia productum potest producere, nec Filio repugnat aliquid producere vel originare unde Filius est. Ergo Pater sibi communicat spirare; et per consequens uterque spirat Spiritum Sanctum; el sic conclusio vera

In hac quaestione erunt tres articuli. In primo dicetur ad quæsitum. In secundo inquiretur quomodo Filius distinguatur a Spiritu Sancto formaliter. In tertio inquiretur an Filius in esse personali constituatur formaliter per spirationem activam. Istas enim materias decrevi tangere in hac distinctione, quia circa illas Aureolus impugnat sanctum Thornam in hac distinctione.

ARTICULUS I.

DICITUR AD QUÆSITUM

A. — CONCLUSIO

Quantum ad primum articulum sit ista

Conclusio : quod Spiritus Sanctus procedit a Filio.

Probatur sic ista conclusio a sancto Doctore, I p., q. 36, art. 2, et intendit talem rationem : Spiritus Sanctus personaliter distinguitur a Filio. Ergo Spiritus Sanctus procedit a Filio. Antecedens supponitur per fidem. Sed consequentiam probat ibidem sanctus Doctor in hac forma : « Si, inquit, Spiritus Sanctus non esset a Filio, non posset ab eo |x?rsonaliter distingui ullo modo. Non enim, inquit, est possibile dicere quod secundum aliquid aliohitum divinæ personæ distinguantur; quia sequeretur quod non esset trium una essentia. Quidquid enim absolute dicitur in divinis, ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur igitur quod solis relationibus |personæ divinæ ab invicem (a) distinguantur. Relationes autem divinas personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositio. Quod ex hoc patet : quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium, et alia ad Spiritum Sanctum; qua? tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris pertinent. Si igitur in Filio, et in Spiritu Sancto, non

esset invenire nisi duas relationes quibus uterque refertur ad Patrem, illa? relationes non essent ad invicem oppositæ, sicut nec duæ relationes quibus Pater refertur ad illos. Unde, sicut persona Patris <*t una, ita sequeretur quod persona Filii et Spiritus Sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est hæreticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet igitur quod Filius el Spiritus Sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliæ rotationes opposita* nisi relationes originis, ut supra probatum est. Oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundum principium et id quod est a principio. Relinquitur ergo quod necesse est dicere vel Filium esse a Spiritu Sancto, quod nullus dicit, vel Spiritum Sanctum esse a Filio, quod nos confitemur. > — Hæc ille.

Eandem consequentiam prolixè probat, *de Potentia Dei*, <|. 10, art. 5, ubi sic ait : < Dico autem quod si Spiritus Sanctus non sit a Filio, nec aliquo modo Filius sit principium processions Spiritus Sancti, impossibile est quod Spiritus Senetus a Filio personaliter distinguatur, et etiam impossibile est quod processio Spiritus Sancti differat a Filii generatione. Quod quidem manifestum est, si quis considerat ea ex quibus aliqui divinarum personarum distinctionem manifestant. Loquuntur enim quidam de distinctione personarum secundum relationes; alii vero secundum modos originis; quidam autem per comparisonem ad essentialia attributa. Si igitur consideremus modum distinguendi personas per relationes, manifeste apparet quod Spiritus Sanctus personaliter a Filio distingui non potest, si ab eo non procedat.— Primo quidem, quia distinctio aliquorum ab invicem (a) non proprie potest esse, nisi vel propter (6) divisionem materialem seu quantitativam, vel propter divisionem formalem. Distinctio autem secundum materialem et quantilativam divisionem, invenitur in corporalibus rebus, in quibus ejusdem speciei sunt plura individua ex eo quod forma speciei in diversis partibus materia? secundum quantitatem divisio invenitur; unde ct si quod est individuum quod constat ex lota materia in qua (tossibile est esse formam speciei, impossibile est quod illius speciei sint individua plura, sicut probat Aristoteles de mundo, in 1. *Caeli et Mundi* (t. c. 95). Hunc autem modum distinctionis omnino oportet a divinis removeri, cum in Deo(y) non sit materia, nec quantitas corporalis. Distinctio autem habentium unam naturam saltem generis, per divisionem formalem esse non potest, nisi ratione alicujus oppositionis; unde invenimus quod cujuslibet generis differentia? sunt oppositæ. Et ideo in natura divina

() *ab invicem*, — *ad invicem* Pr.

() *propter*. — *per* Pr.

(yj) *Deo*. — *eo* Pr.

(a) *ab invicem*. — *ad invicem* Pr.

non potest nec esse nec intelligi aliqua distinctio, cum sit una non solum genere sed numero, nisi per aliquam oppositionem. Unde, cum personæ distinguantur in divinis, oportet quod hoc sit per aliquam oppositionem relativam; quia alia oppositio in divinis esse non potest. Et hoc satis manifeste apparet. Nam quantumcumquo aliqua dividantur secundum rationem, sicut sunt diversa essentialia attributa, non distinguunt personas, quia ad invicem non opponuntur; et sic etiam plures notiones inveniuntur in una persona divina, propter hoc quod ad invicem oppositionem non habent, sicut in Patre sunt innascibilitas, paternitas, et spiratio activa. Ibi enim primo invenitur distinctio, ubi primo (a) occurrit oppositio relativa, sicut in hoc quod esse Patrem et Filium. Ubi ergo non est oppositio relativa in divinis, non potest esse realis distinctio, quæ est distinctio (6) personalis. Si autem Spiritus Sanctus non procedit a Filio, non erit aliqua oppositio inter Filium et Spiritum Sanctum, et ita non distingueretur Spiritus Sanctus a Filio. Nec potest dici quod ad talem distinctionem faciendam sufficiat oppositio affirmationis et negationis; quia talis oppositio sequitur distinctionem, non nutem distinctionem causal, cum existens ab alio distinguatur per aliquid sibi inhærens substantialiter vel accidentaliter; quod autem hoc non sit hoc, sequitur ex hoc quod distincta sunt. Similiter etiam patet quod veritas ejuslibet negativa» in existentibus, supra veritatem affirmativæ fundatur; sicut veritas hujus negativa», /Ethiops non est albus, fundatur supra veritatem hujus affirmativæ?, Æthiops est niger; et ideo oportet omnem differentiam quæ est per oppositionem affirmationis et negationis, reduci in differentiam alicujus affirmativæ» oppositionis. Unde non potest esse prima distinctionis ratio inter Filium et Spiritum Sanctum ex hoc quod Filius est genitus non spiratus, alius (γ) spiratus non genitus, nisi pneintelligatur inter Filium et Spiritum Sanctum, et inter generationem et spirationem, distinctio per aliquam oppositionem duarum affirmationum. — Secundo. Quia, secundum Augustinum, in lib. 6. *de Trinitate* (cap. 2), in divinis quod dicitur absolute, est commune tribus personis; unde relinquitur quod divinarum personarum distinctio esse non possit, nisi secundum hoc quod nō aliquid dicitur; hōc enim duo prædiramenta sunt in divinis. Personalis autem distinctio, quæ in divinis secundum relationem invenitur, est per hæc duo, a quo alius, et, quoti ab alio. Si nutem alterum illorum ubidistinguendum est, scilicet quod est ab alio, oportet quod subdistingatur per ea quæ sunt ejusdem rationis. Ut enim Philosophus docet, 7. *Metaphy-*

sicx (t. c. 43), si quis subdividendo utatur his quæ sunt per accidens et non per se, non rectum divisionis ordinem sequitur; sicut si diceretur: animalium aliud rationale, aliud irrationale, irrationalem vero aliud album, aliud nigrum, non esset recta divisio; quia, cum ex his quæ sunt per accidens non fiat unum simplex, ultima species ex differentiis multis constituta non esset unum simpliciter. Oportet ergo, si, in divinis, qui est ab alio subdistingatur vel subdividatur, quod hoc sit per differentias ejusdem rationis, ut scilicet eorum quæ sunt ab alio unus eorum ab altero sit; et hoc importat differentia processionum, quæ significatur cum dicitur quod unus procedit per generationem, alius per spirationem. Unde Kithardus de sancto Victore, 5. *de Trinitate* (cap. 10), hoc modo distinguit procedentem ab alio, quod unus habeat de se procedentem, et alius non. — Tertio. Quia cum in Patre sint duæ relationes, scilicet paternitas et activa spiratio, sola paternitas constituit personam Patris; unde dicitur proprietas sive relatio personalis; spiratio autem activa est relatio personæ, sed non personalis, quasi personæ jam constituta? superveniens. Ex quo patet quod generatio activa, sive paternitas, secundum ordinem intelligendi, præsupponitur ad spirationem. Oportet ergo quod similiter filiatio, quæ paternitati correspondet per oppositionem, secundum aliquem ordinem præsupponatur ad spirationem passivam, quæ est Spiritus Sancti processio: aut ergo ita quod spiratio passiva intelligatur supervenire filiationi in eadem persona, sicut spiratio activa paternitati, et sic erit in eadem persona spirati et nati, sicut generantis et spirantis; aut oportet quod aliquem alium ordinem habeat filiatio ad spirationem passivam. Non est autem ordo in divinis nisi naturæ, secundum quem aliquis est ab aliquo, secundum Augustinum (lib. *de Trinitate et Unitate*). Unde relinquitur quod si una persona Filii et Spiritus Sancti spirati, vel quod Spiritus Sanctus sit in Filio.

« Si quis nutem distinctionem divinarum personarum per ipsam originem consideret, et non per relationes originis, idem sequitur, sicut in his quæ dicuntur apparebit. — Primo quidem. Quia si quis proprietatem divinam naturæ considerat, impossibile est in Deo esse pluralitatem personarum, nisi per hoc quod una ab alia oriatur, nullo modo autem per hoc quod duæ oriuntur ab una. Quod patet, si quis considerat quod sit in diversis rebus distinctio invenitur. In rebus enim materialibus, in quibus possibile est fieri multiplicationem per divisionem (a) materiæ et quantitatis, ut dictum est, possibile est duo individua unius speciei ex æquo se habere, sicut et duæ partes quantitatis ex æquo se habent. Ubi autem invenitur prima differentia secundum

(i) prime. — Om. Pr.
distinctio. — Orn. Pr.
(γ) ahtu — aut Pr.

(a) divirionevn. — differentiam Pr.

formam, ibi impossibile est quod aliqua duo se habeant ex æquo. Ut enim dicit Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), formio rerum mint sicut numeri, in quibus variantur species per unitatis additionem vel subtractionem ; iû et formales rorum differentialconsistunt in quodam perfectionis ordine. Nam planta specie differt a lapide, in hoc quod superaddit vitam; animal vero brutum a planta, in hoc quod superaddit sensum ; horno vero α bruto, in hoc quod superaddit rationem. Et ideo in rebus immaterialibus (α), in quibus non potest esse multiplicatio secundum divisionem materiæ, impossibile est quod sil pluralitas, nisi cum online quodam. In substantiis quidem immaterialibus creatis est ordo perfectionis, secundum quod unus angelus est perfectioris naturæ quam alius. Et quia quidam philosophi crediderunt quod omnis natura imperfecta causaretur a perfectiori, ideo crediderunt quod in substantiis separatis non potest esse multitudo, nisi per causam et causatum ; quod tamen recta fides non tenet; quia credimus ex ordine divime sapientiæ differentes ordines substantiarum immutabilium productos (6) esse. Cum autem in divinis non possit esse ordo perfectionis, ut Ariani posuerunt, dicentes Patrem Filio esse majorem, et utrumque Spiritu Sancto, relinquitur quod pluralitas in divinis personis esse non potest, nisi secundum ordinem originis solum, ut scilicet Filius sit a Patre, et Spiritus Sanctus a Filio. Si enim Spiritus Sanctus non esset a Filio, ex æquo respiceret Patrem quantum ad originem ; unde, vel non essent duæ personæ, vel esset inter eos ordo perfectionis, secundum Arianos, vel esset inter eos materialis divisio; quod est impossibile. Et hanc rationem sequens, Hilarius, in lib. *de Synodis*, dicit quod ponere in divinis duos ingenitos, id est non ab aliquo existentes, est ponere duos Deos; quia, si non sil multitudo per ordinem originis, oportet quod sit per ordinem naturarum. Et ideo eadem ratio est, si inter Filium et Spiritum Sanctum originis ordo non ponatur. — Secundo. Quia quod procedit ab uno naturaliter, oportet esse unum ; natura enim ad unum se habet; sed quæ procedunt ah aliquo per voluntatem operantem, possunt esse plura, licet sint ab uno; sicut ab uno Deo diversæ creaturo processe-runt secundum voluntatem ipsius. Constat autem quod Filius procedit n Patre naturaliter et non jier voluntatem, ut Ariani dixerunt. Et hoc ideo, quia Hilarius, in libro *dc Synodis*, dicit : Quod naturaliter procedit ab aliquo, est tale quale est ipsum a <pio procedit; qupd procedit ab aliquo secundum voluntatem, non est tale quale est a quo procedit, sed est quale vult esse illud. Filius autem talis est qualis est Pater; creatur# vero sunt tales quales Deus

voluit cas esse. Unde Filius est a Patre naturaliter; creaturæ autem ab eo per voluntatem. Similiter autem et Spiritus Sanctus talis est qualis est Pater; non enim creatura, ut Ariani et Macedonius dixerunt. Unde oportet quod naturaliter a Patre procedat ; propter quod dicitur ah Athanasio et aliis Sanctis esse naturalis Spiritus Patris et Filii. Impossibile est ergo quod Filius et Spiritus Sanctus procedant a Patre, nisi hoc modo, quod a solo Patre procedat unus solus, scilicet Filius, et a Patre et Filio, in quantum unum sunt, unus Spiritus Sanctus. — Tertio. Quia, sicut Richanlus, 5. *de Trinitate* (cap. 9), probat, impossibile est quod in divinis sit mediata processio. Cum enim quaelibet persona sit in alia, oportet quod quaelibêt divina persona immediate ad aliam ordinetur. Si autem Filius et Spiritus Sanctus essent a Patre absque hoc quod Spiritus Sanctus esset a Filio, Spiritus Sancti ad Filium non esset immediatus ordo; non enim ordinarentur ad invicem nisi mediante uno a quo exsisterent, sicut duo fratres ab uno patre geniti. Unde impossibile est quod Filius et Spiritus Sanctus hoc modo sint a Patre sicut duæ personæ distinctæ, et quod unus eorum non sit ab alio.

« Si vero aliquis consideret distinctionem personarum per ordinem ad attributa essentialia, patet etiam quod idem sequitur. — Primo quidem, quia secundum hoc dicitur (α) quod Filius procedit per modum naturæ, Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis. Nam semper processio naturæ est principium et origo cujuslibet alterius processionis; omnia enim quæ per artem et voluntatem et intellectum fiunt, ab eis quæ secundum naturam sunt principium sumunt. Et ideo dicit Richardus, 6. *de Trinitate* (cap. 17), quoi inter omnes procedendi modos, constat (S) primum locum tenere, et roteris principalem esse, illum modum procedendi qui est Filii a Patre; nam, nisi iste processerit, roterorum nullus (γ) existendi locum habebit omnino. — Secundo manifestum est, si dicatur quod Filius procedit processione intellectuali ut verbum. Spiritus autem Sanctus processione voluntatis ut amor. Non enim potest esse(o) nec intelligi quod amor sit alijus quod non est intellectu præconceptum ; unde quilibet amor est ab aliquo verbo, loquendo de amore intellectualis naturæ. — Tertio idem apparet (t), si Spiritum Sanctum dicamus vivificum spiramen quoddam divinitatis, ut dicit Athanasius. Omnis enim motus et actio vite ordinatur per intellectum, nisi ex imperfectione naturo contrarium accidat. Unde, ex his omnibus supradictis, datur intelligi quod nec Spiritus Sanctus esset alius a Filio, si ab

(λ) immaterialibus. — materialibus Pr.
(6) productos. — productiones Pr.

() dicitur. — Um. Pr.
() cotutat. — stat Pr.
(γ) nullus. — nullum Pr.
(ô) esse. — Om. Pr.
(<) quod. — Ad. Pr.

• u non procederet ; nec spiratio esset aliud a generatione. > - Hæc ille in forma. — Sic erpo patet prolatio consequentiæ absumpta* primæ rationis pro conclusione.

Eamdẽ consequentiam probat eodem modo, sed brevius, I. Srnfen/mnnn, dirt. II, q. 1, art. 1. Item, 4. *Contra Gcnlifa*, c. 24, probat eamdẽ consequentiam brevius et formalius : « In rebus, inquit, remota materiali distinctione, quæ in divinis locum haliere non potest, non inveniuntur aliqua distinguere, nisi per aliquam oppositionem. Quæ enim nullam oppositionem habent ad invicem, simul esse possunt in eodem ; unde per ea distinctio causari non potest. Album enim et triangulare, licet diversa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse contingit. Oportet autem supjwmere, secundum catholica* fidei documenta, quod Spiritus Sam ius a Filio distinguatur; alias non esset trinitas; sed dualis in personis. Oportet igitur huiusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri : non autem oppositione affirmationis et negationis, quia sic distinguuntur entia a non entibus; nec etiam oppositione privationis et habitus, quia sic distinguuntur perfecti ab imperfectis; nec etiam oppositione contrarietatis, quia sic distinguuntur quæ sunt diversa secundum formam ; nam contrarietas, ut philosophi docent, est differentia (a) secundum formam, quæ quidem differentia divinis personis non convenit, cum earum sit una forma, sicut una essentia, secundum illud Apostoli, *Philipp.*, cap. 2 (v. 6), de Filio Ih̄i dicentis : *qui cum in forma Dei CMet*, scilicet Patris. Relinquitur ergo unam personam divinam ab alia non distinguere nisi oppositione relativa; sic enim Filius a Patre distinguitur, secundum scilicet oppositionem relativam Filii et Patris. Non autem in divinis personis alia oppositio relativa esse potest, nisi secundum originem. Nam relative opposita, vel supra quantitatem fundantur, ut duplum et dimidium, vel super actionem et passionem, ut dominus et servus, movens et motum, pateret filius. Rursus, relativorum quæ super quantitatem fundantur, quædam fundantur super diversam quantitatem, ut duplum et dimidium, majus et minus; quædam super ipsam unitatem, ut idem, quod significat unum in substantia, et æquale, quod significat unum in quantitate, et simile, quod significat unum in qualitate. Divinæ igitur personæ distinguere non possunt relationibus fundatis super diversitatem quantitatis, quia sic tolleretur trium personarum æqualitas; nec iterum relationibus quæ fundantur super unum, quia huiusmodi relationes distinctionem non causant, imino magis ad convenientiam pertinere inveniuntur, etsi forte aliqua eanim distinctionem præsupponant. In relationibus vero omnibus super actione et passione fundatis, semper alte-

rum est ut subjectum et inæquale secundum virtutem, nisi solum in relationibus originis, in quibus nulla designatur minoratio, eo quod invenitur aliquid producere sibi simile vel æquale» secundum naturam et virtutem. Relinquitur igitur quod divina* persone non possunt distinguere nisi oppositione relativa secundum originem. Oportet igitur quod si Spiritus Sanctus distinguitur a Filio, quod sit aliter; non enim est dicere quod Filius sit a Spiritu Sancto, cum Spiritus Sanctus magis Filii esse dicatur, et a Filio detur. » — Hæc ille, ibidem.

Item arguit ibidem pro predicta consequentia multipliciter, quasi per easdem rationes quæ posita* sunt. Modium enim unius est : Quia, cum paternitas et spiratio activa, ex hoc quod non sunt opposita» ad invicem, non constituent duas personas, in uno inveniuntur in eadem persona; ita nec filio et processio Spiritus Sancti, si non plus opponerentur quam duæ prædictæ, constituerent duas personas, inveniuntur in eadem. Oportet igitur quod filio et processio habeant oppositionem originis, sicut quod persona constituta per unam originem a persona constituta per aliam. — Medium autem alterius rationis lactum est etiam superius : Quia, cum Filius et Spiritus Sanctus conveniant in hoc quod est esse ab alio, et inter se distinguantur, oportet quod distinguantur per aliquid perse perlinens, vel per differentias inter se pertinentes ad illud commune, scilicet ens ab alio, id est per se dividentes hoc quod est esse ab alio; quæ quidem non possunt esse nisi differentia ejusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, ut unus eorum sit ab alio.

- Medium autem alterius rationis est : Quia, si Spiritus Sanctus non procedit a Filio, tunc processio unius non posset distinguere a processione alterius; non enim fierent esse duæ personæ aut origines. Arguit enim sic : * Origines, inquit, non possunt distinguere nisi penes terminum (a), vel principium, vel subjectum. Sicut origo equi distinguitur ab origine bovis ex parte termini, secundum quod habentur origines terminantur ad naturas specificè diversas; ex parte autem principii, ut si supponamus in eadem specio animalis quædam generari ex virtute activa solis tantum, (per edani autem simul cum hac virtute ex virtute activa seminis; ex parte vero subjecti, differt generatio huius equi et illius, secundum quod natura spiritus (6) in diversa materia recipitur. Hæc autem distinctio, quæ est ex parte subjecti, non personis divinis locum habere non potest, cum sint omnino immateriales. Similiter, ex parte termini non potest esse processionum distinctio in divinis; quia unam et eamdẽ divinam naturam, quam accipit Filius nascendo, accipit Spiritus Sanctus procedendo. Relinquitur ergo quod utriusque

(x) *differentia* — *contrarietas* Pr.

(a) *terminus*. — *terminus* Pr.

(β) *natura speciei*. — *Om.* Pr

originis distinctio esse non potest nisi ex parte principii. Manifestum est autem quod principium originis Filii est solus Pater. Si igitur processio Spiritus Sancti principium sit solus Pater, non erit alia processio Spiritus Sancti a generatione Filii, et sic nec Spiritus Sanctus distinctus a Filio. Ad hoc igitur quod sint aliæ processiones et alii procedentes, necesse est dicere quod Spiritus Sanctus non sit a solo Patre, sed a Patre et Filio. Si autem, inquit sanctus Doctor, aliquis dicat quod ipsæ processiones differunt secundum principium, in quantum Pater producit Filium per modum intellectus, ut verbum, Spiritum Sanctum autem per modum voluntatis, ut amorem, secundum hoc oportebit dicere quod secundum differentiam intellectus et voluntatis in Deo Patre distinguantur duæ processiones in divinis, et duo procedentes. Sed voluntas et intellectus in Deo Patre non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem. Sequitur igitur quod duæ processiones et duo procedentes differant solum ratione. Ea vero quæ solum ratione differunt, de se invicem prædicantur; verum enim est dicere quod voluntas divina est intellectus ejus, et e converso. Verum ergo erit dicere quod Spiritus Sanctus est Filius, et e converso; quod est Sabellianæ impietatis. Non igitur sufficit ad distinctionem Spiritus Sancti et Filii, dicere quod Filius procedat per modum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur quod ex hoc quod Filius procedit per modum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, sequitur quod Spiritus Sanctus sit a Filio; nam amor procedit a verbo, eo quod nihil amare possumus, nisi verbo cordis illud concipiamus. » — Hæc ille in forma. — Medium vero alterius rationis est supra positum, scilicet quia in substantiis immaterialibus (a) non potest esse distinctio nisi secundum ordinem; in divinis autem solum esse potest ordo originis, quo una persona procedit ab alia. — Et sic per ista media probat sanctus Doctor istam conditionalem: si Spiritus Sanctus non procedit a Filio, non distinguitur ab eo; et consequenter istam: Spiritus Sanctus distinguitur a Filio, ergo procedit ab eo. Ac per hoc probat conclusionem nostram.

Ulterius, secundo loco, arguit pro conclusione, ibidem, scilicet *Contra Gentiles*, lib. i, c. 24: « Pater, inquit, et Filius, quantum ad unitatem essentiae, non differunt nisi in hoc quod hic est Pater, ille est Filius. Quidquid igitur pertinet hoc est (c), est commune Patri et Filio. Esse autem principium Spiritus Sancti est præter rationem paternitatis et filiationis; nam alia relatio est qua Pater est Pater, et qua Pater est principium Spiritus Sancti. Esse igitur principium Spiritus Sancti commune est Patri et Filio, » — Hæc ille.

() immaterialibus, — materialibus » Pr.

() eit. — Om. Pr.

Ulterius, tertio loco, arguit pro conclusione (ibid.): « Quidquid non est contra rationem alicujus, non impossibile est ei convenire, nisi forte per accidens. Esse autem principium Spiritus Sancti non est contra rationem Filii, neque in quantum est Deus, quia Pater est principium Spiritus Sancti, neque in quantum est Filius, eo quod alia est processio Spiritus Sancti, et alia (a) Filii; non est autem repugnans id quod est a principio secundum unam processionem, esse principium alterius processionis. Helinquitur! igitur quod non sit impossibile, Filium esse principium Spiritus Sancti. Quod autem non est impossibile, est possibile, vel potest esse. In divinis autem non differt esse et posse. Ergo Filius est principium Spiritus Sancti. » — Hæc ille. — Istas etiam rationes ponit, *de Potentia Dei*, q. 10. h. t. 4.

Sed istas rationes labefactare nititur Aureolus, in pnusenti distinctione (q. 1, art. 3), eas asserens inefficaces ad propositum, quidquid sit de conclusione. Ideo primo ponam responsionem suam ad rationem sancti Doctoris. Secundo statim ostendetur responsionis insufficientia, et rationis efficaciam penlurare.

B. — OBJECTIONES ET SOLUTIONES

§ 1. — CONTRA PIUMAM RATIONEM CONCLUSIONIS

I. Argumenta Aureoli. — Ad primum ego argumentum dicit quod, supposito quod Spiritus Sanctus non procederet a Filio, adhuc tamen in Filio remaneret aliquid distinctum a Spiritu Sancto, et res illi impossibilis, nec Filius et Spiritus Sanctus concurrerent in eadem personam. Istud autem proliat Aureolus (1. *Sentent.* dist. i 1, q. 1, art. 3) quatuor mediis.

Primum est quod duæ passivæ productiones per quas perfecte capit esse productum, impossibile est quod attingant idem productum. Sed generari et spirari sunt duæ productiones passivæ, quæ etiam essent distinctas dato quod Spiritus Sanctus non procederet a Filio, sicut expresse dicit Anselmus, *de Processione Spiritus Sancti*, cap. II. Ait enim quod, *licet non constet adhuc quod Spiritus Sanctus procedat a Filio*, et loquitur pro principio libri, anlecpiam istud probaverit contra Gnegos, *licet*, inquit, *istud non constet, constat tamen quod distinguuntur Filius et Spiritus Sanctus; quia iste est ex Deo nascendo, et ille procedendo*. Ergo, inquit Aureolus, ipsa generatio nondum est » « F in persona Spiritus Sancti, immo distingueretur ab ea, et esset incongruens, dato quod Spiritus Sanctus non emanaret a Filio.

(e) alia, w- Om. Pr.

Secundum ret tale. Constat, inquit, quod generari el spirari sunt impossibilia in eodem supposito; quam impossibilitatem facit spirare quod est a genito, secundum te. Spirare ergo dat, secundum te, ipsi generari impossibilitatem cum spirari passivo. Aut ergo hoc dat sibi effective, aut formaliter, aut in alio genere causæ. Non potest poni quod hoc det sibi formaliter; quia tunc spirare et generari essent idem formaliter, quod dici non potest, cum generari sit quasi passio, et spirare sil actio; el iterum quia spirare est vere in Patre, cui repugnat generari. Relinquitur ergo quod in alio genere causæ contrahat generari et spirare impossibilitatem cum spiratione passiva. In quocumque autem genere rause sil, seipso habebit impossibilitatem fonnaliter, quamvis active vel aliter a spirare. Sed constat quod illud quod inest alicui fonnaliter, el debetur sibi ex sua ratione, remanet quocumque alio dempto, sive per possibile seu per impossibile. Ergo, dempto spirare, adhuc remanebit impossibilitas generationis passivæ cum spirari passivo.

Tertium est tale. Quandocumque aliquid non est causa alicujus secundum rem, sed hoc est tantummodo ut illud innotescat, illo dempto per impossibile, potest aliud remanere; alioquin si non remaneret, esset rause illius secundum rem, el non solum secundum innotescencia! rationem. Sed (oc) spirare non est causa secundum rem, quare generatio et spiratio passive suinptæ sunt impossibiles invicem. Quod jmtet. Quia quidquid competit rei alicui in divinis, competit sibi formaliter ex se; passivæ autem generationi el pas>iv<i spirationi competit iucoinpossibilitas mutua; el ila. necesse est quod oriatur ex propriis eorum rationibus. El iterum, si spirare esset causa hujusmodi incompatibilitatis aul esset quia spirare et generari sunt idem in Filio, nul quia sunt simul in eo, aul quia generari est prævium ad spirare. Non potest poni primum, nec secundum, nec tertium; quia eodem modo idem est spirare cum essentia in persona Filii, et simul est cum essentia, et spirare supponit essentiam in Filio, et tamen non dal ementus incommunicabilitatem irepectu Spiritus Sancti, nec quod essentia el spiratio passiva sint impassibiles. Ergo nec generationi passivæ dabit quod sit impassibilis spirationi passivæ, nisi ipsa hoc habeant fonnaliter et ex seipsis. Relinquitur ergo quod spirare sit causa solum ut innotescat mcomporeibilitas ista. Unde non dicuntur spirari et generari distingui per spirare realiter, sed lanium innotescer (6); quare, dempto spirare, adhuc passiva generatio Spiritui Sancio repugnabit.

Quartum est tale. Quidquid est causa causæ, est causa effectus. Sed, secundum te, causa impossibilitalis passivæ generationis et passivæ spirationis est quia ista illam præexigit in supposito producente; causa vero quod ista pneexigat et illa præexigatur, est ex suis rationibus formalibus. Ergo istæ rationes sunt causa primaria impossibilitalis. Dempta ergo causa secunda, adhuc remanebit prima. Unde, dato quod spiratum non sit a generato, adhuc suis rationibus formalibus generatio et spiratio passive suinptæ erunt impossibiles. — Hæc ille.

Ex istis autem respondet ad primam rationem, quod in falso fundatur, scilicet quod omnis distinctio in divinis sit per relationes oppositas; sed bene verum est quod omnis distinctio in divinis iit per relationes incomjiossibiles; el ila dicit debere intelligi dictum Anselmi dicentis quod in divinis omnia etc. Generatio autem |»assiva et spiratio passiva sunt relationes inepmpossibiles; et ideo sufficienter distinguarent Filium el Spiritum Sanctum, jiosito quod in Filio non esset spiratio activa.

II. Argumenta Scoti. — Contra eandem consequentiam arguit sic Scolus (diet. 11, q. 2).

Primo. Quocumque fonnaliter aliquid constituitur in esse, eodem distinguitur distinctione conveniente tali entitati: quia eodem est aliquid ens et unum unitate conveniente (a) tali entitati; etsi unum, igitur indistinctum in se el distinctum ab aliis. Sed Filius constituitur in esse primali filiatione. Igitur ea fonnaliter distinguitur ab omni alia persona. Igitur, circumscripto per impossibile quocumque alio, el maxime posteriori filiatione, remanebit Filius distinctus personaliter a quacumque persona. Assumptum patet; quia Filius non constituitur in esse personali spiratione activa, quia illa est communis Patri et Filio, et non sunt in eo proprietates positivæ aliæ quam generatio passio et spiratio actio.

Dicetur forte <[u <ml] formali constitutivo non distinguitur aliquid a quocumque, sed tantum ab illis Clim quibus magi> convenit, et a quibus non distinguitur aliquo motio nisi illo formali. Exemplum: homo rationalitate non distinguitur a lapide, sed a speciebus animalis, cum quibus maxime convenit, et a quibus (6) in paucissimis distingui videtur; a lapide distinguitur animalitate, quia lapis est inanimatus; quæ animalitas non est constitutivum ejus. Ila dicitur in pttoposilo, quod Filius cum Patre convenit in spiratione activa, el in hoc distinguitur a Spiritu Sancio; proprio autem suo formali, scilicet filiatione, distinguitur a Patre, cum quo convenit in spiratione. — Contra hoc arguitur

(i) generari ei. — Ad. Pr

(6) ini lanium tnnolncenter — led *tamen innotescunt* Pr.

(a) unum unitato ennvenirnne. — unum conueniini Pr,

(ß) a quibus. — m quo Vr.

Pruno. Quia quodlibet habena aliquod esse, distinguitur distinctione conveniente illi esse a quocumque alio, jæraliquid quod est de ratione ejus in quantum habet tale esse. Igitur Filius distinguitur personaliter per aliquid quod <*st de ratione ejus in quantum est persona. Spiratio autem activa non est de ratione ejus, sed Filio jam posito quasi proprietas adventitia.

Secundo. Quia exemplum non est ad pro|K*situn>. Quia si homo distinguitur a lapide, non est pei rationale primo; distinguitur tamen per aliquid quod est de essentia sua. Ita quod inconveniens esset ipsum per nihil quod est de essentia sua a lapide distingui, sed tantum per risibilitatem. Igitur est in proposito ila.

Tertio. Quia per formale constitutivum distinguitur constitutum ab omni alio, etiamsi per impossibile quodcumque aliud ab alio circumscribatur quia per illud distinguitur primo, id est (a), adequate ab omni non tali; sed quodcumque non habens formam illam constitutivam, est non tale; igitur pei illam distinguitur ab omni alio non habente illam. Ista ratio declaratur. Quia, licet homo non tantum per rationale distinguatur a lapide sed etiam per animalitatem, non etiam primo distinguitur per rationalitatem, id est non adequate, quia tunc quodlibet distinctum a lapide esset rationale; sed adæquate in genere corporis distinguitur a lapide per animatum; tamen(6), circumscripto per intellectum ab homine quocumque alio a rationalitate, per illud distinguitur solum essentialiter a quocumque non rationali, el ila a lapide, qui est non rationalis. Non igitur lanium illud distinguit realiten quod distinguit adæquate; sed etiam illud quod solum si poneretur, esset impossibile illi a quo distinguitur.

Secundo sic principaliter. Quia si Pater pei impossibile non spiraret, sed Filius, adhuc tamen Pater paternitate distingueretur a Filio et Spiritu Sancto, sicut paternitate constituitur in esse |>ersonali. Igitur ita in proposito, datu quod Filius non spiraret, sufficienter distingueretur a Spiritu Sanctu et a Patre per filiationem ejus constitutivam.

Tertio sic. Generatio distinguitur a spiratione, circumscripto per impossibile omni alio a ratione generationis et spirationis, aut saltem circumscriptu hoc quod spiratio activa est a Filio, dum tamen staret distinctio principiorum generandi el spirandi. Igitur et quocumque tali circumscriptu, staret distinctio Filii el Spiritus Sancti. Probatur consequentia. Quia impossibile est unam personam duabus productionibus totalibus accipere esse. Nulla enim productione accipit esse vel distinctionem, qua per im|Mjs-sibile circumscripta non minus acciperet esse Sed

si (a) productione hac et illa acciperet esse, complete utraque, quia utraque esset perfecta. Igitur utralibet circumscripta haberet essf per alteram complete, et ila neutra et utraque acciperet esse complete.

Quarto. Dictum Boetii (*de Trinitate*, cap. 6) non juvat. Licet enim relatio multiplicet trinitatem, tamen non tantum distinguit (δ; a relatione opposita, sed etiam a qualibet relatione disparata, cui formaliter non est idem. Quia, sicut in genere (γ) qualitatis albedo non solum distinguitur ab altera qualitate contraria sed ab omni alia disparata, quia albedo non est formaliterdulcedo nec odor;et si aliqua disparata esset impossibilis alteri disparat® in eodem supposito, non tantum distingueretur natura a natura, sed requireretur distinctio suppositorum; ila relatio disparata distinguitur ab omni relatione disparata. absque aliqua alia incomposibilitate. Aliquæ autem non (2) tantum habent distinctionem, sed etiam(i) impossibilem rationem sive impossibilitatem in eodem supposito, quales sunt (ξ) relationes disparata» accipiendi naturam; quia persona qu® disparatis modis acciperet naturam non unico modo haberet naturam.

I. Ad argumenta Aureoli. — Sed istorum responsiones nulls sunt; nec suppositum Aureoli est (η) verum; nec probationes adducte procedunt.

Ad primnm enim prolationem negatur minor. Supra enim prubatum est rationibus sancti Doctoris, quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, nec econtra. processio unius nullo modo distingueretur a processione alterius. Et cum vult probare oppositum per dictum Anselmi, ad hoc dictum respondet sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 5, ad 2*^a. Inquit enim: < Illud quod dicit Anselmus, quod Filius et Spiritus Sanctus per hoc solum ad invicem distinguuntur quod diverso modo procedunt. est omnino verum; sed sicut ostensum est, diverso modo procedere non possent, nisi Spiritus Sanctus a Filio esset; unde remoto quod Spiritus Sanctus sit a Filio, omnino distinctio Spiritus Sancti removetur a Filio. Est autem intentio Anselmi, in libro *de Processione Spiritus Sancti*, prius ponere ea in quibus nos convenimus cum negantibus Spiritum Sanctum a Filio esse, qui tamen dicunt Spiritum Sanctum a Filio distingui; unde verba pnedicta Anselmi sunt magis disputativa suppositio quam veritatis diffinitio. » — Hæc sanctus Doctor in forma. - - Eamdem responsionem ponit finaliter 1 p., q. ari. 2, ad 7*^a. — Ex quibus patet quod si

(3) «i — in Pr.

(C) duringuit. — Om. Pr.

(γ) genere. — generatione Pr

(I) aliqxnt autem non. — nrt? Pr.

(t) tftiam. — Om. Pr.

(O) tunt. — Om. Pr.

(η) eft. — Om. Pr.

() id at. — et Pr.

() tamen. — Om Pr.

arguens dicta sancti Doctoris diligenter et simplici oculo perlegisset, ista argumenta non tantum ponderasse!

Ad secundam prukiliimem illius supjiositi dicitur, ad minorem, quod spiraro dal formaliter ipsi generari incompoasibilitalem adspirari. Eleum infertur: ergo spirare el generari essent idem formaliter, negatur consequentia; ner valet, sicut ista : luce albedo, ratione hujus subjecti in quo est, Inlk'I formaliter incompoasibilitatem nd hoc quod sit in alio subjecto; ergo albedo est idem formaliter cum hoc subjecto. Et multæ nliæ instantia» dan [Missent.

Ad lerilnm negatur minor. Spirare enim, to ipso quod est in eodein supposito cum generatione passiva, dat illi impossibilitatem ad spirationem passivam secundum rem, el non solum secundum innotescentia* rationem. Nec valet probatio prima. Falsum est enim quod quidquid competit blicui in divinis, compotit formaliter ei ex se; nam Spiritus in divinis esi similis et ejusdem nature cum spirante, quod tamen non convenit Spiritui formaliter ex se, hoc est, in quantum est Spiritus, ut alias dictum est. Nec etiam valet secunda probatio. Cum enim dicitur : si spirare est causa hujus impossibilitatis, etc ; dico quod divisio est insufficiens. Non enim spirare, quod est in Filio cum generari, est causa incompossibilitatis ipsorum, scilicet generari el spirari, quia spiratio est idem realiter cum generatione, nec quia esi in eodem supposito, nec quia est posterior ipsa generatione passiva, sed quia est relatio secundum rationem adveniēns supposito constituto per generationem passivam. Ex quo patet quod instantia de divina essentia nulla est, quam tamen iste lanium ponderat.

Patet etiam quod nulla est instantia quam aliqui faciunt de spiratione activa quic est cum generatione activa. Dicunt enim quod non est major repugnantia vel impossibilitas quod lilintio stet cum spiratione activa et cum opposito spirationis, (piam quod spiratio activa stet cum paternitate el cum opposito paternitatis, nisi aliud obstat pneter oppositionem; sed constat quod spiratio activa stat cum paternitate et cum opposito paternitatis, scilicet filiatione; ergo filiatio potest stare cum spiratione activa el cum ejus opposito, si aliud non obstat nisi oppositio. Dico enim quod isto instantia nulla est. Quia quod spiratio activa stet cum paternitate et ejus opposito, causa est quia spiratio activa non est proprietas personalis, nec constituit suppositum aut personam, sed advenit secundum rationem supposito Patris constituto in esse personali per paternitatem; et ideo non se habet quasi proprietas individualis el incommunicabilis; non mirum ergo si potest slaro cum pluribus personis, el cum proprietatibus personarum oppositis; sicut etiam in creatis, ea quæ sequuntur supposita constituta, possunt stare cum oppositis principiis supposita individuantes, ut

albedo el nigredo sunt in diversis suppositis. Sed filiatio vel generatio passiva constituit suppositum, el liabet vicem principii individuantis per consequens; el ideo nil mirum (i) si ipsa incommunicabilis existens non stet eum aliquibus oppositis, immo nec cum distinctis suppositis.

Ad quartam, totum conceditur usque ad illud quod infertur, scilicet quod rationes formales generationis et passivæ spirationis sunt causa sufficiens sine alio impossibilitatis carum. Istud enim non infertur bene, sicut nec istud, scilicet : Pater et Filius formaliter opponuntur relative per paternitatem et filiationem, ita quod paternitas et filiatio sunt causa hujus oppositionis; sed generare el generari sunt causa (ii) Pater el Filius habeant istas relationes oppositas, quæ sunt paternitas et filiatio; ergo demptis istis relationibus, paternitate scilicet et filiatione, adhuc Pater et Filius opponerentur relative, remanente causa primaria, scilicet generare el generari. Constat quod consequentia nulla est; el propositio in qua fundat istam consequentiam, scilicet remota causa secunda remanet prima, intelligitur de causis efficientibus essentialiter ordinatis, et quoad generalem influentiam solum; sed loquendo de causis alterius ordinis, scilicet efficiente et formali, et non de duabus efficientibus vel de duabus formalibus, nihil est ad propositum. Forma enim ignis est causa caloris in igne, et calor facit ignem formaliter calidum; el tamen constat quod remoto calore, nunquam forma ignis faceret ignem formaliter calidum. Verumtamen arguens unum falsum præsupponit, scilicet quod formalis ratio istarum processionum sit causa quod una præexigat aliam. Hujus enim oppositum dicimus, scilicet quod quia una istarum præexigat aliam, inde sumitur formalis earum ratio. Processiones enim, cum non distinguantur penes subjecta in quibus sunt, loquendo in divinis, nec habeant in se aliquam oppositionem, oportet quod formalis ratio distinctionis earum sumatur penes terminos, vel penes principia, ut supra dictum est. Non ergo formalis earum ratio est causa quod una præexigat aliam, vel se habeat quasi principium alterius, sed potius, quia una earum constituit suppositum in quo est alia, vel se habet quasi principium alterius, inde sumitur earum formalis ratio. Arguens ergo deceptus videtur in hoc quod de effectu facit causam, et econtra. Sic ergo patet quod illud suppositum est falsum.

Desponsio etiam quam dat ad argumentum sancti Doctoris, nulla est; nec glossa Anselmi. Probatum est enim supra quod illæ processionēs non possunt esse plures in divinis, non solum impossibiles, nisi aliquo modo sit inter eas oppositio, non sic quod processionēs sint ad invicem relationes oppositæ, ut paternitas et filiatio, sed sic quod sunt pro-

(») ml nurum. — nimirum Pr

cessionem sup]Mwitoiui in oppositorum relatione originis; cuiusmodi sunt Filius et Spiritus Sanctus, quin scilicet Filius opponitur Spiritui Sancto per spirationem activam, quæ est relatio directe opposita spirationi passivæ.

Ad multa etiam superius tacta respondet; sed omnes suæ responsiones fundantur in hoc quod spirari et generari ex suis rationibus formalibus, omni alio circumscripto, sunt incompositibiles, et non sic spirare et generare. Dicit enim quod maiorem repugnantiam inter productiones passivas quam activas. Sed istud est superius improbatum, ubi ostensum est quod nulla esset impossibilitas et distinctio illarum processuum, nisi inter eas esset ordo realis. et quod omnis distinctio rerum immaterialium est propter aliquam oppositionem rudem, nec unquam istæ processiones ex suis rationibus formalibus formaliter seipsas distinguerentur, nisi illæ rationes haberent ad invicem aliqualem oppositionem. — Ad multa etiam alia solvit, fundans se in hoc quod non omnis distinctio in divinis est formaliter per relationes oppositas, sed sufficit quod sint disparate et impossibiles ex suis rationibus formalibus. Sed hoc consimiliter improbat sicut præcedens. Illa enim impossibilitas vel realis distinctio, non potest provenire nisi ex oppositione, præsertim quia ex formalium rationum distinctione processuum vel relationum Filii et Spiritus Sancti nunquam potest inferri inter Filium et Spiritum Sanctum, vel inter processiones eorum aut relationes, nisi formalis distinctio, sed non realis. Dicam enim quod iste processiones habent idem productum secundum rem, sed aliud et aliud secundum rationem; et possunt terminari ad eandem personam secundum rem, sed aliam et aliam secundum rationem. Et sic ista consequentia est bona, suppositis illis inter quæ conveniunt Græci cum Latinis, scilicet quod Spiritus Sanctus non distingueretur a Filio, si non procederet ab eo.

II. Ad argumenta Scoti. - (Vide solutiones quæ habentur in articulo secundo.)

Et sic argumentum primum pro conclusione stat in vigore.

§ 2. — **Contra secundam rationem**
CONCLUSIONIS

Argumentum Aureoli.— Ad secundum autem argumentum pro conclusione dicit Aureolus (1. Sentent., dist. 11, q. 1, art. 1) : Diceretur quod Filius et Pater differunt, quia in Patre est activa spiratio, cui opponitur filiatio, isto modo: quia generatio et spiratio sunt simultaneæ productiones, ita quod una aliam non præsupponit; propter quod repugnat spirato quod generet, et generato quod spiret.

Sed ista responsio apparet impossibilis. Licet enim illæ productiones in divinis sint simultaneæ quoad

durationem, tamen, secundum nostrum modum intelligendi, una præsupponit aliam, et ex suis rationibus habent quod procedens per generationem intellectus fit principium illius quod procedit per spirationem intellectualem. Quare, si Græci ita responderent, multum protervirent, nisi dicerent quod Filius non procedit ut verbum intellectus, et Spiritus Sanctus non ut amor voluntatis.

§ 3. — **Contra tertiam rationem**
CONCLUSIONIS

Argumentum Aureoli. — Ad tertium autem argumentum pro conclusione, dicit Aureolus iube supra) quod est inefficax; quia dicitur pari ratione quod Pater communicat Spiritui Sancto quod generet (a) Filium, ita ut Pater solus spiret Spiritum Sanctum, Pater autem et Spiritus Sanctus simul generent Filium. Non enim repugnat Spiritui Sancto generare ratione divinitatis, quia tunc Patri non competere (c); nec quia productus est, quia productum generare potest, sicut videmus in creatis; nec ratione spirationis, quia nullam habitudinem habet ad generationem. Et si dicatur quod immo quia spiratio est a genito, petitur illud quod quaeritur, et ratio remanet inefficax. — Hæc ille in forma.

Sed apparet per prædicta. quod responsio nulla est. Dicitur enim quod generare repugnat Spiritui Sancto; quia, secundum quod dicit sanctus Doctor. 1. p., q. 27, art. 3. ad 2^{am} : < Licet enim in Deo non sit aliud intellectus et voluntas, tamen de ratione intellectus et voluntatis est quod processiones quæ sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quemdam ordinem. Non enim est processio amoris, nisi in ordine ad processionem verbi; nihil enim potest voluntate (γ) amari, nisi sit in intellectu præconceptum. > — Hinc ille. — In creatis eiyo, apjKiret manifeste quod processio amoris præsupponit processionem verbi. Cum autem producat non præsupponat productum, apparet manifeste quod cum Spiritus Sanctus præsupponat Verbum, repugnat ei generare Verbum illud quod præsupponit. In divinis autem non potest esse aliud verbum, ratione quæ alias dicta fuit. Et sic patet quod generare primum verbum repugnat in divinis Spiritui Sancto, ac per hoc generare Verbum, cum non possit ibi esse secundum verbum. Quod autem dixi de pnsuppositione, intelligo secundum rationem, scilicet ista productio præsupponit illam, et non de præsuppositione alia, in divinis loquendo.

Et sic terminatur primus articulus.

Ad rationes Scoti respondebitur in secundo articulo, propter vicinitatem ad dicenda in eodem.

(a) *generet* — *generaret* Pr.

(c) *(hunc tunc Pain non competit)*. — Om. Pr.

(γ) *voluntate*. — Om. Pr.

ARTICULUS II.

QUOMODO FILIUS DISTINGUATUR A SPIRITU
SANCTO FORMALITER

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum sit

Prima conclusio : Licet Filius distinguatur a Spiritu Sancto per filiationem secundum habere et non habere eandem proprietatem, stat quod per filiationem solum distinguitur a Patre secundum oppositionem relativam.

Istam conclusionem ponit et probat sanctus Doctor, 4. *Quodlibeto*, q. 4, art. 9, ubi sic ait : « Hoc incipit. M habent proprietates personales in divinis & ad distinguendum personas, sicut se habent in rebus naturalibus formæ substantiales ad distinguendas species rerum, secundum tamen quod a creaturis exempla ad Deum assumpta, non omnino similia sunt. In rebus autem naturalibus distinguitur aliquid per formam suam ab alio dupliciter. Uno modo, secundum directam oppositionem formæ ad formam ; et hoc modo distinguitur unaquæque res naturalis ab omnibus speciebus sui generis, quæ habent formas oppositas secundum quod genus dividitur oppositis differentiis; sicut saphirus distinguitur sua forma ab omnibus aliis speciebus lapidum. Alio modo distinguitur res naturalis per suam formam secundum habere et non habere; et hoc modo quodammodo habet aliquam formam naturalem (a), distinguitur ab omnibus non habentibus formam illam ; sicut saphirus per suam formam naturalem distinguitur non solum ab aliis generibus lapidum, sed a speciebus animalium et plantarum. Sic ergo dicendum est quod Filius sua filiatione distinguitur a Patre secundum oppositionem relativam ad paternitatem ; sed a Spiritu Sancto distinguitur filiatione, per hoc quod Spiritus Sanctus non habet filiationem quam Filius habet. » — Hæc ille in forma.

Secunda conclusio est ista : quod (illatio non potest esse prima distinctionis ratio Inter Filium et Spiritum Sanctum, sed per illam activam quæ respicit Iu. Filii.)

Probatur conclusio, pro prima parte sui, per Sanctum Doctorem, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 5, ut supra allegatum exstitit. Ait enim sic : « Veritas cujuslibet negative fundatur supra veritatem affirmativam; sicut veritas hujus negativæ : æthiops non est albus, fundatur supra veritatem hujus : æthiops est niger; et ideo oportet omnem differentiam quæ

est per oppositionem affirmationis et negationis, reduci in differentiam alicujus affirmativæ oppositionis. Unde non potest esse prima rationis distinctio inter Filium et Spiritum Sanctum ex hoc quod Filius est genitus non spiratus, et alius spiratus non genitus, nisi præintelligatur inter generationem et spirationem, inter Filium et Spiritum Sanctum, distinctio per aliquam oppositionem duarum affirmationum. » — Hæc ille in forma. — Ex quo non solum patet prima pars conclusionis, sed etiam secunda. Ex « pio enim prima distinctionis ratio inter Filium et Spiritum Sanctum est per oppositionem duarum affirmationum, in Filio autem non est aliqua affirmatio opposita affirmationi quæ sit in Spiritu Sancto nisi spiratio activa, quæ opponitur relative spirationi passivæ, oportet quod primo distinguatur Filius a Spiritu Sancto per spirationem activam, non autem per filiationem primo; quia illa non opponitur affirmativæ alicui affirmationi quæ sit in Spiritu Sancto.

B. — OBJECTIONES

Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra istam secundam conclusionem arguit Aureolus, ubi supra dicit. 11. q. 1. art. 3).

Primo sic. Illo namque persona Filii distinguitur personaliter, a quo habet quod sit persona. Eadem enim est differentia constitutiva speciei, et condivisiva ab alia specie infra idem genus, ut dicit Porphyrius (in *Praedicabilibus*) et est notum per se quod omnis res in tali esse constituit, in quali esse distinguit. Nam si albedo distinguit qualitative album a nigro, dat esse qualitativum ; et si distingueret substantialiter, daret esse substantiale. Quod ergo distinguit personaliter, dat esse personam. Sed constat quod Filius non est precise persona per spirationem activam ; tunc enim filiatio esset extra personam Filii, et ita non esset proprietas personalis, quod est contra concessum ab omnibus. Ergo spirare precise sumptum non distinguit personam Filii a persona Spiritus Sancti.

Secundo sic. Quodcumque aliquid unum et simplex distinguit personaliter aliquid ab aliquo, quaecumque distinguit ab illo, ut unam personam distinguit. Si enim est unum simplex distinguens personaliter, cuicumque dat esse distinctum, dat quod sit unum simplex personaliter distinctum ; unum autem simplex personaliter distinctum necessario est una simplex persona, alioquin si duæ, non esset unum distinctum personaliter, immo plures personæ personaliter distinctæ*. Sed spirare precise sumptum est unum simplex distinctum. Ergo si personaliter distinguit Filium a Spiritu Sancto, et similiter Patrem, sequitur quod Pater et Filius sunt una

(a) quod habet aliquam formam naturalem. — Om. Pr

simplex lærsona distincta per (x) spirare a Spiritu Sancto. Iloc autem est erroneum; tunc enim ex Patre el Filio conflaretur una persona, cl (C) rediret error Sabellii confundentis et commassantis jiersonas. Ergo impossibile est poni quod spirare præcise sumptum distinguat fiersonam Filii a persona Spiritus Sancti in esse personali.

Tertio sic. Effectus formalis numeratur cum numeratione formæ; unde, quia divinitas est una in Iribus personis, très personæ sunt unus Deus; et quia spirare est idem in Patre et Filio, Pater el Filius sunt unus spirator. Sed constat quod Pater el Filius non sunt una persona respectu Spiritus Sancti, sic quod distinguantur ab eo tamquam una persona ab alia una persona. Ergo non differunt precise lær spirare a persona Spiritus Sancti; immo, cum hoc quod per spirare distinguuntur, aliquid facit ex parte Patris paternitas, el filiatio ex parte Filii.

Quarto sic. Impossibile est unam simplicem personam duobus personaliter distingui; sicut (γ) unum simplex quale, impossibile est duabus qualitatibus distingui; si enim sunt duæ qualitates, constituunt duo qualia. Et similiter, si sunt duæ [wersonalitates, vel duo personalia, erunt duæ personæ. Stante ergo personalitate simplicissima, necesse est ut non sint duo personaliter distinguenda (3). Sed persona Filii est simplicissima. Ergo non alia personalitate distinguitur a Patre, et alia a Spiritu Sancto, sed vadem personalitate; et per consequens loto eo quod perlinet ad personalitatem Filii distinguetur a Spiritu Sancto; non ergo per spirare precise. — Hæc ille in forma.

II. Argumenta Gregorii. Contra eandem conclusionem arguit Gregorius(I. *Sentent.*.. disl. 11, q. unica, art. 1).

Primo. Sumo, inquit, ipsam spirationem secundum se, ut praescindit ab omni quod est, extra animam, quocumque modo ab ea distinctum, sive quod non est ipsa; et quæro, an spiratio, sic sumpta, est Filius vel persona Filii, aut non. Si sic, ergo in Filio non est aliquid prater ipsam spirationem, et per consequens non est in illo aliquid aliud distinctivum ipsius a Spiritu Sancto prater spirationem; et similiter sequitur quod si sola spiratiocin-uinscriberetur, non remaneret aliquid Filii quod aliquid constitueret cum essentia aut aliquo alio; cujus oppositum tu dicis. Et patet consequentia quantum ad uti unique consequens; quia, si detur oppositum consequentis, scilicet quod aliquid remanet, aut quod in ipso Filio sit aliquid prater spirationem, sequitur quod ipsa precise sumpta non est Filius, etsi dici [Misset quod est aliquid Filii. Si vero spiratio

sic sumpta non est Filius ipse seu persona Filii: aut ipsa est aliquid intrinsecum sibi, et tunc sequitur quod præter ipsam Filius intrinsece includit aliquid aliud quod non est spiratio, el per consequens Filius non est omnino simplex, quod est erroneum; aut est aliquid extrinsecum Filio, et tunc cum nihil sit in Deo inhærens (x) aut informans, ipsa erit per se subsistens, et, per consequens, suppositum unum vel plura; quodlibet autem suppositum in Deo est persona; ergo ipsa est quædam persona distincta a persona Filii. Et eadem ratione erit distincta a persona Patris; et constat quod ipsa non est persona Spiritus Sancti; ex quo sequitur quod in divinis sunt quatuor personæ; quod est hæreticum dicere.

Secundo. Constat quod Filius est æque simplex nl filiatio, et quod filiatio, ut est sermo de ea nunc, est ipse Filius, el Filius est filiatio omni modo sibi ibidem quo filiatio est eadem filiationi. Sed in filiatione non sunt aliqua plura distincta, quibus distinguatur a Spiritu Sancto, neque quorum aliquo solo circumscripto, aliud eorum remaneret cum essentia, constituens aliquid distinctum a Spiritu Sancto. Ergo nec in Filio sunt aliqua plura talia distincta.

C. — SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum istorum quasi in forma respondet sanctus Doctor, 4. *Quodlibeto*, ubi supra allegatum est in prima conclusione (q. 4, art. 2). In pede enim qmeslionis facit illud argumentum, et dicit illius solutionem patere per responsionem ad argumentum, quæ posita est in prima conclusione. Dico igitur quod licet Filius distingueretur lærsonaliler a Spiritu Sancto per filiationem qua constituitur in esse personali, illo modo distinctionis qui est secundum habere et non habere eandem formam, non tamen illo modo distinctionis qui est secundum directam oppositionem (C) ad formam. Non enim oportet quod per illud quo aliquid constituitur in esso (γ) personali, formaliler et primæva distinctione distinguatur a quocumque distinguitur personaliter; nam Socrates constituitur in esse personæ per animam rationalem, el tamen non per illam distinguitur personaliter a Platone (o), sed per suam materiam el principia individuantia. Vel potest dici quod si oporteat idem esse secundum rem illud quod personaliter distinguit, et in esse personæ constituit, in

(x) *per.* — a Pr.

(6) *et.* — Om. Pr.

(γ) *iteut.* — *scilicet* Pr.

(β) *diistinguentia.* — *distinguenda* Pr.

(or) *inherent.* — *ut habent* Pr.

(6) *facere.* — Ad. Pr.

(γ) *eue.* — *euentia* Pr.

(d) *Platone.* — *Socrate* Pr.

(liini*, secundum tamen aliam rationem constituit, cl MTundiirn aliam distinguit. Unde eadem ns est filiatio et spiratio; sed ut est (a) filiatio, constituit Filium in esse personali; ut autrui <^l spiratio, distinguit cum a Spiritu Sancto.

Ad secundum negatur antecedens, nisi sit unum incommunicabile multis. Si cmrn illud sit communicabile multi*, licet ea distinguat ab alio, non tamen oportet quod ea distinguat ut unum incommunicabile, sed forte ut sunt unum in illo simplici. Cujus exemplum est : nam anima intellectiva, quæ est forma simplex, distinguit diversi membra hominis a membris asini, non tamen distinguit ea ut unum membrum simplex indivisibile, sed forte ut unum aliquo modo; el hoc quin anima est coinmunirabilis diversis membris eadem existens. Sic in proposito dico de spiratione activa, qilte, licet sil simplicissima, non tamen est incommunicabilis multis, immo esi in Filio el in Patre; ideo Pater el Filius per illam personaliter distinguuntur a Spiritu Sancio, non ut una persona ab alia, sed ut unus spirator ab uno Spirato. Et eodem modo dico ad prolmtiones quas ibidem adducit.

Ad tertium negatur modus arguendi, sicut et iste : effectus formalis numeratur secundum numerationem form.n; sed constat quod caro el os non sunt idem membrum; ergo illud jier quod distinguuntur a membris asini non est unum, scilicet intellectiva. Posito quod eadem materia fuisset primo sub forma asini, el post sub forma hominis, tunc caro et o> hominis distinguerentur a carne asini, non per suam materiam, quia eadem esset, sed per formam intellectivam ; el tamen raro el os essent duo distincta a carne asini, licet forma qua distinguerentur esset unica et (δ) simplex. El causa quare non valet, est quia male sumitur sub illa regula. Deberet enim sir argui : effectus formalis multiplicatur secundum multiplicationem formæ; †sml Paler et Films sunt duæ personæ; ergo est duplex personalitas in eis; vel mc : Pater et Filius sunt duo distincti a Spiritu Sancto; ergo est duplex distinctio. Distinctio enim est illa forma, cujus effectus formalis est distinctum, el non spiratio activa, cujus effectus formalis est spirator. Sciendum tamen quod illa regula habet verum solum quando effectus formalis designatur per nomen substantivum ; quia, ut alias dictum est, tale nomen numeratur secundum numerationem formæ deKignatæ, et non aliter. Sed nomen adjectivum quandoque numeratur, non numerata forma dedignata. Patet nam Pater el Filius sunt duo spirantes, el tamen spiratio est solum unica. Et ideo, in proposito, licet spiratio sil unica, et posito quod ejUü effectus formalis esset es**. distinctum personatiler a Filio, non oportet quod illa non numerata

non numeretur effectus formalis, cum designatur per nomen adjectivum, scilicet distinctum.

Ad qunrtuin conceditur quod una simplex persona non jxitesl distingui personaliter per duo distincta re el ratione. §***! non est inconveniens quod una simplicissima persona, puta Pater, palernitate distinguatur a Filio, et spiratione a Spiritu Sancto; quæ quidem, scilicet paternitas el spiratio, sunt unum re, sed duo ratione; sunt enim duæ relationes el una res, ut alias forte dicetur. Tamen in argumento supponit quod nos ponamus in Filio duas personalitates, vel in Patre; quod non est verum. Licet enim in Paire sini duæ relationes, tamen una earum non est personalis, id est personam constituens, scilicet spiratio. Idem dico de Filio.

Ad argumenta Scoti. — Ad rationis Scoli facias contra primum articulum, respondetur hic in secundo articulo, quia tangunt utrumque.

Ad primam igitur dico, confonniter ad prædicla, quod non oportet constitutivum distinguere suum constitutum ab omni alio, nisi tali distinctione quæ attenditur secundum habere et non habere eamdem formam, non autem tali distinctione quæ attenditur secundum primum distinctivum et primam rationem distinctionis hujus ab illo. Illa enim non |>olest esse secundum affirmationem et negationem, quia idlis non requirit duo extrema.

Et per hoc palet *ad primum* el *secundam* replicant.

Ad tertiam dicitur similiter quod Filius per suum formale constitutivum distinguitur a Spiritu Sancto, et distingueretur, circumscripta per impossibile spiratione activa a Filio; sed distinctio illa inter Filium et Spiritum Sanctum esset solum distinctio per affirmationem et negationem, et entis ad non ens. Similitudo autem ibi adducta de homine et lapide nulla est. Quia homo et lapis possunt distingui per differentias multiplices op|xisitas positivos; inter Filium autem et Spiritum Sanctum non posset esse oppositio aliqua distinctionem causons, sublata oppositione relativa; unde oporteret quod sola ratione distinguerentur, vel sicut ens et non ens. Sicut enim supra, in primo articulo, deductum est, quæ realiter distinguuntur et non sunt unius rationis, oportet distingui secundum oppositionem privationis el habitus, vel secundum oppositionem relativam aut contrariam; nam distinctio secundum affirmationem et negationem non sufficit, nec etiam distinctio disparatorum ; alias attributa realiter distinguerentur.

Ad secundum prinâpaledicitur quod, stante illa hypothesi. Pater nullo modo distingueretur a Spiritu Sancto nisi per ab-oluta et essentialiter, vel sola ratione, vel sicut ens et non ens; ideo illa implicat contradictionem.

Ad tertium dico quod spiratio et generatio ex

(x) e»f, — Otn Pr.

(C) et — Om Pr

suis rationibus, circumscriptis aliis, distinguuntur ratione, non autem realiter. Unde, quantumcumque intellectus et voluntas, quæ ponit arguens principia eliciliva generationis et processiois, distinguuntur ratione, vel (i) saltern non realiter, sed quod (£) quælibet illarum sit ab uno solo, nunquam poterit probari distinctio illarum esse major quam secundum rationem, ut ostendit sanctus Thomas, 1. *Senlenitarum*, disl. 13 (q. 1, art. 2); quia distinctio rationis non potest esse principium distinctionis rralis, nec similiter distinctio ex natura rei, cum principium nunquam sit debilius suo principiato. Et ideo, facta circumscriptione activæ spirationis a Filio, non essent processiones realiter distinebo, nec duo producti realiter distincti. El ideo proliatio quæ promût ex illa suppositione nulla est.

Ad quartum dicitur quod dictum Boetii juvat; quia non solum relationis oppositio distinguit jmt - <onas, mimo sola illa oppositio. Illud autem quod dicitur ibi de dis|>aratis, nihil valet; quia distinctio disparatorum non sufficit ad rcalem distinctionem, nisi includat oppositionem aliquam privationis et habitus aut contrarietatis. Unde exemplum de albrdme et dulcedine nullum est; quia, licet sint disparate, tamen earum distinctio reducitur ad oppositionem coloris et saporis, quæ sunt duæ species subalterne, oppositis differentiis constitute, quæ opponuntur privative.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii contra secundam conclusionem secundi articuli, dicitur quod spiratio activa, sumpta præcise ab omni distincto ab ea extra intellectum, est Filius el persona Filii. Et ad consequentiam ex hoc antecedente illatam, dico quod in Filio non est alia res realiter distincta, nec aliquid (γ) distinctivum Filii ab aliqua persona, distinctum realiter a spiratione activa. Similiter conceditur quod circumscripta re quæ est spiratio ab ipso Filio, non remaneret aliqua res, quæ nunc sil in Filio. Sed omnibus illis datis, non habetur quod spiratio activa constituat Filium in esse personali, aut quod distinguat eum a Patre; sicut non sequitur; in Filio non est alia res a divina essentia; ergo ner aliquod distinctivum ejus ab aliis personis remaneret, essentia divina sublata; igitur essentia divina distinguit Filium a Patre personaliter, vel : igitur constituit in esse supposita!i. Sed ipsa filiatio hoc facit; quia, licet non distinguatur extra intellectum a divina essentia, tamen distinguitur ratione; et hoc sufficit ad hoc quod relatio constituat et distinguat, non autem essentia. Distinctio enim convenit relationi, non quantum ad suum esse, sed quantum ad suam rationem qua respicit

oppositum. Similiter in proposito; licet filiatio el spiratio sint una res, et quælibet sit tota persona Filii, nec ullo modo extra intellectum distinguantur, tamen filiatio constituit j^rsonam, non autem spiratio. Similiter, spiratio distinguit Filium a Spiritu Sancto, non autem filiatio proprie loquendo; immo, si per intellectum illa res, quæ est nunc filiatio el spiratio, |derderet rationem spirationis, et remaneret in ratione filiationis, non distingueret realiter Filium a Spiritu Sancto; quia nec solum numeraliter, net specificè aut alio modo, nisi sola ratione, ut dictum est. Causa autem nullitatis istaruin consequentiarum est quia relatio non distinguit ut est res; immo hoc habet ex sua ratione. Quantumcumque ergo aliquid identificetur sibi sec undum rem, si rationes marn ant distincte, non identificate, semper relatio sua officia ificomrnunicabiliter oliservabit.

Ad secundum dicitur quod, licet Filius sit æque simplex et indivisus realiter sicut filiatio, tamen quia filiatio significatur per modum abstracti el forma·, Filius autem concrete, et ut haltens formam cui non repugnat ex morio suæ significationis habere aliquid alterius rationis a filiatione, ideo in filiatione non quæritur illa pluralitas distinctorum secundum rationem, quæ quæritur in Filio. Ipsa enim non significatur ut sqppoeitum, nec ut distinctum, nec ut habens, sed ut distinctivum el constitutivum. El ideo in talibus processibus est fallacia accidentis : Filius habet in se filiationem et spirationem; sed filiatio est Filius; ergo filiatio includit in se filiationem el spirationem. Unde ista argumenta non sunt nisi sophismata apud antiquos theologos, per quorum similia fuit deceptus Porreanus, et consimiliter arguens, qui in nullis quæ proprietates divinas tangunt, mentem sequitur Porretani.

Hoc pro secundo articulo.

ARTICULUS III.

AN FILIUS IN ESSE PERSONALI CONSTITUATUR
FORMALITER PER SPIRATIONEM ACTIVAM

A. — CONCLUSIO

Quantum ad tertium articulum sil

Prima conclusio : quod spiratio nullam personam
divinam constituIL

Probahir sic : Illud quod est multis communicabile, non constituit aliquid in esse incommunicabili. Sed spiratio est communicabilis nullis, hoc est quod est communis Patii et Filio; persona autem dicit quid incommunicabile, cum sit substantia individua. Ergo non constituit Filium nec Patrem in esse |personalis. Major palet. Quia repugnantia est quod aliquid habeat incommunicabilitatem |per illud cui

(a) *vel.* — *csl* Pr.

(β) *quod.* — Orn. Pr.

(γ) *aliquid.* — *ad* Pr.

non repugnat incommunicabilius, imino convenit communicabilitas; sicut quod aliquid sit nigrum formaliter per illud quod est album vel albedo. Minor nota est.

Confirmatur. Quia si per spirationem activam Pater et Filius constituerentur formaliter in esse incommunicabili et personali, non apparet repugnantia quin sint duo Patres in divinis, vel quin Pater posset esse duæ personæ. Unde enim veniet sibi ista incommunicabilius? Non enim ex parte essentialis, cum illa sit in tribus suppositis; nec ex parte spirationis, quia illa potest esse in duobus.

Item, conclusionem ponit sanctus Doctor, 1. *Sententiarum*, dist. 33, q. 1, art. 3. Item, 1 p., q. 32, art. 3, ubi dicit quod tantum sunt tres notiones personales, scilicet constituentes personas, scilicet: paternitas, filiatio, processio. Item, *de Potentia Dei*, (c. 10, art. 5, ad 12^o), — Ex quo sequitur responsio ad tertium articulum, scilicet quod spiratio activa non constituit Filium, sed solum filialio, nec (α) Spiritum Sanctum, h m! solum processio.

B. — OBJECTIONES

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra praedicta arguit Aureolus (disl. 11, q. 1, art. 3).

Primo sic. Quandocumque aliqua sic se habent quod neutrum illorum habeat propriam unitatem, sal fundant penitus eandem unitatem, de necessitate fundant eandem personalitatem. Ex quo enim perscitas tertii modi, sive per se unitas, est idem quod personalitas, si sit in natura intellectuali, ut determinatum est supra, si sint aliqua non habentia unitatem per se, quot concurrunt ad fundandam unitatem, tot pertinent intrinsece ad eandem personalitatem. Sed in Filio nec essentia habet per se unitatem, nec generari, nec spirare; nec spirari in Spiritu Sancto; sed fundante eandem unitatem, et uniuntur per omnimodam indistinctionem. Si enim aliquod istorum haberet propriam unitatem et perscitem tertii modi, ita ut caderet inter ea minima distinctio, poneret in numerum, et faceret aliquem numerum perfectionis in persona Filii; nec Filius esset adeo simplex sicut essentia, et tolleretur praedicatio istorum de perbona; nec etiam Filius esset generari aut spirare.* aut essentia, quia de nullo composito ex distinctis praedicatur aliquod componentium, pro eo quod talia habent rationem partis et non totius, ex quo quodlibet non dicit omnia alia, sed mutuo distinguuntur ut habentia propriam unitatem. Cum ergo hæc omnia sint absoluta circa personam Filii, relinquitur quod nullum istorum habeat propriam unitatem, sed quod fundent eandem penitus, et resultet ex eis una peraeitas et personalitas; et per consequens, quod concurrant intrinsece ad

constitutionem unius personæ, ita ut unum sine aliis non sufficiat, nec duo sine tertio.

Secundo sic. Illa dicuntur intrinsece concurrere ad aliquid, quorum collectio habet illud constituere. Sed expresso dicit Anselmus, *de Processione Spiritus Sancti*, cap. 28, quod *tribus personis in divinis commune est dici ad duas relationes. Pater enim ad Filium et Spiritum Sanctum refertur sicut ad illos qui de se sunt (1); Filius ad Patrem et Spiritum Sanctum, quia (6) est de Patre et Spiritu Sanctus (γ) de illo; Spiritus ad Patrem et Filium, quia (o) est de utroque. Possidet ergo unusquisque suas proprietates, quarum collectio in alio non est eadem ad similitudinem hominum diversorum. Per hoc enim hominum dicuntur personæ, quia uniuscujusque proprietatum collectio non est in alio eadem.* — Hæc Anselmus. — Ubi patet quod collectio passivæ generationis, qua Filius scilicet refertur ad Patrem, et activæ spirationis, qua refertur ad Spiritum Sanctum, constituit Filii personalitatem et distinguit. Relinquitur ergo, secundum eum, quod omnia pertineant intrinsece ad Filii personalitatem; et eodem modo de proprietatibus aliarum personarum respectu earumdem.

Tertio sic. Si personalitas Filii intrinsece non includeret nisi essentiam et generationem passivam, tunc activa spiratio assisteret personæ, et non constitueret eam. Hoc autem est erroneum; redit enim error dicentium proprietates assistere personis. Ergo spirare pertinet intrinsece per modum constituentis ad personalitatem Filii, et similiter ad hypostasim Patris.

Quarto sic. Augustinus dicit *I. de Doctrina Christiana*, cap. 5, quod *res quibus fruendum est, sunt Pater, Filius, et Spiritus Sanctus*; et frequenter dicit quod tota Trinitate fruendum est tanquam immutabili bono; et ita nulla re fruendum est, quæ sit extra personalitatem trium suppositorum divinorum. Sed ipso spirare fruendum est. In personis enim adorari debet proprietas, secundum auctoritatem Ecclesiae; solum autem illud adorandum est, quod beatos nos facit, et quo fruendum est. Ergo spirare de necessitate includitur intra Filii et Patris personalitates.

Quinto sic. Si non includatur intra personalitatem Patris et Filii spiratio activa, tunc est unus singularis per se et discretus sine ipso spirare. Hoc autem est impossibile. Tum quia de illa re sic per se et discreta non praedicabitur res importata per spirare; nullum enim adveniens alicui distincto praedicabitur de illo, nisi denominative. Tum quia illud tale importatum perspirare ipsa res est, cum

(3) refertur tunc ad illos qui de te sunt. — Om. Pr.

(i) quia. — qui Pr.

(γ) Spiritus Sanctus. — Om. Pr.

(B) quia. — qui Pr.

(a) Filium, sed talum filiale, nec — Om. Pr.

«il productio realis, per quam realiter producitur Spiritus Sanctus; erit ergo $\pi^*\kappa$ qua utendum est, quod esse non potest, cum non utendum Deo aut aliquo exsistente in eo; aut erit res qua fruendum est (a); et sic in Filio erit propria personalitas qua fruendum est, et aliquid existens extra eam, quo etiam fruendum est; et secundum hoc erunt in eo dun^* rationes fruibilitatis, et duo quibus fruendum est, in Spiritu Sancto autem tantummodo unum; quod absurdissimum est. Relinquitur ergo quod sic ingrediatur personalitatem Filii, quod nec possit divinitas et filiatio praescindi ab ipsa spiratione activa, nec e contra; et per consequens constituunt eandem personam ac personalitatem.

Sexto sic. Sicut se habet essentia ad personam Filii, sic se habet spiratio activa. Communicatur enim spiratio activa simul et eodem ordine cum essentia. Non est enim imaginandum quod prius communicetur essentia; immo eodem ordine quo omnes perfectiones simpliciter communicantur cum essentia duobus, scilicet Filio et Spiritui Sancto, eodem ordine, cum esse communicatur spiratio activa Filio. Communicatur enim sibi quidquid est in Patre, ad quod non habet oppositionem; non habet autem oppositionem ad essentiam spiratio; propter quod simul sibi communicantur eodem ordine. Sed constat quod essentia sibi communicatur non tanquam adventitium personalitatis suae, immo quasi intraneum ex quo cum proprietate personae constituitur. Ergo sic erit de spiratione. Concludendum est ergo ex praedictis, quod sic se habet generare ad divinitatem, quod non potest praescindi ab eo, nec e converso; propter quod constituunt eandem per se unitatem, quae est personalitas Patris. Ita similiter in Filio se habent divinitas et generari et spirare. — Hæc illo.

II. Argumenta Gregorii. — Contra conclusionem illam arguit Gregorius (1. *Sentent.*, dist. 11, q. I, art. 1), probando quod Filius non constituitur in esse personali per filiationem.

Primo. Filius non constituitur in esse personali per Filium; nec filiatio constituitur in aliquo esse, sive personali, sive alio esse, per filiationem; et universaliter nihil constituitur in aliquo esse per seipsum primo. Ergo Filius non constituitur in esse personali per filiationem. Antecedens notum est. Probatur consequentia ex eo quod filiatio nullo modo distinguitur a parte rei a Filio, sed est sibi eadem adequate, omnibus modis quibus est eadem sibiipsi.

Confirmatur. Quia omne quod constituitur in esse per aliquid quocumque modo, distinguitur ab ipso,

nam constituens est aliquo modo causa constituti, sicut patet in omnibus inducendo.

Secundo. Filius est omnino simplex et actus purus per $\delta\beta$ (a) subsistens. Ergo non constituitur in esse personali per aliquid formaliter, seu tanquam formaliter constitutivo. Antecedens est certum; et consequentia probatur. Quia ex eo quod est simplex, non constituitur aliquo intrinseco sibi; ex eo vero quod est actus purus, per nullum formale dans sibi esse constituitur, sicut forsitan quis diceret quod materia constituitur per formam; ex eo quoque quod est per se subsistens, non constituitur in esse per aliud tanquam per materiam, sicut aliquo modo potest quis dicere quod forma constituitur per materiam. quia subsistit aliquo modo per ipsam. Unde talia verba in sua proprietate penitus falsa sunt, et ex falsa imaginatione procedunt, qua scilicet sic loquentes imaginantur quod essentia divina sit quasi materia respectu filiationis, et filiatio sit forma ejus, et ex utraque resultet persona completi, et propter hoc persona constituatur formaliter in suo esse per filiationem, sicut compositum substantiale dicitur constitui (6) formaliter in esse per suam formam substantialem; quod utique figmentum omnino remotum est a persona divina. Quapropter in Deo non est aestimandum esse aliquid realiter constitutum (γ) per aliquid formaliter, nec aliquid realiter et (o) formaliter constituens aliud; sed quidquid ibi est, $\chi^?r$ seipsum et nullo alio formaliter est quidquid est.

C. — SOLUTIONES

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum argumentorum Aureoli respondetur. Negatur minor. Dico enim quod essentia et spiratio activa et filiatio non fundant eandem unitatem, sic quod sint omnino re et ratione unum. Concedo tamen quod sunt omnino unum secundum rem; sed sunt multa secundum rationem. Et cum probatur quod non, quia si minima distinctio caderet, etc.; negatur consequentia. Non enim ex distinctione rationis inter essentiam, filiationem et spirationem, sequitur quod illa ponant in numerum secundum rem et secundum rationem. Dicimus enim quid filiatio et spiratio sunt duae proprietates, et arguensmet utitur, velit, nolit, isto modo loquendi; dicit enim quod non est inconveniens plures proprietates esse in Patre vel Filio quam in Spiritu Sancto, ipse ergo ponit in eadem persona dualitatem. Non sequitur etiam compositio in Filio; nam nihil componit cum alio propter pluralitatem rationum, nec in esse rationis, sed

() per le. — pertente Pr.

() constitui. — distingui Pr.

(γ) constitutum. — conjunctum. Pr.

(8) et. — Om. Pr

(a) quod esse non potest, cum non utendum Deo aut aliquo exsistente in eo; aut erit res qua fruendum est. — Om. Pr.

HTunihiin es. ^ rcale, ut alias dictum fuit. Nec sequitur etiam quin quodlibet illorum posit de alio praedicari.

Ad secundum dico quod Anselmus non dicit in illis verbis, quod collectio proprietatum in persona divina eam constituat. Nec dicit hoc de persona humana; sed dicit quod propter diversitatem talium proprietatum, personae huiusmodi distinguuntur. Et hoc dicit esse simile in divinis; quod concedimus. Non tamen sequitur quod si Filius per quamlibet suam proprietatem ab alio distinguitur, quod per quamlibet proprietatem constituatur. Sed in illa auctoritate arguens fert gladium Goliath. Ibi enim Anselmus ponit expresse collectionem proprietatum in aliqua persona divina; ergo proprietates ejusdem personae inferunt in ea multiplicitatem rei vel rationis; et consequenter non fundant omnino eandem unitatem.

Ad tertium negatur consequentia, quod scilicet spiratio assisteret divinae personae. Et causa est: quia spiratio, licet non constituat Patrem, tamen est in Patre; nec habet aliud esse cum Patre, cum non inhæreat, sed subsistat. Iste enim videtur arguere ac si nus poneremus realem distinctionem inter essentiam et proprietates, vel inter proprietates ejusdem personae, vel inter personam et proprietatem; quod non facimus. Illi nutem qui ponebant relationes assistere personis, dicebant eas differre a personis secundum rationem et secundum esse, non autem secundum rationem solum. Unde sanctus Doctor, 1. *Sententiarum*, dist. 33, q. 1, ori. 3, dicit: «Proprietates, inquit, sunt in personis sicut in supposito, sed diversimode, secundum quod aliquid dicitur suppositum alicujus naturae dupliciter, scilicet vel naturae per quam constituitur, sicut humanitas est in Socrate, et hoc modo proprietates personales sunt in personis; vel sicut illud (a) quod advenit post esse constitutum, sicut albedo est in Socrate, et ita secundum intellectum proprietates non personales, ut innascibilitas et communis spiratio, sunt in personis, non tamen quod suppositum sit aliud ab eo quod inest secundum rem, sed secundum rationem concreti et abstracti.» — Hæc ille. — Idem dicit, 1 p., q. 40, art. 1. Dicit enim quod in divinis proprietates personales sunt idem personis, ea ratione qua in divinis abstractum est idem cum concreto; sed proprietates non personales sunt idem personis, ea ratione qua omne illud quod attribuitur Deo est ejus essentia.

Ad quartum, dico quod illud argumentum solum prolat quod spirare non sit quarta res distincta a tribus personis, non autem quod constituat personam Filii aut Patris, nec quod sit intra personalitatem Filii secundum intelligentiae modum. Per illud enim argumentum probat sanctus Doctor, 1. *Sen-*

tentiarum, dist. 33, q. 1, ari. 1, quod relatio in divinis sit ipsa essentia secundum rem, cum tamen ipse (Minat distinctionem inter essentiam et paternitatem).

Ad quintum dico quod, non intellecta spiratione activa, adhuc Filius et Pater intelliguntur esse constituti in esse personali. Nec sequitur quod Filius non sit spiratio, nec quod spiratio sit res qua utendum. Sequerentur tamen illa, si poneremus quod spiratio activa non constitueret personam nec esset idem relationi constituenti personam; quod tamen non ponimus. Nam, licet spiratio non constituat Patrem; tamen est eadem secundum rem paternitati, quae constituit Patrem, et filiationi, quae constituit Filium. Et cum infert quod si aliquo modo distinguuntur Filius et spiratio, saltem secundum rationem, tunc sunt duae rationes fruibilitatis in Filio; negatur consequentia. Quia nec paternitas, nec filiationi, nec spiratio dicit rationem fruibilitatis, sed summa bonitas, quae est eadem in tribus personis. Unde fruendum est paternitate, solum in quantum est idem re quod summa bonitas, differens ratione, ut ponit sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 2, ad 1^{am}, et 2^{am}; et 23 2^{am}, q. 4, art. 1, ad 3^{am}; et 3. *Sentent.*, dist. 9, q. 1, ari. 3, q. 2, ad 1^{am}. Falsum ergo supponit arguens quod spirationi, in quantum spiratio, vel paternitati, ut paternitas, debeatur fruitio vel adoratio; quod videtur sapere errorem; quia tunc essent tria prima principia, scilicet tres proprietates personales, quas nullus negat realiter distinguere. Si enim filiationi et spirationi existentibus distinctis, duae sunt rationes fruibilitatis, videtur sentire arguens quod in tribus proprietatibus existentibus distinctis, sunt tres rationes fruibilitatis.

Ad sextum dicitur quod minor est falsa. Non enim essentia constituit personam in esse personali, quoad illud quod est ultimum in ratione personae, scilicet incommunicabile. Unde sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 3, dicit: «Hoc nomen, inquit, hypostasis, significat substantiam individuum, id est quod non potest de pluribus praedicari. Unde genera et species in predicamento substantiali, ut homo et animal, non possunt dici hypostases, (quia de pluribus praedicantur; Socrates vero et Plato dicuntur hypostases, quia praedicantur de uno solo. Si igitur in divinis trinitas personarum non suaderetur, ut ponunt Iudaei et Pagani, non oporteret in divinis aliud constitutum et distinctivum hypostasis quaerere, nisi solam essentiam divinam. Deus enim per suam essentiam est aliquid indivisum in se, et ab omnibus quae non sunt Deus distinctum. Sed quia fides catholica ponit unam essentiam in tribus personis, non potest intelligi divina essentia ut distinctiva et constitutiva hypostasis in divinis. Divinitate enim intelligitur constitui Deus, quod est commune in tribus personis, et ita significatur ut

(1) illud — id est illud

dictum de pluribus («), el non ut hypostasis incommunicabilis. El eadem ratione, nihil quod dicitur absolute <lo Deo, potest intelligi ut constitutivum el dislinclivum hypostasis in divinis; cum omnia quæ absolute dicuntur de Deo, significantur per modum essenliæ. Oportet igitur ponere dislinclivum et constitutivum hyjKislasis in divinis illud quod primo invenitur de pluribus non dici, s«*d uni soli convenire. Talia aulern sunt duo, scilicet relatio el origo. » — Ilæc ille.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii contra eandem conclusionem, negaturconsequentia. Nec valet probatio. Licet enim Filius el filiatio non distinguantur a parte rei, tamen distinguuntur secundum modum significandi, ut forma el habens formam. Et ideo, prædicata contradictoria, quæ consequuntur ad hujusmodi distinctionem, possunt de ipsis verificari; sicut ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, ari. 4; el *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 7^{UU}*, ut fuit latius discussum in secunda distinctione hujus. Licet enim intellectu[^] pnedicel rem de re, tamen non prædicat aliquid de aliquo, nisi mediante conceptu intellectus; immo nomina non significant rem, nisi mediante ratione intellectus. Sic ergo una ratio habet repugnantiam vel disparitalem ad aliam, licet eisdem una res correspondent: sicut ratio finis ad rationem principii, et ratio constitutivi rationi constituti, et ratio fornæ ad rationem habentis formam; sic similiter, de re sub tali ratione intellectus aliquid affirmat, quod de eadem re sub alia ratione negat. Unde sanctus Thomas, I. p., q. 39, ari. 5, dicit quod α ad veritatem locutionis, non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi ». Unde, sicut dicit ibidem, licet eadem res significetur his nominibus, Deus, et, divinitas, tamen quia divinitas significatur ut forma abstracta. ideo omnia quæ sunt propria personarum, quibusad invicem distinguuntur, ut generaro, spirare, generari et spirari, et hujusmodi, non possunt attribui essentiae; quia significaretur quod esset distinctio in essentia, sicut in suppositis. Possunt autem omnia talia prædicaride hoc nomine, Deus, quia significat divinam essentiam ut in habente; et ideo habet ex modo suæ significationis quod potest supponere pro persona. Ideo dicitur quod Deus est generans, el Deus est genitus. Similiter, q. 40. art. I, ad 3[·]®, dicit quod « juirlicipia el verba nolionalia significant actus notionales; actus autem sunt suppositorum; proprietates autem non significantur ut supposita, sed ut fornæ suppositorum. Et ideo modus significandi repugnat ut participia et verba nolionalia de proprietatibus prædicentur. » — Ilæc ille. — Similiter, q. 32, art. 2, ad 2[']®, dicit sic: « Notiones significantur in divinis non ut res, sed

ut quædam rationes quibus cognoscuntur personæ, licet ipsæ notiones vel relationes sint realiter in Deo. Et ideo ea quæ habent ordinem ad aliquem actum essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significandi earum. Unde non possumus dicere quod paternitas generet, vel creet, vel sit sapiens, aut intelligens. » Ita in proposito, dico quod licet Filius et filiatio sint idem extra intellectum, tamen quia intellectus aliter significat filiationem, et aliter significat Filium, ideo aliqua prædicat de Filio, quæ repugnant modo significandi quo significat filiationem. Et ideo aliqua attribuit Filio, quæ negat de filiatione. Hujusmodi autem sunt quæ significant actum inconvenientem supposito, ut subsistenti et distincto. Et econlrario, illa quæ repugnant supposito in quantum hujusmodi, non autem fornæ, attribuit filiationi, et negat a Filio, ut: constituere, distinguere. Veritas enim locutionis consurgit non solum ex principali significato extremorum, immo ex modo significandi, qui multum variat totale significatum propositionis quantum ad veritatem el falsitatem.

Ad confirmationem, dico quod non omne constituens aliud distinguitur realiter ab alio, nisi constituat per modum partis. Non enim est de ratione fornæ quod differat ab eo cujus est forma; immo, ut dicit Aristoteles, 2. *Posteriorum* (l. c. 8): aliqua causa est eadem rei cujus est causa; el intelligil formam quæ est quidditas, secundum Lincolniensem. De ratione autem fornæ est constituere ijlud cujus est forma, sicut humanitas in esse hominis, el divinitas in esse Dei, paternitas in esse Patris; tale autem constituere non est proprie causare, sed esse illud quo habens est tale.

Ad secundum negatur consequentia, nisi loquamur de formali constitutivo inhærenti quod est forma partis. Aliquid enim subsistens el simplex constitui potest per formam subsistentem, licet non ut subsistens, sed ut forma est. — El cum dicitur quod simplex non constituitur aliquo intrinseco sibi; dicitur quod aliquid potest dici intrinsecum dupliciter: uno mudo, tamquam pars quiddilatis; alio modo, tamquam tota quidditas, vel tamquam aliquid concurrens cum aliquo ad integrandum rationem alterius, licet non sit pars secundum rem sed totum. Tunc dico quod simplex non habet aliquid intrinsecum primo modo, sed bene secundo modo. Et hoc ponit philosophia. Dicit enim Philosophus, disputans contra Platonem, 7. *Metaphysica*, particula 57, quod substantia, id est quidditas cujuslibet, est in po cujus est. Cætera quæ dicit arguens, non sunt nisi narrationes vel admirationes sine probatione. De constitutione autem personarum forte alias erit sermo proluxior (dist. 26).

Nunc restat dicere ad rationem in oppositum quæstionis. Dicit sanctus Doctor, I. p., q. 36, art. 2, ad 3[·]®, quod < Spiritum Sanctum non procedere a

(3) *el ifa significalur ut dictum de pluribus*, — Om. Pr.

Filio, primum fuit a Nestorianis introductum, ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesine Synodo; et hunc errorem secutus fuit Theodoricus Nestorianus, et plures post ipsum, inter quos etiam fuit Damascenus. Unde in hoc ejus sententiæ non est standum; licet a quibusdam dicatur quod Damascenus, sicut non confitetur Spiritum Sanctum esse a Filio, ita etiam non negat, ex vi illorum verborum. »— Hæc ille in forma.

Et hæc de quaestione.

DISTINCTIO XII.

QUÆSTIO I.

UTRUM PATER ET FILIUS SINT UNUM PRINCIPIUM SPIRITUS SANCTI

reca duodecimam distinctionem quaeritur: Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

Et arguitur quod non. Quia, cum dicitur: Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, non potest designari unitas personalis, quia sic Pater et Filius essent una persona; nec etiam unitas proprietatis, quia si propter unam proprietatem Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, pari ratione propter duas proprietates videtur Pater esse duo principia Filii et Spiritus Sancti; quod est inconveniens. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

In oppositum arguitur sic. Nam Augustinus dicit in 5. *de Trinitate* (cap. 14), quod Pater et Filius non sunt duo principia sed unum principium Spiritus Sancti.

ARTICULUS UNICUS

A. — CONCLUSIONES

In hac quaestione erit unus articulus, pro quo sit

Prima conclusio: Quod utique Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

Probatur sic ista conclusio, secundum sanctum Thomam, 1. p., q. 36, art. 1: « Pater, inquit, et Filius sunt unum in omnibus in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde, cum (a) in hoc quod est esse principium Spiritus Sancti non opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius

(a) vrtJr cum. — ird Pr.

sint unum principium Spiritus Sancti. » Secundo sic. Nomina substantiva recipiunt numerum a formis significatis. Cum igitur hoc nomen, principium, significet, per modum substantivi, proprietatem, recipit unitatem vel pluralitatem ab illa. < Sicut igitur Pater et Filius sunt unus Deus propter unitatem forme significatio per lux: nomen, Deus, ita sunt unum principium propter unitatem proprietatis significata? in hoc nomine, principium, » quæ scilicet est virtus spirativa.

Eandem conclusionem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 4, ubi ponit istas duas rationes; et ibi ostendit quomodo Pater et Filius dicuntur unum principium Spiritus Sancti. Non solum propter unitatem proportionis, vel unum modum spirandi, scilicet: quia quilibet se habet ad Spiritum Sanctum ut spirans; secundum hoc enim possent (6) dici unum suppositum, quia Pater et Filius secundum unitatem proportionis conveniunt in ratione suppositi. Nec etiam dicuntur unum principium propter unitatem naturæ; quia tunc Spiritus Sanctus non excluderetur ab illa unitate principii, sicut non excluditur ab unitate naturæ. Sed dicuntur unum principium Spiritus Sancti propter unitatem notionis (pam iui] > ortat hoc nomen, principium.

Secunda conclusio est quod Ista uno modo est concedenda, et alio modo non, scilicet: Pater et Filius sunt idem principium Spiritus Sancti.

Unde sanctus Doctor, ibidem, ad 3, dicit quod α non conceditur communiter quod sint idem principium Spiritus Sancti, quia ratione articulationis includitur unitas suppositi; sicut et supra Magister dicit quod Deus non genuit alium Deum, nec se Deum. Quidam tamen dicunt quod Filius et Pater sunt idem Deus, et sunt idem principium (γ), eo quod ly idem est adjectivum, et non ponit identitatem absolutam sed respectu ejus cui adjungitur; et secundum hoc potest concedi quod sunt idem principium Spiritus Sancti. * — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod, licet Pater et Filius sint duo spirantes, non tamen duo spiratores.

Istam conclusionem ponit ipse, 1. p., q. 36, art. 4, ad ultimum argumentum, cl probat sic: < Spirans, inquit, est adjectivum, et spirator substantivum; et ideo possumus dicere quod Pater et Filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores (\$) propter unam spirationem; nam adjectiva nomina habent numerum a suppositis, substantiva vero a seipsis secundum

^{S)} *potient* — *ponet* Pr.

^{γ)} *et »unt idem principium.* — Om. Pr.

ⁱ⁾ *propter pluralitatem luppononon*, non autem *duo ipiralorei* — Om. Pr.

formam significatam. Quod vero dicit Hilarius (2. *de Trinitate*, 29) quod Spiritus Sanctus a *Patre et Filio auctoribus* est, exponendum est quod ponitur substantivum pro adjectivo, n — Hæc ille.

Sciendum tamen quod 1. *Sentent.*, (list, 11, q. 1, art. 4, tenuit oppositum, in hoc secutus aliorum opinionem, quam etiam recitat, *prima parte*, ibidem (q. 36, art. 4). Dicit enim in 1. *Sententiarum*, quod Pater et Filius sunt plures spirantes et plures Spiratores. Unde, in *prima parte*, ubi supra (q. 36, art. 4, ad 7^{ew}), sic ait : α Quidam, inquit ipse, dicunt quod Pater et Filius, licet sint unum principium Spiritus Sancti, sunt tamen duo spiratores, propter distinctionem suppositorum, sicut duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita; nec est eadem ratio de hoc nomine, Creator, quia Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut sunt personæ distinctio, creatura autem procedit a tribus personis, non ut sunt personæ distinctae, sed ut sunt unum in essentia. Sed melius dicendum videtur quod quia spirans est adjectivum, et spirator substantivum, etc., > ut supra dixi. Idem in sententia ponit, 1. *Sentent.*, ubi supra. Tenendo autem illam opinionem, diceretur, ad regulam de nominibus substantivis, quod quando nomen substantivum significat formam quæ est actus, id est, operatio, tunc non solum recipit numerum a forma illa, sed a suppositis. Sed ista glossa non videtur sufficere, nec effugere quin (Mis- sent dici plures creantes; nec differentia quæ data est inter illa nomina, creator et spirator, videtur sufficere.

Quarta conclusio est quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio in quantum sunt unum et in quantum sunt plures.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 11, q. 1, art. 2. Ait enim sic : α Omnis actus refertur ad duo originaliter, scilicet ad agentem, et ad principium actionis. Agens autem est ipsum suppositum, ut homo vel ignis; et principium actionis est forma in ipso, vel substantialis, vel accidentalis. Dico ergo quod ly in quantum, potest dicere conditionem agentis, vel principium actionis. Si dicat conditionem agentis vel operantis, sic procedit Spiritus Sanctus a Patre et Filio in quantum sunt plures et in quantum sunt distinctæ personæ, quia ab eis pluribus et distinctis procedit. Si autem dicat conditionem principii actionis, sic dico quod procedit ab eis in quantum sunt unum; cum enim una operatio non sit nisi ab uno principio, oportet aliquid esse unum in Patre et Filio quod est principium hujus actus qui est spirare, qui est unus et simplex quo una et (a) simplex persona Spiritus Sancti procedit. » — Hæc ille in forma.

Eandem conclusionem cum probatione ponit,

(>) et. — Om. Pr.

1. p., q. 36, art. 4, ad 1^{it} W. Dicit enim sic: < Si attendatur virtus spirativa, Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio in quantum sunt unum in virtute spirativa, quæ quodammodo significat naturam cum proprietate; nec est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis quorum est una natura. Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut sunt plures; procedit enim ab eis ut amor mutuus duorum. >

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra tres primas conclusiones

Argumentum Aureoli. — Sed contra primas tres conclusiones arguit Aureolus, in praesenti distinctione (q. 1, art. 4). Dicit enim quod licet ista opinio verum dicat, scilicet quod nomina substantiva, cujusmodi sunt spirator et principium et hujusmodi, recipiant numerum vel unitatem a forma significata, nomina autem adjectiva recipiant numerum a suppositis, tamen iste modus dicendi est insufficiens et nimis superficialis. Nec enim reddit causam quare sic est quod adjectiva numerentur secundum supposita, substantiva vero secundum formam significatam, immo magis oppositum videretur. Tum quia adjectivum significat solam formam sine supposito : album enim significat solam qualitatem; substantivum autem, utpote albedo, significat formam per se ipsum suppositi. Tum quia determinatio ponit suum significatum circa proprium determinabile, et per consequens cum dicitur duo spirantes, spiratio significata deberet plurificari, ut videtur. Tum quia non solum nomina adjectiva, immo verba et participia numerantur secundum supposita; immo oportet quod generalis regula assignetur. — Hæc ille.

§ 2. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — In secundo loco arguit contra quartam conclusionem (ubi supra, art. 3).

Primo sic. In divinis non est aliqua potentia elicitiva actus spirandi. Ergo nec aliquod formale principium spirationis; et consequenter falsum est quod Pater et Filius spirant in quantum unum, si ly in quantum dicat conditionem principii actionis. Consequentia est bona. Antecedens dicit se probasse quando probavit quod respectu actus generandi non est aliqua potentia elicitiva.

Secundo ad idem. Unitas et pluralitas sunt extra conceptum formalem actus spirationis, sicut et extra (a) conceptum cujuslibet entis, saltem ratione negationis connotativæ; ergo unitas vel pluralitas non

(a) conceptum formalem actui spirationis, sicut et extra. — Om. Pr.

dicunt formalem rationem qua Pater et Filius produ-
cunt, cum illa ratio non possit esse quid negati-
vum.

Tertio sic. Solus Pater est sufficiens spirator, et
similiter solus Filius; unde accidit Patri, in quan-
tum spirat, quod sibi inspirando Filius sil unus vel
abeo distinctus. Eryo illa unito, vel pluralitas, vel
rnutuitas nihil facit ad spirationem.

Quarto sic. Spiratio secundum se totem est in
Patre, el secundum se totam in Filio, nec aliquid
perlinens ad eam capit in Filio, quod non habuit in
Patro. Ergo concordia non est de ratione hujus
principii.

Quinio sic. Actus simplicissimus in quocumque
est sufficienter, est totaliter et perfecte; quia si non
totaliter sed secundum aliquid sui, jam non est
omnino simplex. Sed spirare est actus simplicissi-
mus, habens pro formali termino personam simplicem
Spiritus Sancti. Ergo, cum sit in Patre el in Filio,
est in quolibet totaliter el perfecte.

Sexto. Si spirare non esset totaliter in Patre, tunc
Filius non acciperet spirare a Patre, immo aliquid
pertinens ad spirare haberet a se. Sed Augustinus
dicit, 15. *de Trinitate* (cap. 27), et *Homilia* 99,
quod Filius a quo habet ut sit Deus (at), ab illo uti-
que habet ut de ipso procedat Spiritus Sanctus; el
ut de illo Spiritus procedat, sicut procedit a Patre,
ab ipso utique habet Patre. Ergo spirare est totaliter
in Patre, nec aliquid accipit in Filio spirare quod
non haberet in Patre.

Septimo sic. Sicut se habet divinitas ad Patrem
et Filium, sic suo modo se habet spirare; communi-
catur enim spirare, quia communicatur essentia, et
eodem online quo essentia, propter hoc quod in
Filio non est repugnantia ad spirare, sicut nec ad
essentiam. Sed const'it quod essentia divinitatis sic
est in Patre et Filio, quod est perfectissime in utro-
que, nec accipit aliquid perlinens a suam perfe-
ctionem in uno magis quam in alio. Ergo et spirare
erit totaliter et perfectissime in utroque.

Octavo sic. Si spiratio aliquam diversitatem habeat,
prout existit in Filio, et prout existit in Patre, hoc
erit quia ut in Patre, est quaedam tendentia a Patre
in Filium; quando vero in Filio, est econtra. Sed
hoc nullam diversitatem facit. Non enim est imagi-
nandum quod Pater amet et Filius reamel, et quod
Pater vi amoris impellatur ad Filium, et Filius rur-
sum impulsu proprio feratur ad Patrem; secundum
hoc enim essent diversi impulsus el diversi amores.
Ergo spiratio ut in Patre el in Filio, nullam habet
diversitatem, sed Pater el Filius habent eundem
impulsum amoris et eandem emissionem Spiritus,
el ite eandem spirationem. Nec sunt ibi diverge
tendentiae, quarum una incipiat a Patre et reflectat-
ur in Filium, et alia incipiat in Filio et reflectetur

in Putrem, etiam secundum rationem et modum
intelligendi, immo est una et uniformis tendentia,
el consequenter uniformis spiratio.

Per ista quinque argumenta ultima vult probare
Aureolus quod rnutuitas vel concordia non est de
ratione spirationis activæ.

II. Argumenta Henrici. — Contra quartam
conclusionem arguit Henricus (juxta Aureolum),
probando quod voluntas, ut exsistens in solo Patre
vel in solo Filio, non est sufficiens productivum
Spiritus Sancti, sed prout est in duobus; ita quod
voluntas ut concors sic est principium quod concordia
est de ratione ipsius; concordia autem voluntatis
esse non potest nisi sit in duobus ad minus; pro-
pter quod Pater et Filius ut concordet in voluntate
spirant Spiritum Sanctum. Quod ergo concordia sit
de ratione formali principii productivi arguit sic

Primo. Illud quod emanat ut nexus et ut vincu-
lum ac duorum communio, videtur emanare a duo-
bus ut duo sunt; nam, si non a duobus ut duo, jam
non erit nexus el vinculum ex sua ratione: vincu-
lum enim ad minus dualitelem requirit. Sed Augu-
stinus dicit, 7. *de Trinitate*, cap. 5, quod *Spiritus
Sanctus est unitas et sanctitas amborum*, scilicet
Patris et Filii, *quo uterque conjungitur, et ser-
vant unitatem Spiritus in vinculo pacis*. Et ibidem
dicitur quod est communio substantialis utrique el
coælema. Ergo videtur quod emanet a duobus in
quantum duo sunt.

Secundo. Spiritus Sanctus emanat per modum
amoris perfectissimi et perfeclissimæ charitalis. Sed
Gregorius dicit, in *Homilia* 17, *quod minus quam
inter duos charitas haberi non potest*. Ergo Spiritus
Sanctus a duobus emanat in quantum duo sunt,
aliter non esset perfecta charitas.

Tertio. Licet amor complacentiæ possit esse ejus-
dem ad se, non tamen amor incentivus el zelativus,
quia idem non dicitur zelare seipsum. Sed Spiritus
Sanctus procedit ut amor incentivus. Ergo procedit
a duobus.

Quarto. Spiritus Sanctus est amor Patris in
Filium objective et Filii in Patrem, ut dicit Hiero-
nymus, *super Psalmum* 109. Sed talis amor qui
est ab uno el procedit in alium, non potest esse nisi
ex duobus ut duo sunt. Igitur. — Confirmatur: quia
Damascenus (de *Fide Orthodoxa*) dicit, lib. i,
capit. 8, quod *Spiritus Sanctus a Patre procedit
et in Filio requiescit*, quod esse non posset, nisi
essent duo distincti. Hoc Ricardus dicit, 3. *de Trini-
tate*, cap. 11, quod ubi pluralitas personarum deest,
charitas omnino esse non potest; et frequenter dicit,
in primo libro, quod amoris rnutuitas requiritur ad
perfectum amorem. Sed Spiritus Sanctus procedit
ex perfecto amore. Igitur, ut videtur, Spiritus San-
ctus procedit ex amore mutuo, ite quod rnutuitas
includitur in ratione principii spirativi.

III Argumenta Scoti. — Contra aliam partem ejusdem conclusionis arguit Scotus (juxta Aureolum), probando quod nullo modo Pater et Filius spirant in quantum plures, nec unitas aut concordia sit aliquo modo de ratione principii productivi Spiritus Sancti. Arguit igitur

Primo sic. Pater namque, in illo priori originis quo praeceedit Filium, habet perfectionem simpliciter. Sed voluntas pertinet ad perfectionem simpliciter. Ergo Pater habet voluntatem sufficientem et fecundam in illo priori, quo Filium procedit; tunc autem non est concordia vel unitas amborum; igitur concordia non est de ratione principii spiritali.

Secundo. Pater nihil recipit a Filio. Sed si non haberet sufficiens principium productivum vel producendi Spiritum Sanctum nisi cum Filio, tunc reciperet aliquid a Filio, puta perfectionem potentiae spiritalis. Igitur istud nunquam non potest, immo voluntas ut in Patre erit sufficiens principium.

Tertio. Nullus respectus rationis est de formalitatem principii productivi realis. Sed concordia voluntatis Patris et Filii non est nisi respectus rationis, alias inter Patrem et Filium esset alia realis relatio a filiatione et paternitate. Ergo concordia non potest poni de ratione principii productivi Spiritus Sancti.

Quarto. Sicut se habet memoria fecunda ad Patrem, sic et voluntas fecunda, cum utraque aequè perfecte debeat poni in eo. Sed constat quod in solo Patre est fecunda memoria sufficiens ad productionem Spiritus Sancti. Ergo in solo Patre est fecunda voluntas sufficiens principium ad productionem Spiritus Sancti (a).

Quinto. Nihil sonans in imperfectionem debet poni in Patre. Sed si poneretur in eo voluntas non potens producere et habere terminum adaequatum, videretur esse imperfecta. Ergo voluntas ut in Patre est sufficiens ad producendum Spiritum Sanctum.

Sexto. Spiritus Sanctus procedit mediante actu amandi perfectissimo, vel potius ut amor perfectissimus. Sed amor mutuus non est perfectissimus; non enim terminatur ad summum bonum sub nilone summi boni, vel ad infinitum sub ratione infiniti; est enim a Filio in Patrem ut Pater est, et a Patre in Filium ut Filius est, Pater autem et Filius, ut sic, non sunt infiniti, sed in quantum Deus. Unde, cum amor mutuus terminetur ad personas ut personae sunt, alius autem amor qui mutuus non est terminatur ad essentiam, ergo Spiritus Sanctus non procedit ut amor mutuus, nec ex concordiae voluntate duorum.

Septimo sic. Si Pater et Filius producunt Spiritum Sanctum voluntate (6) in quantum concorditer

amantes se, igitur erit alius Spiritus Sanctus prius productus, quod est inconueniens. Probatur consequentia dupliciter.

Primo, quia in quocumque signo natura vel originis est principium productivum perfectum in se et in supposito conveniente actioni, in illo signo potest esse in supposito tali ratio producendi. Sed voluntas infinita, ut est infinita, intellecta ante omne velle, habens objectum infinitum sibi praesens, est sufficiens principium productivum amoris infiniti, et Pater et Filius sunt personae convenientes tali productioni. Igitur voluntas ut in Filio et Patre, non intellecta ut qua formaliter volunt, sed ut est voluntas infinita habens essentiam divinam praesentem sibi per actum intelligenti, erit Patri et Filio principium productivum Spiritus Sancti; et ita, si Spiritus Sanctus producat per voluntatem in quantum volens, sive in quantum ea Pateret Filius diligunt se mutuo actu, sequitur quod ante Spiritum Sanctum productum voluntate volente, erit alius Spiritus Sanctus productus voluntate ut est actus primus. — Confirmatur dupliciter. Primo sic. Voluntas, ut in nobis est actus primus, libera est ad habendum actum volendi, non autem ipse actus volendi liber est, sive principium libere producendi aliquid; quia actus volendi est quaedam naturalis qualitas, et si est principium alicujus, videtur esse naturale principium ejus et non liberum. Sicut si ex tali actu generatur habitus, generatur naturaliter; ita quod non est in potestate talis actus generatio talis habitus, ut vadetur. Ita in proposito. Magis videtur libere produci Spiritus Sanctus, si producat voluntate ut est actus primus, quam si producat voluntate ut est actus volens, scilicet ut intelligitur sub actu secundo. Confirmatur secundo. Quia Filius non producit ab intellectu paterno, ut actu intelligens est, ita quod actualis intellectio sit formalis ratio qua Pater generat Filium. Igitur, a simili, voluntas, ut actu volens, non erit principium producendi Spiritum Sanctum, sed ut est actus primus.

Secundo aliter probatur dicta consequentia, accipiendo eandem majorem quam prius: in quocumque signo natura vel originis, etc. Tunc addo hanc minorem, quod voluntas habens objectum primum sibi praesens, est ratio producendi amorem adaequatum illi perfectiusquam habens objectum secundum sibi praesens; vel saltem non minus perfecte. Igitur essentia divina, cum sit primum objectum voluntatis divinae*, non Pater ut Pater, nec Filius ut Filius, quia tunc Pater esset formaliter beatus in pluribus objectis distinctis, igitur voluntas habens essentiam divinam praesentem sibi, sive ut amabilem, sive ut amatam (non curo in ista probatione secunda) (x), magis erit principium producendi amorem adaequa-

(a) a verto nunc iniquo in Spiritali, om. Pr.
(Cl roñun/ale, — Otn. Pr.

(x) ut amatam (non curo in ista probatione secunda).
— tum amabilem tamen in causa productione Pr.

tum illi, quam ut habet Patrem ul Pater est vel Filium ut Filius est pro objecto; vel saltem non minus. Et ita, cum voluntas prius habeat essentiam pro objecto quam Patrem, prius spirabitur Spiritus Sanctus voluntate ut est essentia» ut primi objecti, quam voluntate ut est Patris vel Filii tamquam objecti secundi (a). — Confirmatur. Quia essentia divina est formaliter infinita; sed paternitas, ut paternitas, non est formaliter infinita. Igitur Spiritus Sanctus qui est amor infinitus, et in hoc non tantum voluntatis infinita», sed etiam objecti infiniti, magis spirabitur voluntate ut est essentia» divina» quæ est objectum infinitum, quam ut est Patris vel Filii ut objecti. Si dicatur essentiam non esse primum objectum voluntatis sed (6) rationem formalem in primo objecto quod est persona, hoc est falsum, turn quia unum est primum (y) objectum voluntatis, tum quia ratio formalis amati prius amatur, et conceditur propositum, quia tunc erit ratio 'formalis spirandi eo modo quo objectum primum concurret ad spirare.

Ex istis, inquit, sequitur quod Pater spirat Spiritum Sanctum, non in quantum diligit Filium primo, nec Filius in quantum diligit Patrem primo; sed Pater et Filius in quantum habent essentiam divinam præsentem, ul primum objectum voluntatis. Similiter nec aliquis eorum spirat in quantum habet essentiam pnesentem ut amatam, sed in quantum habet eam pnesentem ut amabilem.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumentum contra tres PRIMAS CONCLUSIONES

Ad argumentum Aureoli.—Ad primum argumentorum Aureoli respondetur quod iste modus eet sufficiens et corporalis el non superficialis; non solum enim procedit tangendo exteriora, immo procedit usque ad profundum.

Et ad primam probationem hujus negati, dicitur quod sanctus Doctor assignat rationem hujus regula» in multis locis; quæ si iste vidisset, forte non talia vana a*sentiret. Unde, l. p., q. 39, ari. 3, ait : < Nomina, inquit, substantiva significant per modum substantia»; nomina vero adjectiva, per modum accidentis quod inhæret subjecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem. Unde singularitas et pluralitas in nominibus substantivis attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem sicut habent esse ex subjecto, ita in subjecto recipiunt unitatem 'el multitudinem. Et ideo in adjectivis attenditur singularitas el pluralitas secundum sup-

(i) — Otn. Pr.

(4) ird — tecundum Pr.

(y) tuni 'uia unum est prunum. — euppoilum at principium Pr.

posita. » — Hæc ille. — Ista (a) autem cum multis aliis allegata sunt alias, scilicet quarta distinctione primi. — Ex quibus patet quod prima probatio nulla est; procedit enim ex ignorantia dictorum sancti Thomæ.

Secunda probatio etiam non valet. Nec per illam videtur oppositum tale; quia licet adjectivum significet formam sine supposito (6), non tamen per modum subsistentis, sed adjacentis alicui. Et ideo, ratione pnedicta, non numeratur modo substantiæ sed modo accidentis, qui dicti sunt. Secus est de substantivo. Unde, l. p., q. 39, ari. 5, ad 5^m, dicit sanctus Doctor : a Ikec est, inquit, differentia inter nomina substantiva el adjectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum, adjectiva vero non, sed rem significatam ponunt circa substantivum; unde sophistæ dicunt quod nomina substantiva supponunt, adjectiva vero non supponjgit, sed copulant. n — Hæc ille.

Tertia etiam probatio non valet. Licet enim adjectivum ponat suam formam circa suppositum, non sequitur quod plurificato supposito, plurilicetur forma importala per adjectivum, sed solum nomen adjectivum. Unde, licet sint plures spirales, tamen spiratio est unica; nec multiplicatur, sed communicatur, quia habet idem esse in quolibet suppositorum. Non enim dicimus quod forma importata per adjectivum habeat se per modum accidentis; sed nomen adjectivum se habet per inodum accidentis, ul fiatet per prædicta; el ideo illud piurificatur ad pluriicationem suppositorum, sed non oportet de forma significata.

Quarta etiam probatio non est ad propositum. Hic enim non habemus loqui de plurificatione verborum sed nominum. Verumtamen de modo quo verba el participia dicuntur in plurali, docet ipse, diet. 11, hujus primi, ari. 4, ubi dicit, quod talia, scilicet verba, el participia, el etiam nomina verbalia forte cum important actus, vel actum, qui refertur ad suppositum, ideo dicuntur in plurali ad pluriificationem suppositorum. Unde non dicimus : Pator et Filius esi unus Deus, sed sunt unus Deus, quia hoc verbum *est* significat essentiam per modum actus; nec dicimus quod sunt spirans, sed spirantes. Sed illud quod ibi dixerat de nomine verbali, cujusmodi est spirator, correxit in Summa, secundum quod dictum est.

Et sic palet quod illa» argutizationes primo loco inducta» non procedunt.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta secundo loco inducta respondetur.

(a; ùta — utud Pr.

(6) iignificet formam line mppotilo, — significaret Pr.

Ad primum quidem, satis palet per prædicta in alia conclusione, quomodo scilicet respectu actus spirandi sit potentia in divinis vel quomodo non.

Ad secundum dicitur quod argumentum solum concludit quod ratio unius, qua; est indivisio, non sit formalis ratio Patri vel Filio quod spirent; sed aliter intolligitur nostra conclusio. Non enim loquimur de illa ratione, sed de substrato illi. Intelligimus enim quod spirant in quantum unum, non scilicet quia habent illam indivisionem, sed quia habent notionem quæ substernitur illi indivisions. Et est idem cum illo quod alii dicunt quod non loquimur de uno formali, sed de denominativo.

Ad tertium conceditur prima propositio, et negatur secunda. Non enim accidit Patri in quantum spirat, quod sibi Filius conspiret, immo de ratione spirantis amorem perfectum est quoti habeat Verbum conspirans; nil enim amatur nisi preconceptum. Unde spiratio de sui ratione habet quod procedat a duobus, ut dicitur in alia distinctione. In creatis etiam omnis diligens vel spirans amorem concipit verbum rei dilecte, a quibus existentibus quodammodo unum et quodammodo distinctis, spiratur amor. Et pnesertim de ratione amicitiae est mutuillas amoris. Et ideo negatur consequentia quam infert, scilicet quod mutuillas nil facit ad propositum.

Ad quartum conceditur antecedens et consequens. Non enim dicimus quod mutuillas sil conditio principii spirationis, vel aliqua pluralitas vel concordia, vel solum unitas notionis. Verum conditio suppositorum spirantium est pluralitas, el concordia, el mutuillas in spirando; ita quod si non essent duo, non salvaretur ibi ratio spirationis.

Ad quintum conceditur consequens, quod actus spirandi totaliter, id est, secundum quodlibet sui, est in Patre, et perfecte; quia in ipso esi perfecte virtus spirativa, el perfecto communis spiratio. Sed tamen Pater non habet formuliler omnem conditionem quæ respicit supposita spirantia, scilicet unitatem vel pluralitatem suppositorum; sed Pater el Filius habent omnia illa. Nec tamen sequitur quod Pater aliquid accipiat a Filio. Illa enim pluralitas non est quid reale in Patre, sed est Pateret Filius secundum rem, nec addit secundum rationem nisi indivisionem unam ex parte Patris, et aliam ex [Kirte Filii; indivisio autem est negatio»

Ad sextum dicitur quod in vanum laborat. Gratis enim concedimus quod actus spirandi totaliter est in qualibet persona, immo est quaelibet persona; et virtus spirativa similiter. Sei conditio suppositorum spirantium non est formaliter in quolibet sigillatim, sed in utrisque conjuncti.

Ad septimum conceditur eodem modo. Verumtamen simile de essentia divina el de spiratione vel actu spirandi non valet, quia divinitas vel essentia divinitatis non habet respectum ad suppositum eo

modo quo actus vel operatio, de quo respectu dictum est in probatione quarte conclusionis. Falsum enim supponit in argumento, scilicet quod eodem ordine, eallein secundum modum nostrum apprehendendi, communicetur essentia et spiratio.

Ad octavum dicitur sicut ad quartum. Nec imaginamur, sicut ipse fingit, quod ibi sint duo impulsus vel amores. Sed tamen dicimus quod ad hoc quod servetur ratio spirationis, sunt ibi duo impulsus; el ad hoc quod sit ibi amor amicitiae, oportet quod sint ibi (x) duo amantes se. In creatis enim, ad rationem spiritus amoris, exigitur quod a duobus procedat; non tamen illi duo sunt duo amantes, quia unum eorum non subsistit, nec est ejusdem naturae cum alio, scilicet verbum cum dicente. Quoqi si esset, tunc mutuo se diligerent non distinctis amoribus vel impulsibus, sed eodem amore existente sub oppositis relationibus vel cum oppositis relationibus, quia in uno esset, ut acceptus ab alio, in reliquo vero, ut in eo qui alteri dat. Sic in divinis est, supra nostrum intellectum, in Patre et Filio de amore et cæteris absolutis. Similiter, ubicumque est nexus amicitis, ibi sunt duo se mutuo diligentes. Et sic patet quod non arguit proprie contra conclusionem, sed transit juxta.

II. Ad argumenta Henrici. — Ad primum Henrici dicitur quod cum assumit illud : quod emanat, etc., videtur emanare a duobus, ut duo sunt, ly ut duo, vel in quantum duo, potest replicare dualitatem tamquam aliquid intrinsecum formali rationi principii spirativi; et sic negatur major, ut dictum est in conclusione. Si autem replicet dualitatem tamquam conditionem principii quod, seu producentis el spirantis, sic conceditur major, el totum aiyumentum; sed quoad illum sensum non est contra conclusionem.

Ad secundum dicitur quod, licet chantas requirat distincta supposita tamquam illa quæ diligunt se ad invicem, tamen ipsa fundatur in aliqua unitate vitae, vel hujusmodi; numquam enim aliqui se diligerent rharilative, nec ab eis proflueret amicitia, nisi quia sunl unum in aliquo quod invenitur in utroque illorum, vel est utriusque illorum, secundum quod ponit sanctus Thomas. Is 2*. q. 27. ari. 3, dicens : < Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter : uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione illud quod alius habet in actu, sicut si dicamus quod corpus grave, exsistens extra locum suum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco exsistenti, vel etiam secundum quod |>otenlia habet similitudinem ad ipsum actum, nam in ipsa potentia est

quodammodo actus. Primus igitur modus similitudinis causât amorem amicitiae seu benevolentis. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in illa forma; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine, et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi et vult ei bonum sicut sibi. Sed secundus modus similitudinis causal amorem concupiscentiae?, vel amicitiam utilis vel delectabilis, quia unicuique exsistenti in potentia, in quantum huiusmodi, inest appetitus sui actus, et in ejus consecutione delectatur si sit sentiens aut cognoscens. j^o — Hæc ille. — Item, q. 28, art. 1 : <Cum, inquit, sit duplex amor, scilicet concupiscentia? et amicitia?, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquid amat aliquis quasi concupiscens (x) illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter, cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi; et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse; et Augustinus dicit, 4. *Confessionum* (cap. G) : *Bene quidem dixit de amico suo dimidium animas sute.* » — Idem ponit ibidem, in responsione ad 3eM, ostendendo quomodo unitas vel unio est causa amoris, et est amor essentialiter, cl est effectus amoris. — Idem ponit, 2* 2", q. 23, art. 6, ad 3TM, ubi dicit « quod idem bonum est objectum charitatis cl spei ; sed charités importat unionem ad illud lionum, spes autem distantiam quamdam ab eu; et inde est quod charités non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes ; quod enim jam unum est non habet rationem ardui >. — Hæc ille.

Ista est determinatio Philosophi, 8. el 9. *Ethicorum*, *muhiscAfdMs*. Unde, 8. *Ethicorum*, cap. 11, ostendit quomodo non esi proprie amicitia ad inanimata, neque ad bruti, neque ad servos in quantum servi, propter defectum unitatis el communicationis inter hominem el talia. Dicit enim sic : *Amicilm autem non est ad inanimata, eed neque ad equum, vel bovem, neque ad servum, secundum quod servut; nihil enim commune est; scitus enim animatum organum; organum autem inanimatus tervus, secundum quod quidem igitur servus, non est amicitia ad ipsum ; sed secundum quod homo; videtur enim quoddam esse justum omni homini ad omnem hominem potentem communicare lege et compositione, ct utique amicitia secundum quod homo.* Similiter, cap. 12, ostendit quomodo parentum ad filios etecontra, et fratrum ad invicem est fortis amicitia propter vehementem unitatem, quæ est quædam identitas; dicit enim sic : *Parentes quidem filios diligunt ut seipsos; qui*

enim ex seipsis, velut alteri ipsi separati (x); filii autem parentes, ut ab illis nati, fratres autem ad invicem, ex eisdem nati; ad illa enfin identitas ad invicem idem facit ; propter quod aiunt idem sanguinem, et radicem, et talia; sunt autem idem etiam et in divisis (6). Similiter, capitulo eodem, ostendit quomodo conjuges dum proliicant se invicem diligunt propter filium qui est commune bonum utriusque. Econtra vero de sterilibus. *Conjunctio*, inquit, *filii videntur esse, propter quod et citius* (y) *steriles dissolvuntur; filii enim commune bonum ambobus; continet autem commune*, scilicet amicitiam. Similiter, libro 9, cap. 8, ostendit quomodo virtuosus est magis amator sui propter vehementem unitatem ejusdem ad seipsum, scilicet quia bonum vult secundum utramque partem sui. Et idem ponit, capitulo septimo.

Ex quibus omnibus patet quod amicitia profluit ex duobus in quantum conveniunt vel sunt unum in aliquo, ut prius dicebatur. Cirm quo tamen stat quod ejusdem ad seipsum non est proprie amicitia, ut ponit sanctus Thomas, 2. 2*, q. 25, ad 4tm : α *Amicitia, inquit, proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid majus amicitia. Quia amicitia unionem quamdam importat ; dicit enim Dionysius (de Divinis Nominibus, cap. 4) quod amor est virtus unitiva. Unicuique autem ad seipsum est unitas, quæ est polior unione ad alium (o). Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum est forma el radix amicitiae; in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nos ipsos; dicitur enim, 9. *Ethicorum* (cap. 4), quod amabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex his quæ sunt ad seipsum; sicut et de principiis non habetur scientia, sed aliquid majus, scilicet intellectus.* * — Hæc ille. — Et loquitur de clariates sub communi ratione amicitiae ; non autem ut charitas esi; quia talis habetur ad seipsum quasi ad rem pertinentem ad Deum quem principaliter diligit. Hoc idem ponit Aristoteles, 9. *Ethicorum*. cap. 4, ubi sic dicit : *Ad seipsum autem utrum est vel non est amicitia, relinquatur in prxsenti; videbitur autem utique sic esse amicitia secundum quod est duo vel plura.* Ubi commentator Euslralius dicit : Videbitur autem utique ad seipsum esse amicitia, non secundum quod unus est amans seipsum, sed secundum quod duo. Et dicit duo, rationale nostrum, quod sumus principaliter et proprie, et irrationale; humana enim species, et principaliter homo, ratiocinativa est pars animæ, el non irrationalis (e). Cum igitur hæc non contendunt nec differunt sed sequun-

(«) eparati. — irwparali Pr.

€) ftham rt i/h diviti». — e><ntiuliter indivitim Pr.

(y) citiuj, — Oin. Pr

(j) unione art alium. — unitione Pr.

(t) irrationali*. — rationalis Pr.

lur («) motionibus intellectus et voluntatis (6), rationale (γ) et irrationale unum sunt consonantia. Substantia enim et natura, duo existunt. Neque est ad seipsum amicitia. Secundum quod duo est talis. Vel secundum plura duobus. Est autem tale, quod dicit potentia. Si quidem dividas in duo animam, el ratiocinativum et irrationale, secundum quod duo erit amicitia ejusdem ad seipsum. Si autem non in duo sed in tria, rationem, et iram et concupiscentiam, non secundum quod duo, sed vel plura duobus, hoc est, sed vel tria, erit ad seipsum amicitia. Si enim erit duo, est rationale et irrationale. Sed tamen amicitia tunc est ad seipsum, cum hæc unum sunt. — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet quod chantas et amicitia naturalis profluit a duobus in quantum sunt unum in aliquo, si ly in quantum replicet principium quo, sed profluit a duobus ut duo sunt, si ly in quantum replicet principium quod, sive conditionem suppositi agentis.

Ad tertium patet per idem ; quia solum concludit quod talis amor requirit in principio quod pluralitatem, non autem in principio quo.

Ad quartum per idem. Nam, licet talis amor sit ad duos dilectos, scilicet Patrem et Filium, objective, non tamen ad duo objecta formalia, vel propter duas diligibiles, sed propter eandem quæ est Dei bonitas immensa.

Ad quintum dicitur ut prius : quod mutuitas sic requiritur ad amicitiam, non quasi sit principalis causa ejus, sed quodammodo conditio concomitans principium quo in principio quod.

III. Ad argumenta Scoti. — Ad primum Scoti dicitur primo, quod Pater in nullo priori extra intellectum præcedit Filium ; immo non est verum sine quocumque intellectu ponere talia signa (3). Dicitur secundo, quod concesso quod Pater a se halæat principium sufficiens spirandi, ita quod per Filium nec ipse habeat illud principium spirandi, nec perfectius habeat illud propter Filium quem producit, tamen nunquam a Patre procederet Spiritus Sanctus, nisi præsupposita alia persona procedente a Patre, scilicet Verbo, a quo et Patre Spiritus Sanctus procedit. Non ergo Filius est ratio Patri suo producendi Spiritum Sanctum, nec ratio spirandi amorem; sed est Spiritui Sancto (t) ratio procedendi a Patre; quia nec persona Filii, nec ejus processio dat Patri principium spirandi, nec modum et habendi principium, sed dat Spiritui Sancto quod

sit nexusel amicitia et concordia utriusque; quod non haberet si a solo Patre procederet. Sicut unus amicus non dat coamico virtutem diligendi aut amorem producendi ; sed tamen, nisi amicus halaret reamantem, amor procedens ab eo non haberet rationem amicitiae, nec concordiae. Verumtamen, in proposito, non solum Spiritus Sanctus habet a Filio quod procedat a Patre, ut amicitia vel nexus, immo quod procedat a Patre, ut dictum est ; quia Spiritus Sanctus eadem proprietate est Spiritus, et donum, et communio, ac nexus.

Ad secundum dico quod non arguit contra sanctum Thomam, sed contra Henricum ; quia sanctus Thomas non diceret quin Pater habeat principium sufficiens spirandi a se, sed dicit quod pratio Spiritus Sancti requirit unam conditionem in principio quod producit, quæ non esset si Filius non esset, scilicet mutuitas, sicut dictum est de amicitia. Illa autem conditio non est de intrinseca ratione principii spirativi, ut quo; sed est conditio producentis per illud principium. Nec sequitur, si posito Filio Pater habet illam conditionem et non aliter, quod Pater habeat aliquid a Filio effective; sed solum sequitur quod Filius sit illud sine quo Pater non haberet hujusmodi conditionem; sicut Pater non haberet paternitatem, si per impossibile non esset Filius, quia, dempta filiatione, demitur paternitas, et ideo Pater non esset Pater; non tamen sequitur quod Filius sit aliquo modo causa vel principium Patris aut alicujus quod sit in Patre formaliter, sed solum quod Filius est illud sine quo non haberet Pater talem relationem. Sic in proposito, sine Filio Pater non haberet amoris mutuitatem cum aliquo sibi dilecto cum quo spiraret talem amorem.

Ad tertium dicitur quod concordia vel mutuitas non est de ratione principii quo Pater et Filius spirant, ut sæpe dictum est; est tamen conditio sine qua non spirarent talem amorem. Et licet concordia, prout dicit relationem, sit in divinis respectus rationis, non tamen sequitur quod respectus rationis aliquid faciat ad productionem Spiritus Sancti. Non tamen est inconveniens quod sit illud sine quo non etc.; non ratione sui, sed ratione suorum extremorum, vel fundamenti. Sicut si Pater in divinis non esset idem sibi et cognitivus sui, non gigneret Verbum ; et tamen relatio quam dicit identitas et illa quam dicit cognitivus, sunt in divinis relationes rationis, ut patet. Similiter, Pater et Filius, nisi essent volitivi et diligibiles, non producerent Spiritum Sanctum.

Ad quartum dicitur quod argumentum concludit quod in Patre solo, id est, per se accepto, est sufficienter principium producendi Spiritum Sanctum, sed non probat quod ipso solo posito et nullo alio sint posita omnia sine quibus non producitur Spiritus Sanctus; talis enim mutuitas nullo modo est causa nec principium Spiritus Sancti, sed est conditio sine qua non procederet Spiritus Sanctus a Patre aut Filio.

(a) *sequuntur*, — *sequantur* Pr.

(C) *voluntatis*. — *voluntatibus* Pr.

(γ) *rationale el* — Om. Pr.

(i) immo noli *esi* verum ttrie quocumque intellectu ponere talia signa. — immo est verum tne quocumque vero intellectu ponere talia signa Pr.

(e) Spiritui Sancto. — Spiritus Sanctus Pr.

Ad quintum negatur minor. Voluntas enim ut in Patre, est sufficienter productiva et potens habere terminum, sic quod non requiritur aliud principium per quod compleatur ejus productivitas; sed bene requiritur quod suppositum producat per illam habeat aliam conditionem, non Unquam per quam, sed Unquam sine qua non produceret. Illam autem non habet nisi posito alio supposito (a) producente per eandem voluntatem, scilicet posito Verbo.

Ad sextum negatur minor Unquam erronea. Omnis enim amor quo Pater diligit Filium est perfectissimus. Nec valet probatio. Dico enim quod amor ille mutuus Patris ad Filium ut Filius est, terminatur ad divinam essentiam et ad relationem, vel personam; sed ad essentiam, ut ad rationem diligibili Utis, ad relationem autem, ut ad dilectum in quo talis ratio summi boni et infiniti diligibilis per identitatem realem reperitur. Nullus enim amor terminari potest ad relationem, nisi in quantum inducit rationem Iwm. In divinis autem non «1 nisi unica bonitas. Ideo nec nisi unica ratio diligibili Utis. Ac per hoc non est ibi nisi unica dilectio; sola enim ratio formalis objecti quæ dat actui speciem, variat rationem formalem actus; sicut visione ejusdem speciei videntur omnia alba, licet unum sit nix, aliud lana.

Ad septimum negatur principiis consequentia.

El ad primam probationem, dico quod licet probel contra Henricum ponentem quod in Deo est duplex intellectio, una quasi confusa quæ est ratio producendi cognitionem distinctam et expressam quam dicit Verbum, et confonniter ponit duplicem amorem, quorum unus est ratio producendi alium qui dicitur zelus et Spiritus, tamen nihil probat contra sanctum Thomam. Non enim sanctus Thomas ponit quod actualis intellectio sit ratio producendi Verbum quasi principium ejus elicilivum, sed potius intendit quod actualis intellectio est productio Verbi; et similiter non vult quod actualis dilectio sit ratio vel principium elicilivum Spiritus, sed pius dicit quod est ejus elicilio. Sicut enim Verbum est terminus actualis intellectionis, ita Spiritus Sanctus est terminus actualis dilectionis. Non ergo habetur in divinis duplex principium spiritalivum, scilicet esse, ut actus primus, et essentia sub actu secundo, scilicet volibile; et ita nec duplex Spiritus Sanctus. Quapropter sicut consequentia, ita probatio consequentiae nulla fuit. — Ad confirmationem dico quod nos non dicimus quod actus voluntatis sit productivum Spiritus vel amoris spiritali naturaliter aut libere; sed potius quod est ejus productio. Productivum enim talis Spiritus est voluntas cum objecto sibi prasente per intellectum. Verumtamen argumentum radicem innuit erroneam, scilicet quod Spiritus Sanctus producat libere, sic quod in potestate producentis sit

producere et non producere; ideo argumentum ex parte libertatis hujusmodi nihil valet. Ad secundam confirmationem patet per predicta, quia non procedit nisi contra Henricum.

Ad secundam principalem probationem consequentiae, dicitur quod omnis prioritas et posterioritas realis vel ex natura rei ante actum intellectus, inter essentiam et relationes, neganda est in divinis, vel quod unum prius ametur aut intelligatur quam aliud tali prioritale. Sed si ibidem sit aliqua prioritas, illa est secundum nostrum modum concipiendi talia, quam non requirit natura rei ut in se est. Dico secundo, quod concessa ibidem prioritale quæ concedi potest, adhuc non habetur quod ibi sint duo amores spiritali, aut duo Spiritus procedentes; quia cum relatio cum pnescindit ab essentia divina nullam habeat propriam entitatem aut bonitatem, consequenter nec diligibilitatem; unde non se habet ad essentiam ut ad diligibile, sed ut diligibile ad diligibilitatem suam. Dato ergo per impossibile quod prius diligeretur essentia quam relatio vel persona, non tamen alio actu diligi posset. Nec alius Spiritus procederet dilectione qua diligitur essentia, et dilectione qua diligitur persona vel relatio; quia actus manet idem, manente eadem formali ratione objecti; manente autem actu eodem, manet idem terminus per actum productus. Dico tertio, quod dato per impossibile quod Pater et Filius diligerent essentiam suam non diligendo seipsos aut relationes, illo amore nunquam procelleret Spiritus habens rationem caritatis vel amicitiae, ut dictum est; quia ibi nulla erit reamatio; unde illa hypothesis infert contradictoria, scilicet quod procelleret idem Spiritus secundum rem, et alius secundum rem. — Ad confirmationem dico quoti sicut principium spiritalivum includit bonitatem principaliter, et secundario relationem communem Patri et Filio, ita objectum illius actus dilectionis quo Spiritus Sanctus producit, habet principaliter pro objecto essentiam, sed secundario supposita. Unde ex hoc quod est dilectio essentiae, terminatur ad Spiritum amoris; ex hoc autem quod est dilectio mutua personarum, habet quod sit Spiritus amoris, qui est caritas, et amicitia, et nexus. Unde tertia persona, secundum modum nostrum intelligendi, prius est Spiritus amoris quam sit Spiritus amoris amicitiae, vel quam sit nexus.

Ad argumentum in pede quaestionis factum, respondet sanctus Doctor, 1. p., q. 36, art. 4, ad 2^{am}, dicens quod « cum dicitur: Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, designatur una proprietas quæ est forma significata per nomen. Nec tamen sequitur quod propter plures proprietates Pater possit dici plura principia; quia implicaretur pluralitas suppositorum. » — Hæc ille. — Et si dicatur quod tunc regula illa de nominibus substantivis, quæ dicit quod talia plurificantur ad plurificationem formae significata, videretur esse falsa; dico

quod non est falsa, imino est vera, bene intellecta; sed oportet quod intelligatur de reali pluralitate forms, ita quod forma realiter plurificetur in duas res. Sed sic non est in proposito. Nam, licet principium significet proprietatem et Pater habeat duas proprietates, non tamen ille sunt duæ res in Patre, sed una res; sunt tamen duæ relationes reales. Et ideo non oportet quod Pater sit duo principia. Et si dicatur quod saltem debet dici duo principia secundum rationem, cum forma importata per ly principium plurificetur secundum rationem, negatur consequentia; nam Pater non principiat in esse rationis, sed ut est in actu realis existentiae. Si tamen deberet concedi quod illud principium est duo secundum rationem, non tamen duo principia secundum rationem; forte sic dicerent multi.

Et hoc sit pro isto argumento.

Utrum autem ista consequentia valeat : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti; ergo Pater et Filius sunt unum principium quod est Pater vel sunt unum principium quod non est Pater, quære sanctum Thomam in *prima parte*, ibidem (q. 36, ad 4um). Item, pro quo supponit subjectum hujus : unum principium Spiritus Sancti est Pater et Filius, vel praedicatum hujus : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, vide ibidem (ad 4um, ad 5UW, ad Gam). Dicit enim quoti non pro una notione nec pro una essentia nec pro una persona, sed pro duabus personis simul; el habet confusam suppositionem el non determinatam. Sed si dicatur : quid est illud confundens praedicatum secundæ? dico quod ly et, sicut in hac propositione : hic et Romæ venditur piper. Sed de subjecto hujus, scilicet : unum principium Spiritus Sancti est Pater el Filius, dubium videtur a quo confundatur, nisi per terminum sequentem, et quod talia sunt subjecta qualia permittunt praedicata; vel si ista logica non placet, quiere aliam, quia ego tempus non habeo speculandi, ad alia properans.

Contra solutionem argumenti facti in pede quæstionis, arguit sic Gregorius (1. *Sentent.*, dîst. 12, T. 1)■

Primo, Quia, de virtute sermonis, principium in prædicta (a) non potest stare confuse, cum nullum signum universale vel syncategorema præcedat confundens ipsum. Et ideo si propositio illa est vera, quia praedicatum stat confuse, cum hoc non sit de virtute sermonis, sequitur quod ipsa non sit propria, nec de virtute sermonis concedenda.

Secundo. Quia si principium stat confuse et non determinate, cum constet quod, non stet confuse el distributive, sequitur quod supponit confuse tantum; el per consequens sub ipso contingit descendere ad singularia per propositionem de disjuncto praedicato, nulla mutatione facta ex parte subjecti. Sequitur

eryo : Pater et Filius sunt principium Spiritus Sancti; ergo Pater et Filius sunt hoc principium vel hoc principium, demonstrando primo unam personam, deinde aliam, pro quibus dicitur principium supponere confuse. Sed istud consequens est falsum, cum ejus oppositum sit verum, scilicet : Pater et Filius non sunt hoc principium nec sunt hoc principium; sicut verum est quod Pater et Filius non sunt hæc persona Patris nec sunt hæc persona Filii.

Tertio. Si principium supponit pro duabus personis simul, ergo hæc erit magis vel nun minus propria et concedenda : Pater el Filius sunt pnnipia; sicut dicitur quod Pater et Filius sunt personæ. — Confirmatur. Quia terminus in plurali numero magis proprie supponit pro pluribus singularibus conjunctim, quam in numero singulari.

Item, secundum hoc, principium non supponeret confuse tantum, ut dicis, sed determinate, sicut in ista : Socrates et Plato sunt homines, praedicatum supponit determinate, non olistante quod supponat pro pluribus simul, scilicet pro Socrate et Platone. Et utrumque probatur : quia sub praedicato contingit descendere per disjunctivam, quæ utique vera erit, et sua contradictoria falsa.

Ad primum istorum dicitur quod in ista propositione: Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, principium stat confuse et confunditur, ut dictum est in solutione illius argumenti facti in pede quaestionis, per hoc syncategorema *et*. Ad replicam qupo fit de ista, unum principium Spiritus Sancti est Pater et Filius, dicitur similiter, secundum sanctum Thomam, quod stat confuse. El ideo dico finaliter <quod tales termini communes de sua naturali significatione stant confuse et non determinate pro hoc vel illo supposito. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, (list. 1, q. 2, art. 4, ad 6*, dicit quod < si Pater et Filius et Spiritus Sanctus eamdem numero naturam assumerent, dicerentur unus homo, sicut propter unam naturam divinam dicuntur unus Deus. Et sicut dicitur tota Trinitas unus solus venis Deus, ila poscet dici : iste solus homo est Pater, Filius, et Spiritus Sanctus; el iste terminus, homo, supponeret rem naturæ humanæ sine distinctione trium personarum, sicut iste terminus, Deus, in prædictis locutionibus supponit rem naturæ divinæ indistincte. Et hæc est suppositio sua naturalis, el quasi termini communis respectu trium Personarum; suppositio autem qua supponit pro Patre vel Filio est sibi accidentaliter el quasi termini discreti. > — Hæc ille. — Ita, in proposito, dico quod in ista : unum principium Spiritus Sancti est Pater et Filius, ly unum principium supponit confuse el indistincte rem naturæ divinæ (a); et ista est sua naturalis suppositio; nec oportet quaerere confusivum ejus; sed potius per quid trahatur ad standum determinate

(a) *prædicta*. — *praedicato* Pr.

(a) *divinæ*. — *humanæ* Pr

pro hoc vel illo ejus supposito distincto; hoc enim fit per signum universale vel particulare, vel aliquid hujusmodi.

Ad tecundum dicilur quod sub pndicato hujus propositionis : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, non contingit descendere per disjunctivam, sic : ergo, Pater el Filius sunt hoc principium, vel Pateret Filius sunt hoc principium. Immo est fallada ibi figura? dictionis, ut ostendit sanctus Thomas. 1. p., q. 36, ari. 4, ad 4UW, ubi sic dicit : « Hoc quod dico : Pater et Filius sunt unum principium (a) quod est Pater aut unum principium quod non est Pater, non sunt contradictorie opposita ; unde non est necesse alterum illorum dare. Cum enim dicimus : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, hoc quod dico, principium, non habet suppositionem determinatam, sed confusam, pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figura dictionis, a confusa suppositione ad determinatam, » — Hæc ille. — Ibidem etiam, ad 5'., dicit sic : < Hæc est vera : unum principium Spiritus Sancti est Pateret Filius, quia hoc quod dico, principium, non supponit pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus. » — Hæc ille. — Sic patet igitur quod non sequitur : Pater et Filius sunt unum principium Spirilus Sancti ; ergo sunt hoc principium vel sunt hoc principium. Secundo dico quod bene sequitur : Pater el Filius sunt unum principium Spiritus Sancti; ergo sunt hoc principium, vel hoc principium, demonstrando, per primum hoc, unam personam, et per secundum hoc, aliam. Nec consequens illud est falsum; sed verum ; el est propositio de disjuncto extremo. Et cum probatur falsitas consequentis, quia nec Pater el Filius sunt hæc persona, demonstrando Pairem, nec Pater et Filius sunt hæc persona, demonstrando Filium, igitur nec illud consequens est verum ; dico quod consequentia non valet. Nam ex tali antecedente quod est propositio copulativa, bene prolmitur quoti consequens est falsum, si esset disjunctiva; non autem si sit de disjuncto et extremo. Unde ista consequentia non valet : nec Parisiis et Kunue venditur iste piper, nec Parisiis et Homæ venditur ille piper, ergo falsum est quod Parisiuset Romæ venditur iste, vel ille. Unde Socrates el Plato sunt Socrates vel Plato; non tamen conceditur quod Socrates et Plato sunt Socrates, nec quod Socrates el Plato sunt Plato.

Ad tertium negatur consequentia. Quia, licet hoc quod dico, principium, supponat pro duabus personis, non tamen pro duobus principiis; quia nomen substantivum non prodicatur in plurali, nisi pluri(Icetur forma significati per ipsum, licet supponat pro nullis; sicut plet de hoc nomine, Deus : licet supponat pro inultis, tamen non dicitur nec

conceditur quod plura supposita sint pluree Dii. Probatio nutem de hoc nomine, persona, nihil valet; quia forma quam significat plurificatur in divinis, scilicet personalitas el relatio subsistens. — Ad confirmationem dicitur, eodem modo, quod illa? maxima.* non tenent, ubi nomen significat formam quæ non plurificatur licet sil in multis suppositis, sicut est in divinis do hoc nomine, Deus, et multis aliis absolutis, el de hoc nomine, principium, in proposito. Unde sanctus Thomas, ubi supra (1. p., q. 36, art. 4), ad 2." : « Cum, inquit, dicitur, Pater el Filius sunt unum principium Spirilus Sancti, designatur una proprietas quæ est forma significata per nomen, »

Ad ullimum dicitur quod in illa propositione : Pater el Filius sunt principia Spiritus Sancti, prædicatum non supponeret determinate pro pluribus suppositis habentibus unam formam significatam per nomen, sed pro pluribus suppositis habentibus nullas formas significatas per nomen illud. Esset enim sensus quod illa notio quæ dicitur spiratio activa, pluriPicaretur in Patre et Filio ; quod est absurdum : quia tunc nullo modo essent unus spirator, nec unum principium Spiritus Sancti.

Et hæc sufficient.

DISTINCTIO XIII

QUÆSTIO 1.

UTRUM GENERATIO, ET PROCESSIO SPIRITUS SANCTI SINT PROCESSIONES ALTERIUS RATIONIS

incA tertiam decimam distinctionem quæritur : Utrum generatio, el processio Spiritus Sancti sint processiones alterius rationis.

Et arguitur quod non. Proprietates constitutiva? Filii el Spirilus Sancti non sunt alterius rationis; ergo nec eorum processiones. Tenet consequentia ; quia islæel illæ idem realitersunt. Antecedens patet; quia tunc Filius et Spirilus Sanctus essent diversarum rationum, el sic, alterius speciei.

Iterum arguitur sic. Istic productiones terminantur ad'idem formaliter; ergo non sunt alterius rationis. Tenet consequentia ; quia productiones sunt alterius rationis propter terminos alterius rationis, et dicuntur ejusdem rationis propter terminos ejusdem rationis. Sed antecedens palet ; quia terminus nativitatis Filii et processions Spirilus Sancti est de essentia divina.

(st principium. — Om. Pr.

In ista qnæstiôno erunt duo articuli. In primo

videbitur quomodo et quid distinguuntur nati-
vitas Filii et processio. In secundo, penes quid et
quomodo distinguantur generatio et spiratio active
simpliciter.

ARTICULUS I.

QUOMODO ET PENES QUID DISTINGUUNTUR
NATIVITAS FILII ET PROCESSIO

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum sic

Prima conclusio: quod illæ processiones, pas-
sive simpliciter, non distinguuntur se ipsis forma-
liter.

Istam conclusionem probat sic sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 2 : « Unumquodque distinguitur ab alio secundum speciem, juxta illud a quo speciem habet; et secundum numerum, per illud a quo individuatur. Differentia autem inter processiones divinas oportet quod sit non solum sicut ea quæ differunt numero simpliciter, sed sicut ea quæ differunt specie, cum una sit generatio, alia vero non. Relinquitur ergo quod processiones divinæ distinguantur per illud a quo speciem habent. Nulla autem processio, nec operatio, nec motus habet speciem a se, sed sortitur speciem a termino, vel principio. Unde nihil est dictum, quod processiones aliquæ distinguantur seipsis; sed oportet quod distinguantur penes terminos, vel principia, » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, arguit sic pro ista conclusione : « Generatio, inquit, et processio nullam habent oppositionem ad invicem. Omnis autem formalis distinctio est secundum aliquam oppositionem. — Et præterea, processio et generatio significantur per modum operationum. Hoc autem non convenit, ut per operationes vel motus distinguantur operantia vel operata; sed magis e contrario quia actiones differunt specie secundum formas agentium, ut calefacere et infrigidare, et motus secundum terminos. » — Hæc ille.

Item, 1^a 2^a, q. 18, art. 2, dicit : « Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. » Idem dicit ad tertium, ibidem. Item, articulo quinto, et art. 6, 7, 9 et 10, in quo sic dicitur : « Species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, et species actuum ex objectis. » Idem ponit *de Malo*, q. 2, per totum. Item, 1^a 2^a, q. 1, art. 3, sic dicit : « Unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam. Unde ea quæ sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus juxta proprias formas. Et lux: etiam est considerandum in propriis modis. Cum enim

motus quodammodo distinguantur secundum actionem et passionem, utrumque eorum ab actu speciem sortitur : actio quidem, ab actu qui est principium agendi ; passio vero, ab actu qui est terminus motus; unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quædam a calore procedens; calefactio autem passio nihil aliud est quam motus ad calorem ; diffinitio autem manifestat rationem speciei. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod processiones illæ non distinguuntur realiter penes principia.

Scilicet : secundum hoc quod una est processio per modum nature et intellectus, alia vero per modum voluntatis; natura enim, et intellectus, et voluntas videntur significare quædam operationum principia.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 10, art. 2). Ait enim sic : « Istud, inquit, non sufficit ad divinam processionum distinctionem, nisi aliud addatur. Cum enim oporteat in procedente inveniri similitudinem ejus quod est processionis principium, sicut in rebus creatis similitudinem forme generantis necesse est esse in generato, oportet quod si processiones in divinis distinguuntur per hoc quod principium unius est natura vel intellectus, alterius vero voluntas, quod in procedente secundum unam (a) processionem inveniatur tantum id (C) quod natura est vel intellectus, in altero vero id quod est voluntatis tantum; quod patet esse falsum. Nam per unam processionem, quæ est Filii a Patre, communicat Pater Filio quidquid habet : et naturam, et potentiam, et intellectum, et voluntatem, et quidquid absolute dicitur; ut sicut Verbum dicitur sapientia genita, ita posset dici natura, vel voluntas, vel sapientia genita, id est, per generationem accepta, vel magis hujusmodi juxta generationem accipiens. Unde patet quod cum omnia attributa essentialia concurrant in unam processionem Filii, quod non potest processionum differentia inveniri secundum diversas rationes attributorum, ita quod per unam processionem attendatur communicatio unius attributi, et per aliam alterius communicatio. » — Hæc ille.

Eadem probat, 1. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, sic : « Voluntas et natura, in divinis, solum ratione distinguuntur. Unde talis distinctio non potest esse ratio realis distinctionis; quia principium non est debilius principio. Et præterea, secundum hoc processio intellectus, secundum quam dicitur Verbum, esset alia a processione nature, secundum quam dicitur Filius. »

Tertia conclusio est quod hujusmodi processio-

(*) unam. — ruam Pr.

(6) id. — Om. Pr.

net dktlnguuntur secundum ordinationem originis.

Isbm conclusionem probat sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, ubi supra, sic : « Processionis terminus est habere, cum ad hoc procedat persona divina ut habeat quod accipit procedendo. Processiones autem penes terminus distinguuntur. Ergo necesse est ut, sicut habens distinguitur in divinis, ita distinguatur et procedens (x). Habens autem non distinguitur in di linis ab habente per hoc quod hic habeat hæc attributa, ille iero alia, sed per hoc quod eadem unus habet ab alio. Nam omnia quæ habet Pater, habet Filius. Sed in hoc distinguitur Filius a Patre, quod habet ea a Patre. Sic igitur unus procedens ab alio procedente distinguitur, non quia unus procedendo hæc accipiat, et alius alia ; sed quia unus illorum ab alio accipit. Quidquid igitur invenitur in processione divina quod statim in una processione potest intelligi nulla alia intellecta, unius tantum processionis (6) est. Ibi vero statim alia processio inveniri potest, ubi eadem quæ per primam processionem sunt accepta, iterum derivantur in aliam. Et sic solum ordo processionum qui attenditur secundum originem, processionem multiplicat in divinis. Unde convenienter dixerunt qui posuerunt unam processionem esse per modum naturæ et intellectus, aliam per modum voluntatis, quantum ad illud quod processio quæ est secundum naturam vel intellectum non præexigit aliam processionem, processio autem quæ est per modum voluntatis aliam processionem præexigit; nam amor alicujus rei non potest a voluntate procedere, nisi pneintelligatur processisse ab intellectu illius rei, verbum conceptum (γ); Itonum enim intellectum est objectum voluntatis. » — Hæc ille.

Eadem conclusionem ponit, 1. *Sentent.*, ubi supra, (dist. 13, q. 1, ari. 2). Ait enim sic : « In divinis non potest esse aliqua realis distinctio et pluralitas, nisi secundum relationem originis; et ideo secundum hoc oportet nos investigare pluralitatem processionum el procedentium. Dico igitur, secundum hoc, quod est in divinis aliqua processio secundum quam una persona procedit ab una. Et hæc est processio generationis, secundum quam Filius est a Patre (o). Et ideo dicitur esse per modum naturæ vel intellectus; procedit enim ut Filius et ut Verbum, quia in utroque modo istarum processionum, scilicet naturæ et intellectus, est processio unius ab uno. Item in divinis est aliqua processio, quæ est simul a duobus, scilicet ab eo qui procedit et ab eo a quo procedit. Et hæc distinguitur a prima secundum onginem; quia illa secunda processio est a pro-

cedente secundum processionem prædictam, quæ est per modum naturæ. Et inde est quod illa processio dicitur esse per modum voluntatis; quia per consensum a duobus volentibus potest unus amor procedere. Et secundum istos diversos modos originis producuntur plures personæ relatione originis distinct®, scilicet Filius, qui est a Patre; el Spiritus Sanctus, qui est ab utroque. Unde conceditur quod nisi Spiritus Sanctus essei a Filio, non esset assignare realem distinctionem inter Filium et Spiritum Sanctum. » — Hæc ille in forma.

Eadem conclusionem ponit, I. p., q. 27, ari. 4, ad 1«., ubi ait : « Quidquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde, ex parte hujus unitatis, non potest accipi propria ratio hujus processionis vel illius, secundum quam una distinguitur ab alia; sed oportet quod propria (a) ratio hujus processionis vel illius accipiatur secundum ordinem unius processionis ad aliam. Hujusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus. Unde secundum horum propriam rationem, sortitur in divinis utraque processio nomen quod imponitur (o) ad propriam rationem rei significandam, d — Hæc ille.

Item, art. 3, ad 3am, dicit : « Licet in Deo non sit aliud voluntas el intellectus, tamen de ratione intellectus el voluntatis est quod processionem quæ sunt secundum actionem ulriusque, se habeant secundum quemdam ordinem. Non enim est processio Amoris nisi in ordine ad processionem Verbi ; nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu pneconceptum. Sicut igitur attenditur quidam oido Verbi ad illud a quo procedit, licet in divinis sil eadem substantia intellectus el conceptio intellectus; ila, licet in Deo sit idem (γ) voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedit nisi a conceptione intellectus, ideo habet ordinis distinctionem processio Amoris a processione Verbi in divinis. * — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

§ I. — Contra primam conclusionem

I, Argumenta Aureoli. — Sed contra primam conclusionem arguitur secundum Aureolum (I. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2) multipliciter. Et primo in generali, quod actiones et passionem seipsis formaliter distinguantur.

Primo sic. Philosophus dicit in *Praedicamentis* (cap. 4) quod *diversorum generum et non subalternatim positorum, diversæ sunt species et differentix*. Et i. *Posteriorum* (t. c. 10), ait quod præ-

(2) *procedent.* — *proctuut* Pr.

(<) *proceMWjnti.* — *procetno* Pr.

(γ) *t^rbuni conceptum.* — «*juod ett verum conceptum* Pr.

(<) a *l'aire.* — Om Pr.

() *propria.* — *prima* Pr.

() *imponitur.* — *xmportatur* Pr

(γ) *idem.* — Om. Pr.

dicamentorum coordinationes sunt impermixtæ. Et 7. *Metaphysicæ* (t. c. 43), dicit quod differentiae dividentes genus debent esse essentielles et per se pertinentes ad rationem generis, sicut bipeditas per se pertinet ad pedalitatem, non autem per accidens, sicut alatum per accidens respicit pedes habens. Sed si actio et passio non habeat per se genera et species et differentias, nullum istorum salvatur. Nec enim diversorum generum erunt diversæ species et differentiae, nec prædicamentales coordinationes erunt impermixte, nec differentia? erunt perse pertinentes ad rationem generis, si prædicamenta huiusmodi non habuerint seipsas formaliter differentias distinctivas (a) quibus sint alterius rationis, sed omnis alteritas sit ex terminis. Ergo impossibile est illud poni.

Secundo sic ad idem. Cui competit quod majus est, latest competere illud quod minus est. Sed alteritas rationis, quam habent conceptus generalissimi, est maxima diversitas; conceptus enim generalissimi sunt primo intellecta, et primo diversa, et primæ imagines (β) rerum omnino alterius naturæ, nullam habentes communem naturam, ut dicit Commentator, expresse, 3. *Metaphysics*., commento 10; et 8, commento 16. Ergo, cum actio et passio seipsas formaliter habeant quod sint quidam conceptus generalissimi alterius rationis, et primo diversi, nullo fortius seipsas habebunt formaliter specificas differentias constitutivas, et divisivas, quæ minorem alteritatem important.

Tertio sic. Philosophus dicit, 10. *Metaphysics*, quod differentia materialis non diversificat speciem; ideo masculinum et foemininum non variant speciem hominis. Sed prædicamentum actionis habet in se diversas species; alias non essent per se prædicamenta, si species non haberent. Ergo specifica distinctio quæ reperitur in ipsis, non est materialis; et per consequens, non est solum per fundamenta, vel per terminos, quamvis non sit nisi in ipsis.

Quarto sic. In nulla natura invenitur quod est materiale, distinctum, et proprium illi naturæ, quin reperitur illud quod est formale, ut dicit Commentator, 2. *de Anima*, commento 60. Sed conceptus generalissimus est quasi materialis et potentialis; conceptus vero differentiarum, formales sunt, et qui extrahuntur de potentia conceptus generalissimi. Ergo si in prædicamento actionis reperitur per se et proprie conceptus generalissimus, qui est materialis, multo fortius reponentur conceptus differentiarum specificarum, qui sunt actuales et formales.

Quinto. Nam inductive videtur quod licet actiones aut passionem habeant distinctos terminos vel distincta principia, nihilominus seipsas formaliter distin-

guuntur; sicut formæ alterius rationis reperiri habent in materiis alterius rationis. Hoc autem apparet; nam intellectus apprehendens et præcise sumens rationem calefactionis et albefactionis, statim apprehendit quod seipsas formaliter differunt et sunt alterius rationis.

II. Alia argumenta Aureoli. — Secundo loco arguit proprie contra illam primam conclusionem, quod generatio et spiratio passive sumpte seipsas differunt formaliter.

Et primo sic. Quandocumque aliqua seipsas sunt alterius rationis, etiam ubi habent diminutum esse et quasi intellectuale, nullo fortius seipsas distinguuntur ubi habent verum esse et reale; res quidem sic se videntur habere ad distinguere sicut se habent ad eas. Sed spiritus et verbum, dictio et spiratio in nobis seipsas formaliter distinguuntur per suas proprias rationes, in quibus tamen non habent nisi esse diminutum et intentionale ac quid fictitium; mens quidem coram se posita in esse conspicuo et formato,

et elargito posita per vim amoris et votum; et patet quod istae positiones sunt alterius rationis, poni coram se, et poni extra se; unde quilibet experitur ista esse alterius rationis. Et per consequens spirari, quod nihil est aliud quam in esse lato poni, est alterius rationis a generari, quod nihil aliud est quam poni in esse conspicuo et objective. A fortiori ergo eum in divinis non sint istae fictitiae et intentionales, sicut in nobis, immo realiter et vere, non debet mens ambigere quin suis formalibus rationibus distinguantur.

Secundo sic. Nulla res distinguitur formaliter per aliquid extrinsecum ab ea, cum omnis res per suam propriam realitatem ab omni alia re distinguatur. Sed productiva principia et termini productionis sunt extrinseca actioni et passioni. Ergo per ista non distinguitur ultimate et simpliciter aliqua actio vel passio, et consequenter nec generatio et spiratio; immo, si generatio et spiratio realiter distinguuntur, earum ultimata et formalis distinctio erit ex intimis earumdem, et non penes terminos vel principia.

Tertio sic. Nullum prius distinguitur per posterius, nec causa distinguitur per effectum. Sed dato quod in divinis essent formales termini, adhuc processiones essent priores illis. Ergo non distinguantur penes illos, nisi forte innotescerent, et arguerentur.

III. Argumenta Scoti, Bonaventurae et Warronis. — Contra eandem conclusionem arguunt Scotus, Bonaventura, et Warro (apud Aureolum, dist. 13, q. 1, art. 1), probando quod generatio et spiratio seipsas formaliter distinguantur.

Primo sic. Prima distinctiva sunt simplicissima et se totis formaliter diversa, ut patet 10. *Metaphy-*

ta) distinctivae. — distinctivae Pr.

(6) imaginem. — manent Pr.

fit® (I. c. 12). Sed generatio et spiratio, passive sumptæ, sunt constitutiva personarum Filii et Spiritus Sancti, et per consequens distinctiva. Ergo seipsos et (a) primo formaliter distinguuntur. — Confirmatur. Quia hujusmodi productiones sunt idem realiter quod relationes constitutivæ.

Secundo. Ens et unum convertuntur, et per consequens unaquæque res habet quod si una res distincta seipsa formaliter. Sed hujusmodi productiones sunt vere realiter in Deo. Ergo seipsas formaliter distinguuntur.

Tertio. Unumquodque per suam formalem rationem habet quod distinguatur ab omni eo quod non est de sua formali ratione; forma enim est distinctiva, ideo separat et distinguit. Sed generatio in divinis seipsa formaliter est generatio, et spiratio seipsa formaliter est spiratio (C). Ergo ex rationibus formalibus earum impossibile est generationem esse spirationem, etiam quocumque alio per impossibile circumscripto.

Quarto. Quod est causa distinctionis personarum videtur seipso habere distinctionem. Sed Augustinus, 5. *de Trinitate*, cap. 14, assignat rationem, quare Spiritus Sanctus et Filius distinguuntur, ex processione eorumdam, dicens quod Filius procedit nascendo, Spiritus Sanctus vero a Patre procedit *non quomodo natus, sed quomodo datus*. Et similiter, 15. *de Trinitate* (c. 17), dicit quod ex cognitione et dilectione in nobis insinuat hic quædam intelligibilis nativitas et processionis distantia, quia non hoc est cognitione conspiciere, quod appetere vel perfrui voluntate. Et ex his, ibidem, infert in nobis esse parentem et prolem et tertiam voluntatem quæ similia sunt illi summæ Trinitati quæ est in Deo. Igitur processiones ipsæ sunt rationes distinctivæ personarum, et per consequens distinguuntur seipsas.

Quinto arguit Scotus (dist. 13, q. 1). Quia illud dictum Philosophi: motus distinguuntur per terminos (γ), 5. *Physicorum* (t. c. 30), non est ad propositum. Non enim motus distinguuntur penes terminos, nisi quia forme Ruentes sunt ejusdem rationis cum termino; et idem dicitur de via, quia Rexus est ejusdem rationis cum terminis formalibus.

§ 2. — Argumenta contra secundam CONCLUSIONEM

Argumenta Henrici. — Contra secundam conclusionem arguit Henricus (apud Aureolum, dist. 13, q. 1, art. 4), probando quod generatio et spiratio distinguuntur penes formalia principia.

Primo sic. Spiratio et generatio distinguuntur in quantum una productio habet modum liberum, reli-

qua vero modum naturalem: Spiritus Sanctus enim procedit modo libero et secundum rationem libertatis, Filius autem, naturaliter. Sed hanc differentiam non habent, nisi quia spiratio est a voluntate, generatio vero ab intellectu seu memoria. Ergo hujusmodi productiones distinguuntur penes ista.

Secundo. Generatio terminatur ad Verbum; spiratio vero ad Spiritum Sanctum. Sed non plus Filius haberet rationem Verbi quam Spiritus, nisi quatenus procedit mediante intellectu, Spiritus vero non, sed mediante voluntate. Igitur.

Tertio. Generatio et spiratio distinguuntur ex hoc quod generatio, ex sua formali ratione, est productio assimilativa; spiratio vero videtur esse productio inclinativa. Sed hujusmodi assimilatio et inclinatio non potest eis competere nisi quatenus generatio est a memoria, quæ est principium assimilativum, spiratio vero a voluntate, quæ est principium inclinativum. Ergo generatio et spiratio distinguuntur penes principia quæ sunt intellectus et voluntas.

Quarto. Generatio terminatur ad cognitionem subsistentem quæ Verbum est; spiratio vero ad Amorem subsistentem qui Spiritus est. Sed constat quod hoc non esset, nisi generatio esset ab intellectu, spiratio vero a voluntate; emanat namque amor a voluntate, cognitio vero ab intellectu. Ergo istarum productionum distinctio ortum habet ab intellectu et voluntate tamquam a principiis productivis.

§ 3. — Argumenta contra tertiam CONCLUSIONEM

I. Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit Aureolus (dist. 13, q. 1, art. 2) sic, probando quod generatio et spiratio non distinguuntur simpliciter et ultimate, ex hoc quod generatio est a principio improdulo, spiratio vero a principio improdulo simul et a principio producto per actum dicendi.

Et primo arguit sic. Aut ex ista diversitate se tenente ex parte principii derelinquitur in productionibus formalis diversitas rationis, aut nulla talis diversitas derelinquitur in productionibus ipsis. Sed non potest dari secundum, quod nulla talis derelinquatur; quia; secundum hoc, non sunt productiones formaliter alterius rationis in se. Hoc autem est contra veritatem et dicta Sanctorum. Tunc enim Filius non habebit rationem Verbi magis quam Spiritus Sanctus, nec econtra. Restat ergo ut detur primum, scilicet: quod ultra illam diversitatem quæ est ex parte principii, relinquitur in ipsis productionibus intrinseca aliæ et formalis; et per consequens suis formalibus rationibus distinguuntur.

Secundo sic. Quando aliquid participat proprietatem extrinsecam alicujus et non ejus rationem intrinsecam et formalem, non dicitur esse illud principaliter et per prius; unde participans figuram

(6) *wipsa formaliter et spiratio*. — Om. Fr.
(7) *molui distinguuntur per terminos*. — Om. Pr.

hominis, ut simia vel (a) pictura, non dicitur simpliciter esse homo, sed magis secundum quid et diminute, pro eo quod caret rationalitate quæ est formalis ratio hominis. Sed in Veri» et Spiritu Sancto se habent tanquam extrinseca quod Verbum sit ab uno et Spiritus Sanctus a duobus; tanquam autem intrinseca sunt quod Verbum constituatur in esse relucenti et Spiritus Sanctus in esse procedenti. Esse namque ab uno vel duobus potest reperiri in aliis quam in Veri» vel Spiritu, et in alio quam in natura intellectuali; esse autem Verbum, et Spiritum competit soli nature intellectuali. Eryo si Verbum el Spiritus in divinis solum participant esse ab uno et esse a duobus, non participabunt nisi proprietatem extrinsecani verbi el spiritus, non intrinsecam aut formalem; et per consequens non erit in eis ratio verbi et spiritus principaliter, cujus oppositum dicit Damascenus, lib. 1 (de *Fide Orthodoxa*), el Augustinus, 15. de *Trinitate*, qui dicunt verbum nostrum esse diminutum, el Verbum Dei principaliter dici.

Tertio sic. A quo habent esse generatio el spiratio secundum suas completas rationes, ab eo]»ssunt esse in ordine ad suam completam distinctionem; constat enim quod distinctio generationis a spiratione prosequitur et consequitur earum rationes formales completas. Sed generatio et spiratio sunt secundum suas completas rationes sufficienter el perfecte a solo Patre. Æqueenim perfecte solus Pater spirat sicut simul Pater el Filius; el similiter perfecte generat. Ergo generatio et spiratio perfecte distinguuntur in ordino ad solum Patrem; el per consequens non habet* generatio quod a spiratione distinguatur propter hoc. quod spiratio est a Filio, cum spiratio etiam distinguatur a generatione (C) secundum quod est a Patre.

Quarto sic. Quod generatio distinguatur a spiratione, hoc est, secundum Augustinum, 5. de *Trinitate*, c. 14, quia est a Patre dissimiliter; est namque generatio per modum nativitatis, el spiratio per modum donationis. Et similiter Damascenus idem testatur (de *Fide Orthodoxa*), lib. I, c. 10, dicens quod Filius ex Patre est generaliter, Spiritus Sanctus autem et ipse est ex Patre, sed non generaliter, sed processionaliter. Anselmus quoque dicit, de *Processione Spiritus Sancti*, c. 3, quod *Spiritus Sanctus, qui existit de Patre procedendo, non est ille (pii est de Patre nascendo)*.

Ex quibus colligitur quod in hoc generatio el spiratio distinguuntur, in ordine ad Patrem, quia sunt a Patre dissimiliter. Sed non sunt a Patre dissimiliter ex hoc quod unum est a Patre solo, reliquum vero a Patre el Filio; illam namque habitudinem non habent in ordine ad solum Patrem. Ergo geno-

ratio el spiratio non distinguuntur, quia spiratio sit a genito. Nec valet si dicatur quod in ordine ad Patrem distinguuntur ex hoc quod sunt ab eo sub quodam ordine, est enim Verbi generatio primo, et deinde spiratio, saltem secundum nostrum modum intelligendi; — si quidem hoc non valet: tum quia tu ponis quod generatio et spiratio distinguuntur ex hoc solo quod generatio est a Patre solo, spiratio vero a Patre et Filio/, tum quia ille ordo non est in re, sed tantum secundum modum intelligendi, distinctio vero generationis et spirationis in ordine ad Patrem est secundum rem, non secundum nostrum modum intelligendi; loquimur enim hic de generatione el spiratione passiva; tum quia a Sole ordine quodam procedit radius et calor, nec tamen generatio radii dicitur dictio verbi, nec productio caloris, processio spiritus aut spiratio. Restat ergo ut generatio el spiratio, prout sunt in Patre, dissimilitudinem quamdam habeant et difformitatem, qua intrinsece distinguantur.

Quinto sic. Si de ratione spirationis est quod sit a generante et a genito per se et essentialiter, aut de ratione ejus est quod sit ab utroque copulativim, aut quod sit ab utroque divisim (a). Sed non quod sit ab utroque copulativim (6); quia tunc non perfecte CSSet a quolibet divisim, si de ratione ejus esset quod aspiceret utrumque conjunctim. Est ergo de ratione ejus esse a quolibet perfecte et complete divisim (y); et secundum hoc in ordine ad quemlibet perfecte distinguetur a generatione. Non solum ergo ab ea perfecte distinguitur in quantum est a Filio (o); immo, etiam Filio circumscripto, in quantum est a Patre.

Sexto. Illud non causal distinctionem spirationis quod accidit ipsi spirationi vel spiratori el est extra ejus rationem. Sed extra rationem Filii, in quantum spirat, est esse genitum, unde generari accidit sibi; spirator enim, in quantum spirator, non est genitus, alioquin Pater non esset spirator. El iterum, sicut Filius non eo quo genitus est Creator, sic nec eo quo genitus est spirator. Generare insuper et generari accidunt principio spirativo; unde nec Patet spirat in quantum generans, nec Filius in quantum genitus. Ergo esse a genitu non distinguit spirationem a generatione.

Septimo sic. Si ratio Spiritus et voluntaria» processionalis pro eo salvari dicitur in divinis, quia ista laperiuntur in processione voluntaria reperta in creaturis esse, videlicet a duobus, quia a verbo et a voluntate, ojrlet consimilem modum procedendi a duobus etiam hic reperiri. Sed hoc non repetitur. Amor enim vel est a voluntate elicitive, et a verbo

(i) firma vel. — *situalis* Pr.

(C) etiam. — Ad. Pr.

(a) aut quod sit ab utroque divisim. — Om. Pr.

(Λ) sed non quod sit ab utroque copulativim — sed hoc non potest dici Pr.

(y) a verbo fi usque ad i/ivirini, orn. Pr.

(j) 4 verboa generatione usque ad Filio, om. Pr.

tantum terminalive el tamquam a causa sino qua non, secundum quod aliqui volunt, vel a verbo quantum ad specificationem actus, et a voluntate quantum ad exercitium ejusdem actus, ut dicunt alii. Nullum autem istorum salvatur in divinis. Ergo processio per modum voluntatis non est in divinis propter consimilem modum essendi a duobus.

Octavo sic. Si spiratio includit in sua ratione ut sit per se ab aliquo genito, aut illud genitum habet tantum rationem producti in generali, aut rationem (alis producti in speciali, videlicet per generationem. Sed non potest poni quod primum sufficiat, quia secundum hoc caloris productio erit spiratio, cum sit a radio producto et generato a Sole. Si vero detur secundum, habetur propositum. Sicut enim in divinis est vera generatio (a) secundum propriam rationem, non quia sil ab uno solo, sic erit ibi spiratio secundum propriam et formalem rationem, non tantummodo quia sit productio a duobus.

Nono sic. Dualitas quæ ponit distinctionem in aliqua productione debet perlinere per se ad rationem principii illius productionis. Sed non est sic respectu spirationis; quia Pater el Filius non spirant in quantum duo principia, nec sicut duo spiratores, nec per duas virtutes, sed quasi omnino unum. Ergo hujusmodi dualitas nihil facit; toque enim spiratio est ab uno principio sicut generatio.

Decimo sic. Secundum sanctum Thornam, processio amoris in divinis non debet dici generatio, quia res intellecta in intellectu fit secundum suam similitudinem; quæ similitudo potest dici verbum; cujus similitudinis productio potest appellari generatio, cum omne generans generet sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundum rationem voluntatis non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid; quia voluntas ex hoc lit in actu quia habet inclinationem in rem volitam. Hæc sunt verba ejus in quæstione qua quærit: utrum processio amoris in divinis sit generatio (I. p., q. 27, art. 4). Et est sententia solutionis ejus in hoc quod productio verbi est veneratio cujusdam similitudinis; processio xero est per modum cujusdam inclinationis et motionis ac impulsionis. Sed isti modi salvari possunt in ordine ad Patrem solum; nec enim (6) ratio similitudinis consistit in esse ab uno solo, nec ratio inclinationis et motionis in esse a duobus. Non ergo penes illa generatio et spiratio distinguuntur.

Undecimo sic. Illud non inducit in productionibus diversitatem rationis, quod jiotest indifferenter competere productionibus ejusdem et alterius rationis. Sed esse ab uno et esse a duobus potest indifferenter competere productionibus ejusdem rationis et alterius; unde tractus navis potest esse ab uno solo et a

pluribus, et similiter generatio (x) ignis potest esse ab uno solo, sicut ab igne, et a duobus, sicut a ferro et lapide ex quorum collisione generalur flamina in aere. Ergo istud non potest esse ratio quod generatio et spiratio (6) sint productiones alterius et alterius rationis.

Hæc sunt argumenta ejus in forma.

II. Argumenta Scoti. — Contra eamdem conclusionem tertiam arguit Scotus (1. *Sentent.*, dist. 43, q. 1).

Primo sic. Si istæ productiones distinguuntur per hoc quod una est ab uno et alia a duobus, de per se, secundum istam viam possent poni infinitæ personæ in divinis. Posset enim poni quarta persona a tribus, et quinta a quatuor. Nec esset aliqua (y) ratio trinitatis in divinis personis, si (δ) tantum esset distinctio per unitatem suppositi agentis vel pluralitatem, el non esset distinctio per rationes producendi.

Secundo. Quia si idem sit principium formale producendi aliquid propter esse ejus (c) in hoc supposito vel in illo, non erit (ζ) principium productionis alterius rationis; quia albedo in lapide vel in equo est principium immutationis visus ejusdem rationis; ita etiam si albedo eadem esset, in duobus, ut in uno (η), esset principium immutationis (O) unius rationis. Istæ autem productiones ita distinguuntur quod non sunt ejusdem rationis. Igitur oportet istius distinctionis assignare aliam rationem quam unitatem vel dualitatem suppositorum agentium.

Tertio. Quia omnis distinctio reducitur ad aliqua primo diversa, quæ essent distincta, si per impossibile essent ab omnibus aliis separata. Igitur ista distinctio est per aliqua talia, quæ essent distincta, omnibus aliis prætermisissis per impossibile, quæ etiam seipsis sunt primo diversa. Sed talia non sunt unitas vel pluralitas suppositorum agentium, si non sit alia distinctio in principiis agendi. Igitur, etc. Circumscripito enim (i) omni alio ab unitate vel pluralitate suppositorum, non videtur quod pluralitas sit prima ratio distinguendi productiones.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum argumentorum Aureoli primo loco factorum contra

(x) a verito narb usque ad *generatio*, om. Pr.

(6) epiratio. — *productio* Pr.

(y) *aliqua*. — *alia* Pr.

(I) ei. — »*ed* Pr.

(s) *ejut*. — Om. Pr.

(ζ) *erit*. — *eit* Pr.

(η) ut in *uno*. — *et uno* Pr.

(O) immutationif. — *mutationi*» Pr.

(t) enim. — Om. Pr.

(») vera *generatio*. — *vere generare* Pr.

(6) enim. — Om. Pr.

primam conclusionem, respondetur negando minorem. Ista enim positio **nullum** praedictorum destruit. Et cum probatur quia si actiones et passionem non habent per se genera et species et differentia», sed ab aliis, puta principiis aut terminis, tunc non erit verum quod diversorum generum, etc., negatur consequentia. Licet enim calefactio habeat speciem a calore, et differentiam, proportionaliter, sicut res naturalis a sua forma, cum hoc tamen stat quod alterius speciei est calor et alterius calefactio, et alterius differenti®, et alterius generis. Illud enim quod est in genere qualitatis, potest dare speciem illi quod est de genere actionis; non tamen est ejusdem generis cum illo. Eodem modo negatur illud quod secundo inferitur, scilicet quod sequitur ex conclusione quod coordinationes praedicamentorum non essent impermixta», Hoc enim non sequitur. Quia non ponimus quod eadem sit differentia rerum diversarum coordinationum; sed quod una dat differentiam alteri, non quod sit differentia alterius; vel dat ei speciem, non quod sit species ejus; sicut forma lapidis dat ei speciem, non tamen est ejus species, sed potius **natura** resultans ex forma lapidis et ex ejus materia, quæ dicitur lapideilas; nec est proprie de genere substantiali nisi (a) reductive. Eodem modo dico quod differentia actionum pertinent ad genus actionis per se et essentialiter, licet sumantur a rebus, quæ sunt alterius generis. Unde iste arguit ac si nos poneremus quod differentia actionum esset de uno praedicamento et actio in alio praedicamento. et ita de specie et genere; quod non ponimus, ut patet per praedicta. Sciendum tamen quod non oportet differentiam per se contineri sub illo genere sub quo est species quam constituit illa differentia, ut docet Avicenna, 5. *Metaphysicæ* t. c. 6, ubi vult quod differentia hominis continetur sub animali, non quod sit de quidditate animalis, nec econtra, sed quia comitatur animal. Dictum est etiam, 8. distinctione, in quaestione : utrum Deus sit in genere, quomodo accidentium differenti® sumuntur a rebus alterius generis, scilicet ex subjecto accidentium vel ex causis aut effectibus eorum.

Ad secundum negatur minor. Sicut enim calefactio habet spectem a re alterius generis sumpta in speciali, scilicet a calore, ita ab eadem re sumpta (6) sub ratione communi, scilicet qualitatis, habet genus subalternum, scilicet alterationem vel hujusmodi, et ab eadem sumpta sub ratione generalissima vel analoga, habet genus generalissimum (γ). Sicut enim calefactio est talis speciei specialissima», quia procedit a tali principio quod est calor, ita est talis generis, scilicet actionis, quia est effluxus a tali actu in aliud, ita quod ab eadem re sumitur in ea genus et species,

prout illud principium calefactionis consideratur in speciali vel generali.

Ad tertium conceditur quod infertur, scilicet quod differentia actionum non solum est materialis sed formalis. Negatur tamen ultima consequentia, scilicet quod si differunt formaliter, ergo seipsas formaliter non per terminos vel principia. Non enim oportet quod omne quod est formaliter aliquale sit se (a) ipso tale, sed sufficit quod per formam suam, vel per illud quod tenet locum formae, ut in proposito. Unde formalis distinctio formaliter est in actionibus; sed principium illius distinctionis est extra, scilicet principium vel terminus; et talia possunt dici formae extrinsecæ ipsarum actionum vel passionum.

Ad quartum conceditur totum, scilicet quod actiones et passionem habent formaliter conceptum generis et speciei et differentiae, qui quidem conceptus sunt eis propria. Illi tamen sumuntur complete a rebus aliorum generum, sive sint conceptus generum, sive specierum.

Ad quintum dico quod intellectus non potest concipere rationem calefactionis, non concipiendo calorem qui est ejus terminus; nec albefactionem, non concipiendo albedinem. Similiter, nec propriam rationem cujuscunque actionis, nisi concipiat proprium terminum ad quem vel a quo est. Cujus ratio est, quia nihil intelligitur nisi secundum quod est actu, scilicet non intelligendo illud quod est actus rei vel se habet loco actus et formae in re illa. Unde nec compositum intelligitur nisi per actum ejus qui est forma; nec materia, nisi in habitudine ad formam; nec actio, nisi in habitudine ad formam quæ est ejus principium; nec passio, nisi in habitudine ad formam quæ est terminus; et sic de caderis. Argumentum autem supponit oppositum; et ideo non procedit.

II. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad argumenta in secundo loco facta respondetur. Et primo,

Ad primum conceditur major, sed negatur minor. Unde dicitur quod in nobis spiratio amoris et generatio verbi non distinguuntur formaliter seipsas, sicut dictum fuit, sed ex alio. Conceditur tamen quod sunt alterius rationis; sed ratio earum sumitur ex principiis vel terminis. Dicitur tamen quod aliqua falsa assumuntur in minori de illo esse apparenti et lato, sicut alias dictum fuit.

Ad secundum dicitur quod major est falsa. Quodcumque enim propria ratio alicujus sumitur ab aliquo extrinseco, non est inconueniens quod illud distinguatur ab alio per aliquid sibi extrinsecum; sicut patet de relationibus et actionibus: nam illud quod se habet quasi actuale in actione est ibi extrinsecum, res autem distinguitur per suum actum.

Ad tertium negatur major; nam motus habent

(a) nui. — Om. Pr.

(β) in ipicali. — Ad. Pr.

(γ) fjrncni/ufinirni. — tubal/eniuni Pr.

(a) te. — de Pr.

distinctionem a terminis suis. Tamen motus prae-
cedit tempore vel natura suum terminum. Unde quando
prius se habet quasi via ad illud quod se habet quasi
posterius, vel quando posterius dat speciem et ratio-
nem priori, tunc prius distingui potest per posterius,
sicut in proposito.

III. Ad argumenta Scoti. — Ad primum
Scoti contra primam conclusionem, negatur minor.
Non enim origines personarum eas constituunt, nec
distinguunt, proprie loquendo, ut alias videbitur;
sed relationes. — Nec valet confirmatio. Non enim
sequitur, si relatio distinguit, aut constituit, quod
origo distinguat proprie, vel constituat, licet sint
idem secundum rem.

Ad secundum dico quod licet quaelibet res habeat
ex sua formali ratione qua est ens et illud quod est,
quod sit una et indivisa in se, non autem quod sit
divisa ab aliis; quia, licet de ratione unius sit indi-
visio in se, non autem divisio ab aliquo. Verumta-
men dico quod sicut ratio productionis in quantum
productio sumitur a principio vel termino, ita et
ejus distinctio et unitas.

Ad tertium dicitur quod generatio non habet suam
formalem rationem ab aliquo sibi intrinseco, nec
spiratio similiter; ideo nec ejus distinctivum est sibi,
in quantum hujusmodi, intrinsecum, sed est ter-
minus ejus vel principium.

Ad quartum dicitur quod productiones non sunt
intrinseca distinctiva producentis et producti, ut alias
videbitur, quia productio passiva est via ad constitu-
tuum et distinctivum personae a persona, productio
vero activa se habet per modum egredientis a distin-
ctive. Ad auctoritates Augustini dicitur quod Augu-
stinus non intendit aliud nisi quod illi diversi modi
procedendi Filii et Spiritus Sancti arguunt eorum
distinctionem; non autem quod Filius et Spiritus
Sanctus proprie et intrinsece per hujusmodi proces-
siones distinguantur, nisi tamquam pervias ad propria
distinctiva, secundum modum loquendi sancti Thomae.

Ad quintum dico quod licet motus quoad suum
materiale sit ejusdem rationis cum termino, ut in
secundo dicitur, tamen quoad suum formale, scilicet
libertatem potentialis ad terminum actualio-
rem, recipit speciem a termino; quia habitudines
ad diversos terminos specificam distinctionem reci-
piunt ab eisdem. Et idem intelligo de actione et pas-
sione. Nam quantum ad materiale suum, in creatu-
ris sunt unius rationis cum termino, sed quoad for-
male recipiunt speciem a principio vel termino; illud
autem formale est habitudo quaedam, ut in secundo
clarius ostendetur (dist. 1, q. 2).

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Henrici. — Ad primum

Henrici contra secundam conclusionem dicitur quod
æque naturaliter producit Spiritus Sanctus sicut
Filius, ut alias diffuse dictum fuit (dist. 6). Verum-
tamen concesso quod Spiritus Sanctus producat mo-
do libertatis et Filius modo naturae, et quod illic pro-
cessionem habent praedictos modos ab intellectu et
voluntate, nunquam tamen haberetur quod nati-
vitas et processio realiter distinguerentur, sed solum
ratione; propter illam distinctionem principiorum,
quæ, cum non sit realis, non potest esse, in quan-
tum hujusmodi, ratio distinctionis realis in effectu
vel actibus elicitis, ut dicit sanctus Thomas, in pro-
batione secundae conclusionis. Et ideo in vanum
reperitur distinctio formalis; quia, cum illa sit minor
reali, numquam sufficit ad realem distinctionem
inter processiones.

Ad secundum dico quod argumentum solum con-
cludit quod generatio habet quod terminetur ad Ver-
bum et non ad Spiritum, et quod sit alterius ratio-
nis a spiratione quia est ab intellectu et spiratio a
voluntate; sed restat aliud invenire: quod inferat
realem distinctionem earum.

Ad tertium et quartum patet per idem. Solum
enim concludit quod intellectus et voluntas sunt
distinctiva (licet processiones secundum ratio-
nem, sed non quod ideo ista distinguatur realiter ab
illa, quia hæc est elicitata ab intellectu, alia a volun-
tate, sane intelligendo illam elicitationem, ut alias
visum est (dist. 7). Unde non est aliud distinctivum
hujus ab illa secundum rem, nisi quia una quodam-
modo originatur ab alia et procedit realiter ab alia,
scilicet procedendo a nativitate.

§ 3. — AD ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum
Aureoli contra tertiarii conclusionem negatur disjun-
ctiva assumpta, quoad quamlibet pariem. Non enim
ex diversitate principiorum generationis et spirationis
relinquitur ulla formalis diversitas in generatione
et spiratione; nec etiam sic in eis relinquitur formalis
diversitas quod intrinsece, hoc est, seipsis et non
per alia distinguantur. Unde, breviter, generatio et
spiratio formaliter proxime distinguuntur suis for-
malibus distinctionibus quæ sunt in eis, sed forma-
liter primo distinguuntur ex suis principiis quæ se
habent quasi fontes productionum.

Ad secundum negatur minor; unde propria ratio
spirationis est quod sit a dicente et a Verbo produ-
cto. Conceditur tamen quod propria ratio spirationis
non consistit in esse a duobus, nec propria ratio
generationis in hoc quod est esse ab uno. Non enim
quæcumque duo producentia, et quodcumque unum
producat diversificant rationem generationis et spi-
rationis; et hoc solum probat argumentum. Sed duo

producentes quorum unus est ab alio genitus, et unus producens diversificant prædictas productiones. Unde arguens videtur innuere quod nos intelligamus* quod propria ratio harum productionum solum consistit in esse ab uno et in esso a duobus; quod non dicimus; sed solum volumus quod per hoc distinguuntur. Unde fundatur in falsa imaginatione, scilicet quini distinguantur formaliter ex propriis rationibus; quod negatum fuit.

Ad tertium negatur major. Falsum enim ibi sumitur, scilicet quod generatio et spiratio ex suis propriis rationibus distinguantur, ut sæpe dictum est. Et ideo, licet Pater perfecte spiret et generet, non tamen in ordine ad solum Patrem distinguuntur generatio et spiratio.

Ad quartum negatur in principio. Unde sanctus Doctor, 1. p., q. 36, art. 2, ad 7.^o, sic ait : « Spiritus Sanctus distinguitur personaliter a Filio, quia origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est solum a Patre, Spiritus vero Sanctus a Patre et Filio; non enim aliter processiones distinguerentur, ut supra dictum est. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod si essent a solo Patre illæ origines, non possent distinguui, nec possent esse dissimiliter huiusmodi; nunc autem sunt dissimiliter a Patre, quia una ab eo solum, alia vero a Patre et Filio. Et cum dicitur quod illam habitudinem non habent in ordine ad solum Patrem, negatur; immo non in ordine ad alium, quia a nullo alio sunt ambæ illæ processiones similiter nec dissimiliter. Unde, breviter loquendo, responsio quæ datur ibidem est bona, intelligendo, per ordinem, non ordinem solius rationis, sed ordinem originis, ut ponit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 5 : « Delinquitur, inquit, quod pluralitas in divinis personis esso non potest nisi secundum ordinem originis solum, ut scilicet Filius sit a Patre, et Spiritus Sanctus a Filio. Si enim Spiritus Sanctus non esset a Filio, ex æquo respicerent Patrem. Unde, vel non essent duæ personæ, vel esset inter eos ordo perfectionis secundum Arianos, vel esset inter eos materialis divisio, quod est impossibile. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod generatio et spiratio passive sumptæ* sunt dissimiliter a Patre; quia sub quodam ordine originis qui dictus est. Nec valet prima huius responsionis impugnatio. Bene enim stat simul, quod illæ processiones distinguantur secundum ordinem originis, et quod ex hoc solo distinguantur quod una est ab uno et alia a duobus, (piorum scilicet unus est ab alio. Nec valet secunda. Non enim loquimur de ordine rationis¹ sed originis. Nec valet tertia. Non enim dicimus quod ratio spirationis solum et complete consistat in esse a duobus; nec quod ratio generationis consistat solum in esse ab uno; sed dicimus quod illæ processiones ex hoc differunt; non enim distinguuntur ex propriis rationibus, ut dictum est.

Ad quintum dicitur sicut ad tertium. Licet enim spiratio sit complete et perfecte a Patre, et complete et perfecte a Filio, non tamen in ordine ad aliquid illorum circumscripto per intellectum alio distinguitur a generatione. Iste enim semper supponit quod ex sua ratione distinguatur a generatione, quod est falsum.

Ad sextum negatur modus arguendi. Minor enim male subsumitur. Deberet enim argui : illud non causat etc.; sed desse a generatione accidit spirationi; ergo etc. Et tunc consequentia esset bona; sed (x) negaretur minor. Dico enim quod licet spiratori in quantum huiusmodi accidat esse genitum, et consimiliter accidat ei esse generantem, non tamen spiratori in quantum huiusmodi accidit quod sit genitum vel generans (€), immo omnis spirator necessario generat vel generatur, nec est spiratio nisi sit a generante et genito, scilicet a dicente et verbo ejus.

Ad septimum dico, ad maiorem, quod modus processionis Spiritus Sancti est idem in Deo et in nobis, quantum ad ea quæ sunt < p ratione spiritus. Non tamen est ibi identitas vel unitas (γ) univocationis, sed analogia cujusdam, et imperfecta* representationis processionis divina* per creatam processionem. Unde, de ratione spiritus est quod procedat a verbo; et hoc est in Deo et in nobis. Sed per quem modum procedat a verbo non variat propositum nec rationem spiritus, nisi secundum perfectum et imperfectum. Quod enim spiritus amoris procedat in nobis a intellectu quantum ad specificationem dicitur, et a voluntate quantum ad exercitium, contingit ex imperfecta activitate nostri verbi et nostra* voluntatis, quæ realiter distinguuntur, et quodlibet ex alio perficitur. In Deo autem Spiritus perfecte procedit a Verbo, et perfecte a dicente; et ideo ibi est perfectum Verbum et perfectus Spiritus. Non sic in nobis.

Ad octavum conceditur secunda pars divisionis et illud quod ulterius infertur, scilicet non ex hoc solo est in divinis spiratio, quia est ibi processio a duobus; quia nec nos oppositum dicimus, sed solum quod ex hoc spiratio differt a generatione, et non quod in hoc consistat ratio spirationis, ut sæpe (dictum est).

Ad nonum negatur minor. Pater enim et Filius spirant in quantum duo, non tamen in quantum duo principia, sed in quantum duo supposita spirantia modo alias dicto.

Ad decimum dicitur quod fundatur in falsa imaginatione, scilicet quod generatio et spiratio ex suis rationibus formalibus ut intrinsece distinguantur. Dico enim quod dato quod illæ rationes dictarum processionum in ordine ad solum Patrem, circumscripto

() aed. — ti Pr.

() i. verbo non tamen uque ad generant, om. Pr.

(l) vel ii/mti/ae, — Ad. Pr.

Filio, salvarentur, nunquam realiter distinguerentur dicta? processiones ex illis rationibus, sed solum ratione. Sed realis distinctio venit ex ordine originis quo unus est a Patre, et alius ab eo qui est a Patre; et qui est a Patre est Filius, et qui est (i) ab illo qui est a Patre est Spiritus Sanctus, licet etiam sit a Patre, ita quod sicut unus procedit a Patre mediante alio, licet etiam sit a Patre, ita (6) unus procedit a Patre mediante alio, licet etiam procedat ab eo immediate.

Ad undecimum negatur minor, loquendo perse. Nunquam enim alicui productioni per se competit quod sit a duobus, nisi productioni voluntatis; productio autem naturalis per se est ab uno principio; et quod sit a duobus, hoc accidit ei ex imperfectione agentium quæ nulla vicem suppleant unius perfecti agentis, vel saltem sunt subordinata in causando, et alterius ordinis, vel unum agit et aliud patitur, et hujusmodi. Verumtamen major potest merito negari. Nam productio quæ solum est ab uno producente, realiter differt ab ea quæ est a duobus, saltem numero; et etiam si una de per se est ab uno, et alia de per se a duobus, oportet quod differant ratione.

Etsi patet quomodo argumenta ejus non procedunt.

II. Ad argumenta Scoti. — Ad primum Scoti contra tertiam conclusionem, negatur consequentia. Quia, in divinis, licet sint duæ productiones, quarum una est ab uno et alia de sui ratione habeat quod sit a duobus, nulla tamen est ibi de cuius ratione habeat quod sit a tribus vel quatuor. Nec esse potest; quia in divinis non est productio ad intra, nisi quæ invenitur in natura intellectuali; illa autem non est nisi duplex, scilicet: una secundum intellectum, alia secundum voluntatem. Concedo tamen quod distinctio rationis illarum processuum vel productionum, non solum attenditur penes unitatem vel pluralitatem producentium. Sed dico quod distinctio realis processuum originatur ex hoc quod una est ab unico producente, alia vero a duobus. Sed rationes talium processuum suam rationem sumunt ex distinctione principiorum elicitorum; sed talis non sufficeret, nisi ad distinctionem rationis.

Ad secundum dicitur quod principia elicitiva istarum emanationum sunt alterius rationis; sed hoc non sufficeret, ut dictum est, ad realem distinctionem processuum, nisi quia distinctio talium elicitorum causat distinctionem rationis in emanationibus ad quam sequitur unam esse a procedente secundum primam, ac per hoc a prima realiter distingui. Aliud ergo est quod distinguit eas secundum rationem, et aliud (γ) quod distinguit eas in re.

(b) *aluit ab eo qui est a Patre; et qui est a Patre est Filius, et qui est a Patre est Spiritus Sanctus.* — Om. Pr.

(6) a verbo *ficui* aaque ad *itu*, om. Pr.

(γ) *Mvunduni.* — Ad. Pr.

Ad tertium dico quod realis distinctio istarum processuum reducitur ad distinctionem realem suppositorum producentium; sed (a), secundum diversas rationes, reducitur ad distinctionem attributorum; et nego quin unum et multa sint primo diversa. Ita bene, sicut diversa attributa, immo plus, similiter distinctio Patris et Filii reducitur ad distinctionem relationum constitutivarum.

Et hoc de primo articulo, etc.

ARTICULUS 11.

PENES QUID ET QUOMODO DISTINGUUNTUR
GENERATIO ET SPIRATIO ACTIVE SUMPTÆ

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum sit ista

Prima conclusio: quod generare et spirare non sunt duæ res realiter distincte in Patre.

Probatur ista conclusio, secundum sanctum Doctorem, 1. p., q. 32, art. 3: tum quia, si differrent realiter, sequitur quod persona Patris esset composita ex pluribus rebus; tum quia, cum sola oppositio relativa faciat distinctionem realem in divinis, plures proprietates unius personæ, cum non opponerentur ad invicem relative, non differrent realiter. Istæ sunt rationes ejus. Et si dicatur quod per secundam rationem probabitur quod generari et spirari non differunt realiter, quia non opponuntur relative, plus quam generare et spirare; dicitur quod instantia non valet. Nam inter processiones est ordo originis, non autem inter productiones active sumptas: quia nec generatio per se præcedit secundum ordinem originis spirationem activam, quia tunc Pater seipsum generaret; nec contra spiratio activa potest præcedere per se generationem activam, quia tunc prius esset actus voluntatis quam intellectus, quod est intelligibile. Secus est de processionibus; nam nativitas seu generatio passive sumpta præcedit secundum ordinem originis spirationem passive dictam.

Secunda conclusio est quod spirare et generare differunt ratione.

Probatur ista conclusio: tum quia generatio et spiratio sunt diverse relationes; tum quia una est communis, alia propria; tum quia alia est ratio unius, et alia est ratio alterius.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, 1. p., ubi supra (q. 32, art. 3); et 4. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 1, ubi sic ait: « In illo, inquit proprie

(a) *ted.* — Om. Pr.

aliqua multiplicantur et non sunt unum, cujus differentiis propriis distinguuntur, ut dicit Philosophus, 5. *Melaphysiao* (t. c. 20), et 4. *Physicorum* (t. c. 134). Verbi gratia : isosceles, id est, triangulus duorum æqualium laterum, et isopleuros, id est, triangulus æquilaterus, distinguuntur differentiis trianguli, et ideo non dicimus quod sint unus triangulus sed plures; non autem distinguuntur propriis differentiis figure, immo sub una figure differentia incidunt, quæ est habere tria latera, et ideo dicuntur una figura quæ est triangulus. Et ideo non potest dici quod sint plures res nisi de illis quæ per differentiam rei distinguuntur. Differentia autem rei in divinis non est nisi per oppositionem illationis; et ideo non potest dici quod sint plures res nisi secundum quod exigit illa oppositio. Unde paternitas et filio sunt duæ res; et similiter Pater et Filius. Sed paternitas et communis spiratio non sunt duæ res, quia non opponuntur relative, sed tantum duæ relationes, quia distinguuntur differentiis relationis in quantum est relatio; cum enim relatio dicatur secundum respectum ad alterum, differentia relationis erit secundum quod est ad (a) diversa; et ideo, quia paternitate Pater refertur ad Filium, et communi spiratione ad Spiritum Sanctum, communis spiratio et paternitas sunt duæ relationes; et similiter sunt duæ notiones, in quantum alia et alia ratio est innotescendi Patrem in una et in alia, a — Ille ille.

Tertia conclusio est quod licet (generatio et spiratio active sumpto* non distinguantur realiter, non tamen una predicatur de alia.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, 1. Sentent., dist. 27, ubi supra (q. 1, art. 1), ubi sic ait, ad tertium argumentum : « Sicut, inquit, attributa essentialia non sunt plures res, ita nec proprietates uni personæ convenientes, sed sunt una res quæ est illa persona. Sed tamen quia relatio manet in divinis etiam secundum communem rationem generis, manet etiam distinctio relationis in quantum est (6) relatio; et ideo potest dici quod sunt plures relationes, et una relatio (7) de alia predicatur. Non sic autem est in essentialibus, quæ non manent ibi secundum rationem communem generis. Unde non distinguuntur secundum rationem alicujus communis, cujus ratio in Deo sit, si tamen accipiat communem reale significatum nomine primæ impositionis. Si autem accipitur commune rationis significatum nomine secundæ impositionis, sic commune est omnibus quod sint attributa. Et ideo, quia dividunt unum commune rationis, secundum hoc non predicantur secundum se invicem; non enim dicimus

quod hoc attributum sit illud attributum, sed quod est aliud attributum. Sed quia (?) non dividunt unum commune reale, ideo, ratione divinæ simplicitatis, secundum quodcumque nomen primæ impositionis de se invicem predicantur, ut dicatur : hæc res est illa; vel etiam propriis nominibus, ut : sapientia est intelligentia. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod intendit talem rationem : Quæcumque sub propriis nominibus dividunt aliquod commune reale, in illo possunt dici plura, nec unum sub proprio nomine de alio predicatur. Sed generatio, et spiratio, vel hujusmodi sub propriis nominibus dividunt in divinis hoc commune reale quod est relatio. Ergo illa sunt plures relationes, nec una predicatur de alia sub proprio nomine.

Eandem conclusionem ponit, 1. p., q. 32, art. 3, ad 3^{am}, ubi ait : « Plures proprietates unius personæ, cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter; nec tamen de invicem predicantur, quia significantur ut diversæ rationes personarum; sicut etiam non dicimus quod attributum potentiæ est attributum scientiæ, licet dicamus quod potentia est sapientia. » — Hæc ille. — Et accipit rationem non pro conceptu facto per intellectum, sed pro quidditate fundante illum conceptum, id est, pro ipsa re secundum quod habet in se unde potest fundare rationem factam ab intellectu. Et intendit talem rationem : Una quidditas, sic abstracte significata, non predicatur de alia, nisi illa alia de per se intellectu ejus foret, vel per se consequatur illam. Sed generatio et spiratio significantur per modum quidditatis abstractæ. Ergo, cum una earum non sit de per se intellectu alterius, nec per se consequatur ad aliam, una non predicatur de alia. — Qui autem termini predicantur de illis proprietatibus sic abstractis, non est ad propositum discutere.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Durandi et aliorum. — Sed contra primam conclusionem adducunt Durandus (dist. 13, q. 2) et multi alii (juxta expositionem Aureoli, dist. 13, q. 1, art. 3) probantes quod spiratio activa in Patre distinguatur realiter ab activa generatione, et in Filio a generatione passiva.

Primo sic. Relationes penes terminos distinguuntur. Unde illa quibus aliquid realiter comparatur ad diversa videntur realiter differre. Sed Pater, per generare comparatur ad Filium, et per spirare ad Spiritum Sanctum, qui sunt realiter distincti. Ergo spirare et generare realiter distinguuntur.

Secundo sic. Impossibile est duas passiones distinctas realiter profluere ab eadem actione et una secundum

(») *nd.* — a Pr.

(β) *in quantum* ctt. — rt Pr.

(γ) *relatio.* — ratio Pr.

(s) *quia.* — Om. Pr.

dum rem; actiones enim videntur multiplicari secundum numerum passionum. Sed spirari et generari sunt passivæ productiones realiter distinctæ, cum constituent Spiritum Sanctum et Filium. Ergo generare et spirare realiter distinguuntur.

Tertio. Sicut se habet generare ad generari, sic spirare ad spirari; ergo, permutatim, sicut se habet spirare ad generare, sic spirari ad generari, et econtra. Sed constat quod spirari et generari realiter distinguuntur. Ergo generare et spirare realiter distinguuntur.

Quarto. Quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem. Sed generare et generari nullo modo sunt inter se realiter idem. Ergo nec generare erit idem in Patre cum spirare, nec in Filio generari erit idem cum spirare.

Quinto. Multiplicato uno correlativorum, multiplicatur et reliquum; et maxime si fiat multiplicatio secundum speciem, non solum secundum numerum. Sed generari et spirari distinguuntur realiter; et non solum secundum numerum; immo quasi secundum speciem, cum alterius sint rationis. Ergo generare et spirare, quæ sunt eorum correlativa, realiter distinguuntur.

Sexto. Si generatio et spiratio non distinguerentur realiter, non essent quatuor reales relationes in divinis; communis enim spiratio non poneret in numerum cum paternitate et filiatione. Sed hoc est contra dicta Sanctorum. Igitur.

Septimo. Relatio producentis et producti impossibile est quod sint idem; et similiter productio activa et passiva non possunt esse eadem. Sed generari est passiva productio, spirare vero activa. Ergo non sunt idem realiter.

Octavo. Illæ actiones quæ habent distinctos modos realiter et (a) extra intellectum, realiter distinguuntur. Sed ita est de generare et spirare. Pater namque generat naturaliter et spirat libere, et secundum omnes alio modo spirat quam generet. Ergo spiratio et generatio realiter distinguuntur.

§ 2. — CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus, ubi supra (disl. 13, q. I, art. 4) volendo probare quod generare et spirare nullo modo distinguantur, nec re, nec ratione. Arguit autem,

Primo sic. Impossibile, inquit, est quod contradictoria de praedicato reali verificentur de bis quæ dicuntur eandem rem sub alio et alio conceptu; praedicatum enim reale respicit rem, non quatenus concepta est, sed quatenus res est; propter quod si affirmetur et negetur sub diversis conceptibus de eadem re, simpliciter affirmatur et negatur de

(e) ei. — Om. Pr.

eodem; accidit enim sibi conceptuum pluralitas. Sed de generare et spirare possunt enuntiari contradictoria de praedicato reali. Nam generare non communicatur Filio; spirare vero, secundum rem sibi communicatur. Et iterum Pater generat Filium, et non spirat ipsum. Et sic de multis aliis, ut: quod generare realiter opponitur generari cui secundum rem spirare non opponitur; et quod generare non est vere realiter nisi in uno supposito, spirare vero secundum rem est in duobus. Ergo impossibile est quod sint de his quæ distinguuntur per repetitionem sub alio et alio conceptu, (piorum distinctionem perficit operatio intellectus.

Secundo arguit sic. — Quæcumque concurrunt intrinsece ad unam et simplicissimam personalitatem, necesse est quod fundent penitus eandem individualitatem; alioquin si habent distinctiones et proprias unitates, personalitas illa in qua erunt plura distincta et plures unitates nullo modo simplicissima est. Sed personalitas Patris simplicissima est re et ratione. Intra istam autem personalitatem clauditur essentia, et spiratio, ac generatio activa, alioquin personalitas Patris subjiceretur spirationi et spiratio esset accidens ejus. Ergo tam essentia, quam generatio, quam spiratio, sunt penitus indistincta in Patre carente prorsus omni distinctione reali vel rationis. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES.

§ 1. — Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Durandi et aliorum. — Ad primum contra primam conclusionem, dicitur quod solum concludit quod generatio activa et spiratio activa sunt duæ relationes, non autem quod sint duæ res, ut patet in secunda conclusione hujus articuli. Dicitur ergo, ad majorem, quod relationes penes terminos distinguuntur in esse relationis, non autem in esse rei, nec in divinis, nisi sint opposita? relative, vel una originetur ab alia.

Ad secundum dicitur quod cum in divinis actio sit relatio significata per modum actionis, sicut dicimus quod generare et spirare sunt duæ relationes sed una res, ita potest dici quod sint duæ actiones notionalcs, et non sunt nisi unica res; nec oportet tam tantam differentiam inter actiones sicut inter passiones, si tamen passio in divinis locum habet, quia ibi una passio procedit ab alia, non tamen una actio ab alia.

Ad tertium negatur major, in divinis. Nam generare et generari, non solum identificantur in divina essentia, immo in illa re relativa quæ dicitur communis spiratio. Non sic spirari et generari. Verum tamen argumentum a transmutate proportionem non

semper tendi, nisi in quantitativibus. Praesertim non tendi in proposito. Unde arguam sic : sicut se habet generans ad genitum, sic spirans ad spiratum ; ergo, a transmutato proportione, sicut se habet spiratus ad genitum, ita spirans ad generantem ; sed spiratus et genitus realiter distinguuntur; ergo et generans et spirans; quod est falsum, cum idem Pater sit generans et spirans.

Ad quartum dicitur quod si argumentum valeat, probaret quod sicut in divinis non est eadem persona generans et genita, ita nec generans et spirans, quod est erroneum ; similiter, nec genita et spirans; et sic in divinis essent quatuor personæ. Dico tamen quod regula non tenet nisi in illis quæ sunt idem in tertio realiter adæquate, ut alias dictum est (dist. 2, q. 3).

Ad quintum dicitur sicut ad primum. Unde, sicut generari et spirari sunt duæ relationes quasi specificæ distinctæ, ita generare et spirare. Non tamen oportet duas ultimas realiter distinguere sicut duas primas, propter causam prædictam in secunda conclusione.

Ad sextum negatur consequentia. Dico enim quod in divinis sunt quatuor relationes reales, non tamen quatuor res; quia, licet spiratio activa non ponat in numerum rerum cum generare et generari, ponit tamen in numerum relationum.

Ad septimum dico quod relatio producentis et producti sunt diverse relationes, et sunt distinctæ res relative oppositæ; cum quo stat quod sint una res absoluta, scilicet divina essentia, et sint idem in una re relativa quæ nulli earum opponitur, puta in communi spiratione.

Ad octavum dico quod æque naturaliter Pater spirat sicut generat, ut alias prolixius dicebatur (dist. 6); nec istæ duæ productiones habent diversos modos extra intellectum.

§ 2. — Ad ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra secundam conclusionem, respondetur negando maiorem. Pnedicatum enim reale, licet dicatur de re, tamen intellectus noster qui affirmat prædicatum illud de re, nunquam attribuit pnedicatum rei nisi sub aliqua ratione rei ; ita quod concipiendo rem sub tali ratione, affirmat aliquid reale de illa re, et concipiendo eandem rem sub alia ratione, negat illud pnedicatum reale quod prius affirmabat (a). Sicut de statua affirmat quod est res naturalis, ut concipit statuam sub hoc conceptu, ferrum; et de eadem statua negat idem pnedicatum, ut concipit eam sub hoc conceptu, artificiatum. Ita de eadem re relativa in divinis, concepta ut subsistens est, affirmat quod generet; sed de eadem concepta per modum operationis vel productionis, negat quod generet, licet

generare sil prædicatum reale. Et consimiliter, in proposito, de eadem re concepta ut est illud quo Pater opponitur Filio, negat quod illa communicetur Filio a Patre; sed de eadem concepta ut est illud quo opponitur Pater Spiritui Sancto, affirmat quod illa res communicatur Filio a Patre. Et sic de caderis contradictionibus quas ille enumerat arguendo. Et causa hujus est, quia intellectus noster non unica conceptione concipit quidquid convenit rei ; et ideo oportet quod diversas conceptiones formet, et componat et dividat enuntiabit. Si enim unica conceptione divinam rem vel aliam quamcumque perfecte conciperet, non affirmaret, nec negaret, nec eidem rei contradictoria attribueret, 1. p., q. 14, art. 14; et q. 85, art. 5. Et quando probatur oppositum, quia pnedicatum reale respicit rem non quatenus concepta est, etc.; dico quod, licet prædicatum reale non conveniat rei ex hoc quod concepta est, tamen intellectus noster qui prædicat unam rem de alia, non nisi mediantibus conceptibus vel vocibus aut scriptis prædicat ; et ideo rei taliter conceptæ aliqua attribuit, quæ ab ea aliter concepta removet et negat. In re vero extra animam nulla est prædicatio formaliter et in actu, sed prædicationi quam facit intellectus corresponds aliquid in re, scilicet compositio materiæ et formæ», vel accidentis ad subjectum, licet composita in intellectu aliter se habeant quam composita in re. Et hoc bene declarat sanctus Doctor, 1. p., q. 85, art. 5, ad 3*.

Ad secundum negatur major. Quia (a) sufficit quod non sint distincta realiter; quia res nullam faciunt compositionem secundum suam rationem, sed secundum esse suum. Negatur etiam minor. Non enim spiratio concurrit ad constitutionem divins personæ. ut alias dictum est ; nec tamen est accidens, sed relatio subsistens, et divina persona.

Ad argumenta facta in pede quaestionis, modo respondeo.

Et primo, ad primum, negatur antecedens. Et ad probationem, dico quod, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 2. ad 12e. : < Licet in divinis non proprie dicatur genus et species, vel universale vel jiarticulare, tamen in divinis, ut secundum quamdam similitudinem creaturarum loquimur, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus distinguuntur sicut plura individua ejusdem speciei, ut etiam Damascenus dicit (*de Fide Orthodoxa*, lib. 3, c. 4). Sed attendendum est quod in aliquo individuo in genere substantia? possumus speciem dupliciter considerare : uno modo, ipsius hypostasis speciem ; alio modo, speciem proprietatis individualis. Dato enim quod Socrates sit albus et Plato sit niger, et jiosilo quod albedo et nigredo sint proprietates individualités Socratem et Platonem, verum erit dicere quod Socrates et Platonem sunt unum specie^u quas speciem hypo-

(a) affirmabat. affirmat Pr

(a) non. — Ad. Pr.

s(ase> continentur; conveniunt enim in humanitate, *ed distinguuntur secundum rationem proprietatis; albedo enim et nigredo specie differunt. Et similiter est in filio et Filio. Considerantur enim ut unum specie, cujus utæ hypostases sunt supposita, in quantum conveniunt in una natura divinitatis; sed secundum speciem proprietatis personalis inveniuntur differre : paternitas enim et filio sunt relationes secundum speciem diversæ. Sciendum est etiam quod generatio in rebus creatis per se ordinatur ad speciem : natura enim intendit generare hominem; unde et natura speciei per generationem multiplicatur in rebus creatis. Processio autem in divinis est ad multiplicationem hypostasum, in quibus natura divina una numero invenitur. Unde processiones in divinis sunt differentes (videtur secundum speciem propter differentiam proprietatum $\chi^*TM>\eta\pi$ lium, licet in procedentibus sit una natura communis. » — Hæc ille — Unde sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 5, ad 18^a, dicit : < Licet Pater et Filius non distinguantur ab invicem nisi paternitate et filiatione, non tamen oportet quod Pater et Filius quasi specie differant in divinis, quia paternitas et filio sunt relationes secundum speciem diversæ. Non enim istæ relationes habent ad divinas personas, ut speciem dantes, sed magis ut supposita distinguentes et constituentes. Illud autem quod natura habet ad divinas personas vel speciem dantes, est natura divina in qua Filius est similis Patri ; nam generans generat sibi simile, secundum speciem, non secundum individuates proprietates. Sicut Socrates et Plato, licet non distinguerentur ab invicem individualiter, nisi albedine et nigredine quæ sunt diversæ qualitates secundum speciem, non tamen specie differrent; quia illud quod est specie albo et nigro, non est species Socrati et Platoni. Ita nec sequitur quod Pater et Filius specie differant (x) propter differentiam paternitatis et filiationis secundum speciem; licet in divinis non proprie dicitur aliquid differre secundum speciem, cum ibi non sit genus nec species. > — Et sic patet ad primum.

Ad secundum respondet sanctus Doctor, I. Sentent., dist. 13, q. 1, art. 2, ad 3^o, quod « processiones distinguuntur in divinis penes principia et pene terminus. Ut enim superius dictum est. quævis natura divina sit principium generationis in Patre, non tamen absolute sub ratione natura», sed sub ratione rationalis. Et similiter (C), a natura divina, in quantum est natura, quæ accipitur in Filio per generationem, non habet Filius quod sit Filius sed Deus; sed ex eo quod natura in Filio secundum rem est ipsa filio. Et ita patet quod ipsæ relationes se habent aliquo modo vel principium (y) et vel tenni-

nus ad ipsas processiones. » — Hæc ille. — Et ad 4^o ibidem, ait : « Sicut, inquit, proprietates personales, secundum quod comparantur ad essentiam, sunt idem re, quia sunt divina essentia, et differunt tantum ratione; secundum autem quod ad aliquid dicuntur, sunt secundum rem plures; ita etiam de processionebus : quia, secundum quod comparantur ad naturam vel principium vel terminum, non distinguuntur nisi ratione, secundum quod dicuntur (o) in Deo voluntas et natura ratione differre; sed quia comparantur etiam ad relativas proprietates sicut ad principium et terminum, ideo ex hoc etiam habent realem differentiam. » — Hinc ille.

Et hæc de ista questione dicta sufficiant.

DISTINCTIO XIV.

QUÆSTIO I.

UTRUM TEMPORALIS PROCESSIO SIT SPIRITUS SANCTI PROPRIETAS

B i u c a decimamquartam distinctionem quaeritur : Utrum temporalis processio Spiritus Sancti sit ejus proprietas. Et arguitur quod non : quia nullum temporale potest esse proprietas divinæ personæ, quæ est æterna ; sed processio temporalis est quid temporale; igitur, etc.

In opposition arguitur sic. Nam Augustinus dicit, 15. *de Trinitate*, quod Spiritus Sanctus simul de utroque procedit, ad sanctificandum creaturam ; sed constat quod sanctificatio creaturæ fuit ex tempore ; ergo processio Spiritus Sancti ad creaturam sanctificationem, est temporalis. Processio autem est proprietas Spiritus Sancti ; ergo, etc.

In hac questione erit unus articulus,

ARTICULUS UNICUS

A. — CONCLUSIONES

Pro quo sit

Prima conclusio : quoti Spiritus Sanctus procedit temporaliter, et aliqua processio Spiritus Sancti est temporalis.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, I. *Sentent.*, dist. U, q. 1, art. 1, quam probat sic : a Quamvis, inquit, in personis divinis, proprie

o) dicuntur. — dicitur Pr.

(i) *differant.* — *differunt* Pr.

(β) *Et tinitliter* — *in Uer* Pr.

(T) *ett.* — Ad. Pr

loquendo, dicatur processio secundum rationem exitus a principio, qui non necessario tendit in aliquid, tamen processio Spiritus Sancti ex modo suæ processiois habet, in quantum procedit ut amor, quod in aliud tendat sicut in objectum, scilicet in amatum. Et quia processiones personarum æternæ sunt causa et ratio productionis creaturanim, ideo oportet quod sicut generatio Filii eat ratio totius productionis creatura secundum quod dicitur Pater in Filio omnia effecisse, ita etiam amor Patris in Filium tendens ut in objectum, sil ratio in qua Deus omnem effectum amoris creaturis largitur; et inde est quod Spiritus Sanctus, qui est amor quo Pateramat Filium, est etiam amor quo amat creaturas, impartiendo sibi suam perfectionem. Poterit ergo processio istius amoris dupliciter considerari : vel secundum quod tendit in objectum æternum, et sic dicetur æterna processio; vel secundum quod procedit ut amor in objectum creatum, in quantum scilicet per illum amorem, creatura aliquid a Deo confertur; et sic dicetur processio temporalis, quia ex novitate effectus consurgit nova relatio creatura ad Deum, ratione cujus oportet Deum sub nova habitudine ad creaturam significari. » — Hæc ille. — Et intendit talem rationem, ut videtur : Omnis amor quo aliquid noviter confertur amato, temporaliter procedit in amatum ; sed Spiritus Sanctus est huiusmodi ; ergo, etc. Minorem superius declarat, et adhuc declarat in solutione argumentorum. Unde, in solutione primi, dicit quod α processio Spiritus Sancti non solum dicit respectum ad principium a quo procedit, secundum quem (x) est æterna tantummodo, sicut est generatio; sed etiam importat respectum ad eum in quem procedit, secundum quem (6) temporalis dici potest. » — Hæc ille. — Et huius ultimi assignat causam in solutione quinti : « Sciendum, inquit, quod nullum conjunctum potest affirmari nisi pro utraque parte, sed negari potest pro altera parte tantum; sicut patet in veritate et falsitate conjunctionis copulativæ. Et quia temporale includit in se aliquam negationem cum affirmatione, scilicet aliquando esse et aliquando non fuisse, æternum autem importat tantum (γ) affirmationem essendi ; ideo conjunctum non potest dici æternum, nisi utrumque sit æternum ; temporale autem dici potest, etiamsi alterum tantum sit temporale, sicut Creator importat divinam operationem et connotat effectum in creatura actualiter, ratione cujus Deus non dicitur Creator ab æterno sed ex tempore. » — Hæc ille.

Eandem sententiam ponit, 1. p., q. 13, art. 7, ad 1., et *Contra Gentiles*, lib. 2 (cap. 12 et 13).

Secunda conclusio est quod processio tempo-

rails Spiritus Sancti non est alta realiter a processione» æterna ejusdem Spiritus Sancti.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 14, q. 1), art. 2, ubi sic ait ; « Cum processio semper dicat respectum procedentis (x) ad illum a quo procedit, Spiritus Sanctus autem ad Patrem non referatur nisi relatione æterna, oportet quod nulla processio Spiritus Sancti sit alia essentialiter ab æterna; sed potest sibi advenire aliquis respectus alius ex parte ejus in quod est sicut in amatum, et ratione ejus potest dici processio temporalis. Dicendum est ergo quod est una processio essentialiter, propter respectum unum procedentis ad illud a quo procedit, quem principaliter importat processio. Est autem duplex vel gemina, ratione duorum respectuum in duo objecta, scilicet temporale et æternum, quorum unus realiter est in ipso procedente, scilicet æternus, alius autem secundum rationem tantum est in Spiritu Sancto procedente, sed secundum rem est in eo in quem procedit. Horum autem respectuum primus includitur in secundo, sicut ratio et causa ejus; unde secundus se habet ex additione ad primum. » — Hæc ille. — Et ad hujus declarationem dicit, in solutione ad 3e^m : « Quamvis, inquit, æterno secundum rem nihil sit addibile, nihilominus tamen æternum potest intelligi in aliqua habitudine se habere ad aliquod temporale; sed tamen habitudo non ponitur realiter circa ipsum æternum, ut dictum est. Et quia ipse intellectus potest representari per nomen, quia voces sunt notæ eorum quæ sunt in anima passionum ; ideo æterno imponitur aliquod nomen, prout intelligitur sub illa habitudine, sicut Deus dicitur Dominus ex tempore. Et ita etiam dicitur processio temporalis. »

Tertia conclusio est quod non laus dona Spiritus Sancti procedunt in nos; sed etiam ipse Spiritus Sanctus.

Istam ponit sanctus Doctor, ibidem (dist. 14), q. 2, art. 1 (quod 1), ubi sic ait : « Ipsemet, inquit, Spiritus Sanctus procedit temporali processione, vel datur, et (6) non solum dona ejus. Si enim consideremus processionem ejus a Patre a quo procedit, secundum illum respectum ipsemet Spiritus Sanctus procedit. Si autem consideremus processionem (γ) secundum respectum ad illud in quod procedit, tunc, sicut dictum est, iste respectus in Spiritu Sancto ponitur, non quia ipse realiter referatur, sed quia alterum refertur ad ipsum. Cum igitur in acceptione donorum ipsius non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa tantum habeamus, sed etiam ad

() quem. — quam Pr.

() quem, — quam Pr.

(γ) tantum — Om. Pr.

a) procedenti*. — processioni* Pr

5) et. — Om. Pr

γ) processionem. — Om. Pr.

Spiritum Sanctum, quia aliter ipsum habemus quam prius, non tantum dicentur dona ipsius procedere, sed etiam ipsemel; secundum hoc enim ipse dicitur referri ad nos, secundum quod nos referimur ad ipsum. Et ideo procedit in nos et dona ipsius; quia (a)el dona ejus recipimus, et per eadem nos aliter ad ipsum habemus, in quantum per dona ejus ipsi Spiritui Sancto jungimur, \el ille nobis per donum nos sibi assirnilans (6). » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod processio temporalis Spiritus Sancti, de qua loquimur, tantum attenditur secundum domi prathe gratum facientis.

Istam conclusionem proluit sanctus Doctor, I. p., q. 43, art. 3, ubi sic ait : < Divinæ personæ convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur (γ) ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus modus communis, quo Deus est in omnibus robus peressentiain, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum autem modum communem, est unus specialis, qui convenit creaturæ rationali, in qua Deus esso dicitur sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. El quia, cognoscendo el amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad Ipsum, secundum istum specialem modum dicitur non solum esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus |otest es>e ratio quod divina persona sil novo modo in creatura rationali-el temporali, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter divina persona. Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti, vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sil tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis, Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur, et mittitur, et procedit. > — Hæc ille.

Eamdem ponit, I. Sentent., diet. 14, q.2, art. 2, ubi sic ait : < In exitu creaturarum a primo (o) principio attenditur quædam circulatio et regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo omnia prodierunt sicut a principio. Et ideo oportet quod per eadem quibus est exitus a principio, et reductus in finem attendatur. Sicut igitur dictum est quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita eadem processio est ratio redeundi in finem ; quia sicut per Filium el

Spiritum Sanctum ex nihilo conditi sumus, ita etiam fini jungimur ultimo (a). Secundum hoc ergo processio divinarum personarum in creaturas potest dupliciter considerari. Aut in quantum est ratio exeundi a principio, et sic talis processio attenditur secundum dona naturalia in quibus subsistimus, sicut dicitur a Dionysio (4. *de Div. Noni.*) divina bonitas in creaturas procedere; sed de tali processione non loquimur hic. Potest etiam attendi in quantum est ratio redeundi in finem, et sic est secundum illa dona tantum quæ jungunt nos fini ultimo, àûæsuril gratia gratum faciens et gloria ; et de ista processione loquimur hic. Sicut enim in generatione naturali generatum non jungitur generanti in similitudinem speciei nisi in ultimo termino generationis, ita etiam in participatione divinæ bonitatis non est immediata conjunctio ad Deum per primos effectus, quibus in esse subsistimus, sed per ultimos quibus fini adhæremus. » — Hæc ille. — Et post, in solutione secundi, ait sic : « In processione, inquit, secundum quod hic loquimur, prout scilicet claudit in se donationem, non sufficit quod sil nova relatio qualiscumque creaturæ ad Deum; sed oportet quod referatur in ipsum ut in habitum : quia quod datur alicui, habetur aliquo modo ab illo. Persona autem divina non potest haberi a nobis aliquo novo modo, nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriæ; aut secundum fructum imperfectum, el sic habetur per donum gratiæ gratum facientis; vel potius sicut illud |>er quod jungimur fruibili, in quantum ipse personæ divinæ quadam sui sigillatione in animalius nostris relinquunt quædam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amorem et sapientiam. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod (C) temporalis processio, vel est proprietas Spiritus Sancti, vel non dls|Inquitiir renliter ab ea.

Ista sequitur ex pnedidis.

B. — OBJECTIONES

Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra dicta arguit Aureolus in hac distinctione (q. un., art. 1), signanter contra quartam conclusionem.

Primo sic. In illo non consistit processionis ratio, quod est commune Iribus personis; quia persona Patris non dicitur temporaliter procedere, immo processio temporalis est propria Spiritui Sancto. Sed procedere in mentem in ralionem amati et cogniti,

(s) et dona iptiut, quia. — Om. Pr

(6) rfl ille nobii per donum noe ubi aiuniilan-. — per donum not tibi aatimilamut Pr.

(*) habetur. — Om. Pr.

(i) creaturarum a primo. — rerum ab alio Pr.

(a) ultimo. — rd termino Pr.

I (C) quod, — quia Pr.

commune est tribus personis; nam per gratiam gratum facientem diligitur tota Trinitas, et reciproce tota Trinitas diligit. Ergo in hoc processione ratio non consistit. — El si dicatur quod procedere importat originem personæ a persona, propter quod non competit Trinitati procedere, quamvis sibi competat secundum hunc modum esse in mente per donum gratiæ gratum facientis; — dicendum quod confirmat propositum, quasi scilicet ratio processione Spiritus Sancti, secundum quam ipse Spiritus Sanctus dari dicitur, in hoc non consisteret.

Secundo sic. Talis modus essendi Spiritus Sancti in creatura, debet attribui processioni quæ habeat aliquern ordinem ad emanationem æternam Spiritus Sancti a Filio et a Patre. Sed Spiritus Sanctus non procedit a Patre et Filio in creaturam sub ratione objecti amati aut cogniti; non enim spirant ipsum Pater et Filius ut objectum amoris vel intellectionis creaturæ. Ergo hic inodus essendi Spiritus Sancti in creatura rationali, non spectat ad temporalem processionem ipsius.

Tertio. Si iste inodus haberet veritatem, sequeretur quod omnes (x) res, dum mens incipit eas intelligere el amare, procederent in mentem. Sed hoc non dicitur; non enim sol dicitur procedere in animam dum intelligitur. Ergo iste modus non est competens.

Quarto arguit (Ibid., ari. 2) contra aliqua superior dicta, scilicet quod processio temporalis addit super æternum respectum ad suum terminum. Contra hoc arguit sic. Visioni qua color prius existens in pane cernitur, nem addit visio corporis Christi aliquid quod mediet inter visionem el colorem (6), sed solam participationem coloris a corpore Christi, quod sacramentaliter existit sub speciebus post consecrationem. Ergo a simili. Spiritus Sanctus procedens æternaliter in dona gratuita, in quibus immutabiliter complacet Deus, dicitur temporaliter procedere in animam participantem illa dona ex tempore; el ita processio illa æterna non inducit respectum rationis, nec connotationem aliquam, dum efficitur temporalis; sed ejus terminus participatur de novo a creatura. Unde potest sic describi: Processio temporalis est æterna Spiritus Sancti processio, terminata de novo ad aliquid materiale, participans ex tempore formalem ipsius terminum immutabilem el æternum. — Hæc ille in forma.

II. Argumentum Gregorii. — Contra eandem conclusionem quartam arguit Gregorius (I. *Sentent.*, disl. 14, q. 1, conc. 3), probando quod possibile est dari Spiritum Sanctum homini, absque hoc quod detur ei aliquod donum creatum; quia omne dabile homini a Deo possibile est ei dari a Deo, non

dato aliquo quod non (a) sit idem essentialiter cum eo, nec aliquid de (6) essentia illius. Ergo possibile est dari Spiritum Sanctum homini, non dato ei aliquo dono Spiritus Sancti creato. Tenet consequentia; quia Spiritus Sanctus est dabilis homini, et nullum donum creatum est idem essentialiter cum Spiritu Sancto, aut de essentia Spiritus Sancti. Antecedens autem probatur. Tum quia, ipso concesso, nulla sequitur contradictio. Tum quia, sicut omne factibile a Deo potest fieri ab ipso, non factum aliquo quod non est ipsum nec aliquid intrinsecum essentialiter illi, ut communiter conceditur, et propriari potest ex eo quod nulla repugnantia contradictionis intervenit; sic (γ) in proposito, omne (labile etc. Tum quia omne dabile creaturæ a Deo, Deus potest non dare, et potest nullo alio condante dare, el nullum tale potest eo non dante (β) dari; ergo omne dabile creatura a Deo, potest Deus dare non condante alio etc. Antecedens est verum, et concessum communiter. Consequentia patet. Quia si aliquid dabile, verbi gratia A, non potest dari a Deo, non dato alio (c) dabili essentialiter distincto, nec in eo essentialiter incluso, verbi gratia B, hoc non esset nisi quia vel A datum necessario daret B, vel quia B necessario requiritur ad dandum A. Si dicatur secundum, ergo ipsum A non potest Deus nullo alio condante dare; quod est oppositum unius partis antecedentis. Si primum: vel A posset (ζ) dare B, Deo non condante B, el hoc repugnat alteri parti antecedentis; vel non posset dare, Deo non condante; et tunc, vel Deus dabit necessario B, cujus oppositum sumitur, vel poterit non dare, et hoc posito, A erit datum non dato B.

Confirmatur. Nullum donum creatum vel creabile requiritur necessario ut dans vel condans, ad hoc ut Spiritus Sanctus detur; el similiter nullum tale donum datur necessario a Spiritu Sancto dato. Ergo Spiritus Sanctus poterit dari, nullo alio creato dato.

C. — SOLUTIONES

Ad argumenta contra quartam CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum Aureoli contra quartam conclusionem, negatur minor. Non enim Pater procedit in mentem in ratione amati, nec etiam Filius, sed solus Spiritus Sanctus, licet tota Trinitas sit in mente in ratione amati. El causa negationis est: quia procedere in mentem supponit procedere

() non. — Om. Pr.

() de. — cum Pr.

(γ) fie. — Pr.

(j) dante. — condante Pr.

(t) alio. — Om. Pr.

(ζ) dare; quod est oppositum unius partis antecedentis. Si primum, vel d ponet, — Om. Pr.

() omnef. — omnia Pr.

() colorem. — colores Pr.

in aliquid, hoc autem solum Spiritui Sancto competit. Nam Pater non procedit; Filius autem procedit, sed non in aliquid, quia procedit per actum intellectus, cuius non est tendere in res, sed potius res capere in se et concipere; sed Spiritus Sanctus procedit per actum voluntatis, cuius est tendere in res; et ideo Spiritus Sanctus ex sua processione habet non solum procedere ab aliquo, sed etiam procedere in aliquid. Utrumque autem istorum includit processio temporalis, et ulterius novum respectum ad mentem rationalem. — Et cum arguens dicit quod si de ratione processionis est origo personæ a persona, inconvenienter dictum est quod processio Spiritus Sancti, de qua loquimur, consistat in hoc quod est procedere in mentem in ratione amati; negatur sibi consequentia; quia secundum includit primum, ut prolixè declaratum fuit per dicta Sancti Doctoris.

Ad secundum dicitur quod modus arguendi non valet; nam major conceditur, sed minor male subsumitur. Debat enim in minori assumere quod modus eysendi Spiritus Sancti in creatura in ratione objecti amati, nullum ordinem haberet ad processionem ejus sternam; quod tamen iste non facit, sed assumit quod non est ibi talis ordo, quod Spiritus Sanctus spirelura Patre vel Filio ut objectum amoris creatura; ideo videtur peccare per fallaciam consequentis, arguendo a negatione inferioris ad negationem superioris, utpote: non est inter ista talis ordo; ergo non est ordo. Dico igitur quod inter illum modum quo Spiritus Sanctus per gratiam est in creatura et illam emanationem æternam, est talis ordo, quod Spiritus Sanctus aeternaliter procedit ut ratio collationis omnium donorum a Deo creatura collatorum. Quod autem Spiritus Sanctus noviter vel novo modo sit per gratiam in aliquo, hoc est donum Dei; et ita inter istud donum et illam emanationem est ordo effectus voluntatis divinæ ad rationem creandi, secundum quam divina voluntas libere creat.

Ad tertium negatur prima consequentia facta. Nam non oportet quod res intellectus procedant in intellectum dum intelliguntur, licet tendant in eum, vel recipiantur in eo, et sigillent seipsas in anima nostra; non tamen procedunt ab aliquo in intellectum, ita quod originentur ab aliquo pro tunc. Hoc autem, ut dictum est, repentur in processione Spiritus Sancti temporali, quæ dicitur tres respectus, duos æternos, et unum temporalem. Primus est ad spirantem, secundus ad objectum æternum, tertius ad creaturam temporalem. Similiter nec res amata dicuntur procedere in mentem ex hoc quod amantur, licet sint in amante modo alias «licet». Unde iste uens breviter decipitur. Credit enim quod nos habemus rationem processionis temporalis in hoc «lo consistere, quod Spiritus Sanctus noviter est in nobis sicut amatum quodeumque; quod non dicimus; sed imaginamur quod Spiritus Sanctus tem-

poraliter procedit in nos, sicut amor quo Deus essentialiter dilexit nos, quem noviter nos reornamus, Et ita concedam arguenti quod lapis procedit in mentem, si lapis est amor quo mens diligitur, qui amor a mente reamatur. Et ita de suo sole, de quo arguit.

Ad quartum dico quod in exemplo suo impossibile est quod visio noviter terminetur ad corpus Christi, quin consurgat novus respectus inter visionem et illud corpus visum, ratione cuius illa visio, quæ prius erat visio albedinis, modo noviter dicitur visio corporis Christi. Et ita in proposito: quia mens noviter gratificata, noviter refertur ad Spiritum Sanctum, etiam oportet quod Spiritus Sanctus noviter referatur ad mentem gratificatam, ratione cuius dicitur noviter in illam procedere. Dico quod sicut visio non est ille respectus, qui importatur in hoc nomine, visio corporis Christi, sed illud nomen importat visionem cum respectu; ita illa processio Spiritus Sancti non est respectus ad creaturam, nec illum includit intrinsece, sed tamen hoc nomen, processio temporalis, includit in suo significato processionem Spiritus Sancti et respectum temporalem. Et sic patet quod rationes illæ non concludunt.

II. Ad argumentum Gregorii. — Ad argumentum Gregorii contra eandem conclusionem, negatur antecedens. Et ad primam ejus probationem, dicitur quod contradictio est Spiritum Sanctum dari creatura et nihil aliud dari creatura; (pria Spiritum Sanctum dari creatura, est ipsum novo modo haberi a creatura ut cognitum vel dilectum; et quia Spiritus Sanctus non potest esse formalis dilectio creatura actualis vel habitualis, similiter nec cognitio, oportet quod dato Spiritu Sancto, detur nova cognitio vel dilectio, quæ distinguitur a Spiritu Sancto. Dicere ergo quod solum Spiritus Sanctus datur, est dicere quod datur et non datur.

Ad secundam probationem ejusdem antecedentis, dicitur quod non est simile de factione et datione; quia factio terminatur ad esse, datio autem ad haberi ab aliquo novo modo. Modo, licet aliquid possit fieri sine alio, non tamen haberi sine alio quod applicet donum habenti, cuiusmodi est gratia vel charitas in datione Spiritus Sancti; sicut color potest esse sine superficie, non tamen potest dari corpori nisi detur sibi superficies, id est nisi habeat superficiem. Verumtamen falsum assumitur, quod omne factibile «possit fieri sine omni eo quod non est illud nec aliquid ejus, ut patet de materia respectu forms.

Ad tertiam dicitur negando consequentiam. Et ad probationem ejus, dicitur quod Spiritus Sanctus non potest dari creatura, nisi dato alio dono creato eidem creatura; et hoc non ideo quod creatum donum requiratur ad dandum Spiritum Sanctum, vel ad condandum eum; nec ideo quod Spiritus postquam datus est, necessario det aliquod donum

creatum ; sed quia de ratione dationis Spiritus Sancti est aliquod distinctum a Spiritu Sancto et a Deo et a creatura cui datur Spiritus Sanctus, quod creatura non potest habere nisi a Deo dante, et est quasi dispositio ad hoc quod Spiritus Sanctus habeatur. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dirt. 14, q. 2, art. 1, in fine (qu 2), dicit sic : « Ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiæ; et sic dispositio est prior quam id (a) ad quod disponit; et sic prius recipimus dona Spiritus Sancti quam ipsum Spiritum Sanctum, quia per ipsa dona recepla Spiritui Sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis; et sic quod propinquius est fini et agenti, dicitur esse prius; et ita per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona ejus, quia Pater et Filius per amorem suum alia nobis donant. d — Ilæc ille. — Item, ibidem, art. 2, ad 2[“]* : « Processio, secundum quod hic loquimur, claudit in se dationem; et non sufficit quod sit nova relatio qualiscumque creatura? ad Deum, sed oportet quod referatur in ipsum sicut ad habitum, quia quod datur alicui habetur ab illo aliquo modo. Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriæ; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiæ gratum facientis; vel potius sicut illud per quod fruibili conjungimur, in quantum ipsæ personæ divinæ quadam sui sigillatione in animabus nostris, relinquunt quædam dona (6), quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia ; propter quod Spiritus Sanctus dicitur pignus hæreditatis nostre. » — Haec ille. — Ex quibus patet quod Spiritus Sanctus non potest dari, sine hoc quod detur donum creatum per quod habeatur.

Ad confirmationem dicitur eodem modo, quia consequentia nulla est.

Modo ad argumenta in pede quaestionis, dico ad primum : conceditur major, et negatur minor. Non enim processio aliqua Spiritus Sancti est res temporalis in se; sed temporalis processio dicitur temporalis, quia (γ) totum quod importatur in hoc nomine, temporalis processio, est secundum aliquid (5) temporale; processio («) enim est ætemum, sed (ζ) importat aliquid temporale, scilicet respectum novum. Et ideo totum aggregatum ex æterno et temporali, dicitur temporale; tamen ex illo æterno et alio temporali, non efficitur unum perse.

(3) *id.* — Om. Pr.

(6) *relinquunt quædam dona.* — in Pr.

(γ) non. — Ad. Pr.

(I) *fecundum aliquid* — Om. Pr.

(<) *est temporale; procettio.* — Om. Pr.

C) *ted.* — immo Pr.

DISTINCTIO XV ET XVI.

QUÆSTIO L

UTRUM CUILIBET PERSONÆ MITTI CONVENIAT

B iu c a distinctionem decimamquintam et decimamsextam quæritur : Utrum cuilibet divinæ personæ conveniat mitti.

Et arguitur quod sic. Pater mittitur, et do Filio ac Spiritu Sancto non est dubium quin mittantur; ergo quaelibet persona divina mittitur. Antecedens patet, pro prima parte. Nam divinam personam dari, est illam mitti ; sed Pater dat seipsum, cum haberi non possit, nisi seipso donante; ergo videtur quod Pater mittat (a) seipsum.

In oppositum arguitur sic. Nulla perspna divina mittitur; ergo non cuilibet personæ divinæ convenit mitti. Antecedens patet. Missus enim est minor mittente; sed nulla persona est minor alia; ergo persona divina a nullo mittitur.

In ista quaestione erunt tres articuli. In primo inquiretur quid est missio in divinis. In secundo : an quaelibet mittatur. In tertio : an aliqua persona mittatur, nulla alia missa.

ARTICULUS 1.

QUID EST MISSIO IN DIVINIS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit

Prima conclusio : quod rallo missionis consistit in duplici habitudine.

Istam ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 43, art. 1, quam probat sic : < In ratione, inquit, missionis duo importantur : quorum unum est habitudo missi ad eum a quo (S) mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quoti aliquis mittitur, ostenditur processio quaedam missi a mittente : vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum ; vel secundum consilium, et sic consiliarius dicitur mittere regem ad bellandum ; vel secundum originem, ut si dicatur quod (γ) flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat : vel quia prius ibi omnino non erat quo

(a) *mittat.* — *mittit* Pr.

(C) *a quo.* — *qui* Pr.

(γ) *quod.* — Om. Pr.

mittitur; vel quia incipit ibi esse aliquo modo, quo prius non erat ibi. · — Hæc ille. — Ex quo patet quod missio est processio alicujus ab aliquo et in aliquem terminum, ut in eo noviter vel novo modo sit.

Eadem conclusionem ponit, *i. Sentent.*, dist. 15, q. 1, art. 1.

Secunda conclusio est quod missio convenit divinis personis.

Probatur sic, secundum eundem, 1 p., ubi supra (q. 43, art. 1) : α Missio, inquit, divinæ personis convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod importat ex alia parte (a) novum modum essendi in aliquo; sicut Filius dicitur missus a Patre in mundum, secundum quod incipit esse in mundo visibiliter per carnem assumptam, et tamen antea in mundo erat, ut dicitur *Joan.*, primo (v. 10) (δ), n — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod missio de em ratione differt a processione et datione.

Istam ponit sanctus Doctor, ubi supra (1. *Scntcn.*, dist. 15, q. 1, art. 1), sic dicens : α Processio, inquit, in quantum processio, dicit realem distinctionem tantum ad principium a quo procedit, et non ad aliquem terminum. Datio autem non importat distinctionem dati a principio a quo datur, quia idem potest dare seipsum, sed tantum dantis ab eo cui datur, ut supra dictum est. Sed missio ponit distinctionem in ipso misso et ad principium et ad terminum. Et ideo, cum dicitur Spiritus Sanctus mitti, includitur in significatione missionis uterque respectus, scilicet : ælemus, prout a Patre et Filio procedit; et temporalis, prout significatur in habitudine ad creaturam, quæ novo modo se habet ad illum. > — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 43, art. 2, ubi sic ait : < In his quæ important originem divinarum personarum, est quædam differentia attendenda. Quædam enim in sui significatione important solam habitudinem ad principium, ut processio et (γ) exitus. Quædam vero, cum habitudine ad principium, determinant processionis terminum. Quorum quædam determinant ætemum, sicut generatio et spiratio; nam generatio est processio divinæ personæ in naturam divinam; et spiratio passive sumpta, importat processionem amoris subsistentis. Quædam vero, cum habitudine ad principium, important terminum

() *processionem originis* a mittente ut fecundum quod importat ex alia parte.* Om. Pr.

() *et tamen urundum quod ex alia parte importat processionem* originis* a mittente.* — Ad. Pr.

(γ) *et.* — Om. Pr.

temporalem, sicut missio et datio; mittitur enim aliquid ad hoc ut novo modo in aliquo sit, datur autem ut habeatur; personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale. Unde missio et datio dicuntur temporaliter tantum; generatio et spiratio solum ab æterno; processio autem et exitus dicuntur in divinis et æternaliter et temporaliter; nam Filius ab æterno processit ut Deus sit, temporaliter autem ut sit homo secundum missionem visibilem, vel ut sit in homine secundum invisibilem missionem. »

— Hæc ille. — Ex prædictis potest haberi quod eadem res est generatio et processio et datio et missio, licet respectus connotati vel importati per ista numina sint diversi.

B. — OBJECTIONES

Contra primam et secundam conclusiones

Argumenta Aureoli. — Sed contra ista arguit Aureolus (dist. 15, q. 1, art. 1). Et primo contra primam conclusionem, in hoc quod dicit quod missio importat processionem secundum originem, eo modo quo dicitur quod flos emittitur ab (a) arbore.

Primo sic. Missio, prout de ea hic loquimur, non est idem quod productio (6), nec missus est idem quod productus; immo missio sumitur pro legatione, et missus dicitur legatus; sicut de Filio dicitur, *Abdix (v. 1) : Auditum audivimus a Domino, et legatum ad gentes misit.* Sed flos non dicitur legari ab arbore; nec originari est legari. Ergo missio, prout hic accipitur, non importat habitudinem originis.

Secundo sic. Missio non importat processionem ab aliquo secundum rationem consilii vel imperii, sed magis secundum acceptionem potestatis et domini et auctoritatis; unde legatus dicitur in humanis, qui potestatem aut auctoritatem accipit a legante. Sed in divinis Filius et Spiritus Sanctus accipiunt auctoritatem et potestatem a Patre, ille nascendo, iste procedendo. Ergo, quamvis sit ibi habitudo originis, non tamen secundum eam dicitur persona legari seu mitti, sed secundum acceptionem auctoritatis et potestatis. Et si dicatur quod acceptio non est aliud quam origo; non valet. Quia, si esset origo absque hoc quod communicaretur auctoritas, sicut est in (lore qui oritur ex arbore, talis origo non induceret missionem; et similiter, si esset auctoritatis communicatio sine origine, sicut est in humanis, ibi salvaretur vera legationis ratio; propter quod origo Filii non dicitur legatio in quantum origo, sed in quantum auctoritatis communicatio et quædam transfusio.

(a) *ab.* — de Pr.

(C) *productio.* — prociio Pr.

Tertio sic. Si Filius diceretur mitti a Patre secundum rationem illam qua flos emittitur ab arbore, missio Filii esset ab æterno; ab æterno namque Filius est a Patre ut radius a sole, et flos seu rarnus ab arbore. Sed nullus dicit quod missio Filii sit æterna. Non ergo accipitur missio secundum illam rationem.

Deinde arguit quarto contra easdem conclusiones, scilicet primam et secundam, quantum ad hoc quod dicunt quod de natione missionis est quod missus in termino ad quem mittitur novo modo esse incipiat. Hoc quidem, inquit iste, non est verum; immo sufficit quod ibi prius existens, de novo auctoritate uti incipiat, sicut patet in humanis. Nam exsistenti Parisiis, jxjtest Papa committere auctoritatem causam aliquam ventilandi et decidendi (a); et talis quidem diceretur legatus, non quia de novo veniret Parisios (5), sed quia jam ibi existens, de novo auctoritatem acciperet. Similiter etiam, si auctoritate accepta mandaretur ibi de novo ut ea uti inciperet, non est dubium quod diceretur quodammodo de novo legari. Sic ergo in proposito : non est de ratione divinæ personæ, quando legatur, quod de novo esse incipiat, sed quod accepta auctoritate de novo utatur. — Hæc ille in forma.

C. — SOLUTIONES

Ad argumenta contra primam et secundam
CONCLUSIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum istorum dicitur quod missio in divinis est eadem secundum rem cum produatione, et missus cum producto; sed secundum rationem missio dicit de significato formali processionem alicujus ab aliquo, quocumque modo procedat. Sed quia processio in divinis non potest esse nisi secundum originem, ideo missio in divinis, quoad significatum materiale, dicit processionem secundum originem. — Et cum dicitur quod persona quæ in divinis mittitur, legatur, et flos missus ab arbore non legatur; dico quod non intendimus quod per omnia sunt similes missio personæ a persona et floris ab arbore, sed solum in hoc quod utraque est solum processio secundum originem. Exemplum enim de flore positum est solum ad ostendendum quod ad missionem non requiritur processio secundum consilium vel imperium, sed sufficit processio secundum originem. Et ideo, cum ex illa similitudine infertur : emissio floris non est legatio, ergo missio personæ non est legatio, nulla est consequentia; quia, licet nimbæ missiones convenient in hoc quod est procedere secundum originem, tamen in hoc differunt quod illud quod mittitur ab arbore non perse operatur, nec per se subsistit dum mil-

latur, nec est suppositum distinctum a mittente; et alia infinita dissimilia possunt inveniri.

Ad secundum dicitur quod missio de suo significato formali non importat processionem secundum rationem consilii, nec secundum rationem imperii, nec secundum originem, nec secundum acceptionem potestatis, sed solum processionem alicujus ab aliquo in aliquid, quocumque modo procedat. Loquendo autem de significato materiali, dico quod missio in aliqua natura significat processionem secundum originem, et secundum acceptionem potestatis, et natura, vel accidentis. — Et similiter, cum probatur quod in divinis missio dicat processionem secundum acceptionem potestatis, et non secundum originem, quia si esset ibi origo sine transfusione potestatis vel auctoritatis, sicut est in flore, etc.; negatur illud; immo est vera missionis ratio, sed non legationis (a). Unde istud argumentum solum probat quod legatio non dicat processionem secundum originem, sed secundum auctoritatem. Et ideo, cum sic arguitur : legatio in divinis dicit talem processionem et non talem, sed missio in divinis est legatio, ergo missio in divinis dicit processionem secundum etc., est fallacia accidentis; accidit enim quod missio sit legatio.

Ad tertium dicitur quod missionis ratio in divinis, non precise consistit in hoc quod est procedere secundum originem; et ideo non est æterna.

Ad quartum dicitur quod impossibile est aliquem noviter uti potestate sibi data Parisiis, quin novo modo sit Parisiis. Et ideo, cum arguens dicit quod sufficit quod missus noviter utatur auctoritate sibi collate, et non sit Parisiis noviter; dico quod illud non sufficit, cum sit impossibile et implicans contradictionem, scilicet : quod noviter operetur Parisiis, et non sit Parisiis novo modo existendi. Nos enim dicimus aliquid noviter alicubi exsistere, vel novo modo, si sit aliqua novitas in eo, vel in ejus effectui, vel si habeat novum respectum ad aliquid, quocumque modo et undecumque veniat ille respectus, sive sit in re, vel rationis. Et sic patet quod argumenta non concludunt.

Et hæc de primo articulo.

ARTICULUS II.

AN QUÆLIBET PERSONA DIVINA MITTATUR

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum scilicet

Prima conclusio : quod soli Patri In divinis repugnat in seipso.

Probatur sic ista conclusio : Quia Patri repugnat missio, et cuilibet alteri personæ convenit missio;

(a) reni nūmionlf ratio ted non legationu. — vera ratio-
ni* tniuiio led non legatio Pr.

() decidendi, — deicindrndi Pr
() Parūiot. — Parūitu Pr.

ergo conclusio vera. Secunda pars antecedentis patet per dicta Sanctorum; sed prima probatur sic : < Missio in sui ratione importat processionem secundum originem ab alio in divinis. Unde, cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti; sed solum Filio et Spiritui Sancto, quibus convenit esse ab alio. > — Ista sunt verba sancti Docturis, 1 p., q. 43, art. 4. Eadem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 15, q. 2, ari. 1, in solutione ad 4*.

Secunda conclusio est quod in iterum personam divinam proprie convenit Patri et Filio, sed minus proprie convenit Spiritui Sancto.

Probatur ista conclusio. Nam mittere dicit rationem principii in mittente. Si ergo mittens est principium plurium pertinentium ad missionem, verius videtur sibi competere ratio mittentis. Sed sic est de Patre et Filio. Nam, secundum sanctum Thomam, 1 p., ubi supra, ari. 8 : < Cum dicitur aliqua persona mitti, designatur ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundum quem missio divinae personae attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personae missae, sic non quaelibet persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius personae; et sic Filius mittitur a Patre, Spiritus Sanctus autem a Patre et Filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod Pater, dum mittit, ipse est principium personae missae et ipsius effectus missionis; et similiter, dum Filius mittit Spiritum Sanctum; sed dum Spiritus Sanctus mittit aliquam personam, non est principium personae quam mittit, sed effectus missionis.

Quod autem Spiritus Sanctus mittat personam divinam, patet per Augustinum, 2. *de Trinitate*, cap. 5, dicentem quod Filius mittitur a se et a Spiritu Sancto, et Spiritus Sanctus mittitur a se et a Filio. Hoc recitat sanctus Thomas, ubi supra. Primo autem *Sentent.*, dist. 15, q. 3, art. 1, sic ait : < Quidam dixerunt quod proprie Spiritus Sanctus dicitur se mittere. Et hoc determinandum videtur, si virtus nominis attendatur. Missio enim, ut dictum est, importat duo, scilicet : missum esse ab alio, ratione auctoritatis quam importat; et iterum effectum, secundum quem novo modo in aliqua creatura Spiritus Sanctus datur. Unde sensus est Spiritus Sanctus mittitur, id est : ab aliquo est, et fit novo modo in aliquo, nulla tamen mutatione facta circa ipsum, sicut prius dictum est. Notandum tamen quod diversimode verificatur locutio, «quando aliquod conjunctum prædicatur de aliquo secundum esse, et quando secundum fieri. Quando enim prædicatur secundum esse, oportet quod utrumque illorum in esse dicatur; ut si dicam Socratem esse

hominem album, oportet quod sit homo, et quod sit albus; nisi alterum illorum diminuat rationem alterius, ut cum dicitur : homo mortuus. Sed (quando prædicatur conjunctum secundum fieri, sufficit quod alterum in fieri prædicetur; ut si dicatur quod Socrates est nunc factus homo albus, sufficit ad veritatem hujus locutionis, quod nunc factus albus, quamvis non sit factus homo. — Item, notandum quod quando aliquod conjunctum prædicatur de aliquo secundum fieri, diversimode se habet in faciente et in facto. Quia ex parte facti, oportet quod utrumque prædicetur secundum esse, etsi non secundum fieri; unde si dicam : iste est factus homo albus, oportet eum esse hominem, et esse album, nisi alterum sit diminuens rationem alterius; non autem oportet quod fiat homo, sed quod fiat albus. Ex parte autem facientis, quia non refertur ad factum nisi secundum illud quod fit in ipso, sufficit quod faciens dicatur facere alterum tantum; ut si dicam : pictor facit parietem album, non oportet quod faciat esse parietem, et faciat eum esse album, sed sufficit si faciat eum esse album tantum. — Dico ergo quod missio, quia ponit missum esse in aliquo eo modo quo prius non erat, et sic fieri in illo secundum illum modum, importat quamdam factionem, non realem factionem, sed rationis tantum, quæ terminatur ad relationem rationis et non rei; sicut Deus dicitur factus refugium. Sensus ergo est : Spiritus Sanctus est missus, id est factus est ens ab alio existens in creatura per gratiam. Unde oportet ad hoc quod dicatur missus, quod sit ab alio, et fiat in aliquo secundum novam habitudinem; propter quod Pater non potest dici mitti, quia non est ab alio. Si autem accipiamus ex parte mittentis, tunc mittere Spiritum Sanctum nihil aliud est quam facere Spiritum Sanctum, existentem ab alio, esse in aliquo secundum novam habitudinem; et ideo cuicumque personae convenit facere alterum istorum, scilicet quod sit in aliquo secundum novam habitudinem, dicitur mittere Spiritum Sanctum, quamvis non sit principium Spiritus Sancti secundum quod est ab alio. Et quia (1) tota Trinitas facit Spiritum Sanctum esse in aliquo secundum novam habitudinem, propter donum collatum totius Trinitatis; ideo tota Trinitas dicitur Spiritum Sanctum mittere, et ipse seipsum mittit, et ipse a se mittitur, sub eodem sensu. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod, cum dicitur : Filius vel Pater mittit Spiritum Sanctum, Pater vel Filius designatur esse principium duorum quod importat missio, scilicet quod Spiritus Sanctus est ab alio, et quod est novo modo in alio. Cum autem dicitur : Spiritus Sanctus mittit se, ipse non designatur esse principium illorum duorum, sed solum unius. Et licet quaelibet istarum propositionum sit propria,

(a) quia. — quod Pr.

tamen prima plus videtur habere proprietatis; sicut et ista : Filius mittit Spiritum Sanctum, quam ista : Filius mittit seipsuin. Et credo quod ista fuit mens sancti Doctoris.

Sed contra hoc arguit Aureolus (difit. 15, q. 1, art. 3), dicens quod hic modus dicendi (scilicet qui recitatus est de Summa, 1 p., q. 43, art. 8, cum posui secundam conclusionem) ille, inquam, modus nihil facit nos scire. De hoc enim dubium est : utrum persona mittens, per hoc quod dicitur mittere, designetur esse principium, sicut persona quæ mittitur, designatur, ex hoc quod mittitur, esse principiate. In hoc enim difficultatem faciunt multi. Mitti quidem et mittere videntur unum significare, licet unum active et reliquum passive; propter quod, si mitti importat originari, mittere videtur importare originare. Et in hoc est difficultas hujus quæsiti, quæ non tollitur per istum modum dicendi. — Hæc ille.

Ad istud respondetur quod iste modus sancti Doctoris plenius facit nos scire veritatem quæsiti quam modus aliorum. Et cum iste arguit quod dubium est an persona mittens, etc.; dico quod istud dubium ipse solvit, tam in *Scripto* quam in Summa, cum ponit sententialiter quod nulla persona mittit, nisi sit principium alicujus importati per missionem, scilicet : vel personæ missæ et effectus missionis, per quem modum mittit Filium Pater, et Spiritum Sanctum Pater et Filius; vel saltem nisi sit principium solius effectus missionis, licet non personæ missæ, quo modo Spiritus Sanctus mittit seipsum et Filium, et Filius mittit seipsuin. Non tamen oportet quod persona quæ mittit, sit principium personæ missæ, nisi in propriissima missione, quæ competit Patri respectu Filii et respectu Spiritus Sancti, et Filio respectu Spiritus Sancti, non autem respectu sui, nec convenit Spiritui Sancto respectu sui vel Filii. — Et cum dicitur quod difficultas est, cur mittere non dicit originare, sicut mitti dicit originari; conceditur; sed ista elucidatur jær dicta sancti Doctoris in *Scripto* prius allegata, ubi ostendit quomodo diversimode se habet in faciente et facto, quando aliquod conqiositum predicatin' de alio secundum fieri. Unde, licet mittere propriissime dictum dicat originare, sicut mitti dicit originari; tamen cum aliter accipitur, non dicit originare, sed facere personam originalam esse in aliquo secundum novam habitudinem, ut dictum fuit. Quare autem mitti semper importat originari a mittente vel ab alio, non semper autem mittere dicit originare personam missam vel aliam; dico quod nec mittere, de (a) formali significato, significat originare, nec mitti originari. Sed mitti dicit processionem vel exitum alicujus ab aliquo in aliquid; et quia in divinis non est alius exitus, nisi secundum originem; ideo, de signi-

ficato materiali, in divinis mitti dicit originari. Mittere autem, de formali significato, dicit esse principium alicujus importati vel requisiti ad missionem; et quia talia sunt duo : persona missa, et effectus missionis vel nova habitudo; ideo, respectu cujuscumque aliquid dicatur esse principium, dicitur personam mittere. Unde formalia significata illorum verborum, mittere et mitti, sunt opposita, scilicet procedere et principiari; sed non materialia. Et de hoc sunt infinita exempla. Quæro enim ab arguente : unde esi quod omne calefactum esi creatum, et tamen non omne calefaciens est creans? Omne communicans in divinis est produciens in divinis, non tamen omne communicatum est productum, ut palet de essentialibus attributis; et tamen communicare et communicari significant unum, licet communicare significatione activa, communicari vero passiva; isto modo enim ipse arguit.

B. — OBJECTIONES

Contra secundam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus (juxta Aureolum, ubi supra), probando quod non quælibet persona mittat personam divinam.

Primo sic. Mittere et mitti sunt opposita relative; sed mitti includit produci; ergo mittere includit suum correlativum, quod est producere.

Secundo. Si oppositum de opposito, et propositum de proposito; sed mittere et mitti sunt opposita; ergo mittere erit originare, cum mitti sit originari.

Tertio. Mittere et mitti videntur eandem rem significare secundum diversos modos grammaticales; sed mitti significat respectum originis ad intra cum connotatione termini extra; ergo mittere significabit respectum originis ad intra; unde, cum significet active illud quod mitti significat passive, et mitti includat originari, sequitur quod mittere includet originare.

Quarto. Mittere est authenlice dare secundum acceptionem factorum; sed dare authentice non potest divina persona, nisi secundum auctoritatem originis; ergo omnis persona quæ aliam mittit, ipsam original.

Quinto. Si do ratione jæpersonæ mittentis non est quod missam originel, ita quod Spiritus Sanctus possit mittere Filium vel seipsum, pari ratione Filius poterit mittere Patrem; sicut enim Spiritus Sanctus produciatur a Filio, sic Filius a Patre. Sed Augustinus expresse dicit, 4. *de Trinitate*, cap. ultimo, quod Pater non legitur missus propter auctoritatem principii. Ergo Spiritus Sanctus non mittet Filium a quo procedit.

Sexto. Persona mittens dicitur operari per missam; sicut Pater diffundere charitalem per Spiritum

(a) *de*, — Om. Pr.

.Sanctum et erudire per Filium. Sed nulla persona dicitur operari per aliam, nisi quatenus original eam. Igitur idem quod prius.

C. — SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Scoti. — Ad primum dico quod modus arguendi non valet, nisi addito in minori, quod mitti, de formali significatione, in recto includeret produci; quod negatur. Mitti enim, de formali significato, dicitur fieri entem ab alio novo modo in creatura, ita quod ly fieri cadat super hoc totum: ens ab alio novo modo in aliquo, non ratione primae partis, scilicet ens ab alio, sed ratione secunda*, scilicet in aliquo novo modo, ut dictum est in secunda conclusione. Constat autem quod in hac descriptione non ponitur produci in recto, sed in obliquo; non enim mitti est produci in aliquo noviter, sed est productum fieri in aliquo noviter. Adhuc autem darius est, si mitti describatur sic: Mitti est exire ab aliquo in aliquid, ut dictum est in solutione argumenti Aureoli. Et instantia ibi data, ostendit istud argumentum non procedere.

Ad secundum dicitur quod illa regula non tenet, nisi ubi in utraque combinatione est praedicatio formalis in primo modo dicendi per se, vel saltem in v. Tundo. Exemplum primi: Sanitas et infirmitas sunt opposita, et proportio humorum et disproportio humorum sunt opposita; ideo liene sequitur, si proportio est genus sanitatis, quod disproportio erit genus infirmitatis. Exemplum secundi: Album est disgregativum; igitur nigrum est congregativum. Nec tamen oportet quod contrariorum contraria sint genera, sed de differentiis, bene oportet quod contrariorum contraria» sint differentia*. Unde non sequitur: album et nigrum sunt contraria; ergo, sicut album est visibile, nigrum est invisibile.

Ad tertium dicitur quod mitti non significat respectum originis, de significato formali, sed de materiali; ideo non oportet quod, si mitti dicitur respectum originis, quod miniliter mittere dicat respectum oppositum.

Ad quartum negatur major. Nam tunc Filius non mitteret Spiritum Sanctum; quia, proprie loquendo, solus Pater dat authentice. Ille enim proprie dicitur auctor, qui non habet ab alio, sed communicat aliis; constat autem quod Filius habet a Patre quod det Spiritum Sanctum. Concesso tamen quod persona quaelibet producens aliam det illam authentice, adhuc falsa est major; quia ad rationem mittentis, non est quod habeat auctoritatem super missum. Patet: quia, secundum sanctum Thomam, in consilio ubi dicitur eum mittere, ut dicitur, I p., q. 43, art. i, et recitatum est in prima conclusione articuli. Dato tamen quod mittere dicat auctoritatem,

illa tamen est respectu missionis, et non respectu missi.

Ad quintum dicitur quod non est de ratione mittentis quod missum originel, sed solum quod originatum facit esse novo modo in aliquo. Et ideo, quia Pater a nullo est originatus, ideo nec a se, nec ab alio mittitur. Sed quia Filius est originatus, licet non a se, ideo Filius potest se mittere; quia, licet non originel se, tamen originalum facit esse noviter in aliquo. Et consimiliter dico de Spiritu Sancto.

Ad sextum negatur major; sed sufficit quod operetur effectum missionis. Et istae responsiones dantur, de missione communiter dicta loquendo; nam strictius et proprius loquendb de missione, ut dicebatur in secunda conclusione hujus articuli, argumentorum conclusiones veniunt, non propter vim rationum, sed propter dicta Sanctorum.

Et haec ille secundo articulo.

ARTICULUS 111.

AN ALIQUA PERSONA DIVINA MITTATUR,
NULLA ALIA MISSA

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad tertium articulum, sit

Prima conclusio: quod missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti.

Probatur conclusio. Quia generatio Filii distinguitur a processione Spiritus Sancti; ergo missio unius a missione alterius. Tenet consequentia; quia missio Filii, vel est generatio ejus, vel non distinguitur ab ea secundum rem, licet quantum ad rationem dicat ultra processionem Filii aliquos respectus rationis; et eodem modo, processio Spiritus Sancti est ejus missio, licet differat ratione.

Secunda conclusio est quod istae duae processiones conveniunt quantum ad effectum, et differunt.

Probatur secundum sanctum Thomam, I p., q. 43, art. 5, ad 3*, ubi sic ait: «Missio, inquit, importat originem personae missae et habitationem per gratiam, ut supra dictum est. Si ergo loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti, sicut generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiae, sic conveniunt illae duae processiones in radice gratiae (x), sed (6) distinguuntur in effectibus

(«) *gratias*. — Otm. Pr.

(6) *ted.* — *trgo et* Pr.

gratis (α), qui sunt intellectus illuminatio, et affectus inflammatio. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod nunquam Spiritus Sanctus mittitur, quin mittatur Filius, loquendo de missione invisibili; nec econtrn.

Probatur ista conclusio. Quandocumque mittitur divina persona, datur gratia gratum faciens. Sed quandocumque datur gratia gratum faciens, illuminatur intellectus, et sic mittitur Filius; inflammatur affectus, et sic Spiritus Sanctus mittitur.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, 1 p., ibidem; et dictam probationem, in sententia, in

ubi sic ait : « Licet omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui Sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est Amor, ut supra dictum est; aliqua (fi) tamen dona, secundum proprias rationes, attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum; et secundum illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit, 4. *de Trinitate* (cap.20), quod Filius invisibiliter mittitur, cum a quocumque cognoscitur atque percipitur. » — Hæc ille.

Eadem conclusionem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 15, q. 4, art. 2. « Una, inquit, missio nunquam est sine alia; quia amor notitiam sequitur, et notitia perfecta, secundum quam est missio Filii, semper inducit amorem; et ideo simul infunduntur, et simul augmenlanlur. » — Hæc ille. — Et, ad 4^o, sic ait : « Illa notitia ex qua procedit amor, viget in fruentibus divino amore; perquam scilicet cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis, et in quantum est largissime fluens in eos sua beneficia; et talem notitiam perfecte non habent qui amore ipsius non accenduntur. » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Sed contra ista arguit Aureolus (dist. 15, q. 1, art. 2), signanter contra tertiam conclusionem, in hoc quod innuit quod non per omnem perceptionem veritatis dicitur mitti Verbum.

Primo. Hinc, inquit, non videtur verum, cum sapientia aliquorum malorum hominum attribuitur dono Dei. Unde sapientia Salomonis perseveravit in eo, tempore quo extitit in peccato mortali; et tamen secundum eam missum est sibi Verbum, quod est sapientia, quam postulat, ubi ait : *Mitte illam de cadis sanctis* (*Sapient.*, cap. 9, v. 10). Videtur

ergo quod Verbi missio separetur in eoa dono charitatis.

Secundo. Quia, *Eccli.* 1, dicitur quod *omnis sapientia a Domino Deo est*, et quod *fons sapientiae est Verbum Dei in excelsis*. Et ibi loquitur sapiens de cognitione veritatis creaturarum, non solum de cognitione divinorum. Unde ait : *Altitudinem cudi, latitudinem terne, et profundum abyssi quis dimensus est* Et tunc subdit quod *fons sapientiae est Verbum Dei in excelsis*. Et hoc non esset, nisi Filius mitteretur dum percipitur omnis profunda veritas, esto etiam quoti non spectet ad charitatem. Ergo idem quod prius. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

Ad argumenta contra tertiam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum istorum dicitur quod, licet omnis sapientia sit donum Dei, non tamen per omnem sapientiam Verbum dicitur inhabitare illum cui sapientia illa datur, sed solum quando datur cum gratia gratum faciente; ac per hoc, cum missio personæ fiat ad inhabitandum illum ad quem mittitur, non sequitur si aliquis habet sapientiam ex dono Verbi, quod ad eum mittatur Verbum. Et istam responsionem dat sanctus Doctor, 1 p., q. 43, art. 3, ad tertium argumentum, quod includit ista duo quæ facta sunt ab arguente isto. Et cum dicitur de Salomone, etc.; — dico quod, sicut fides non infunditur nisi illi ad quem mittitur Filius, illa tamen fides manet, Christo desinente inhabitare quem prius habitabat; ita in infusione sapientiae, Salomon recipit Spiritum Sanctum et Filium, qui invisibiliter ad eum missi sunt; quando tamen ille mortaliter peccavit, non amisit ex toto illam sapientiam, dum personæ ad eum missa ab eo recesserunt. Tamen non credo quod dum erat in peccato mortali, haberet perfecte illam actualem notitiam, de qua locutus est sanctus Doctor in 1. *Sentent.*, ut statim in line tertia conclusionis recitavi.

Ad secundum per idem.

Modo ad primum argumentum quæstionis, negatur quod Pater mittatur. Nec valet probatio; quia dare et mittere differunt, ut dictum est. Aliter tamen solvit sanctus Thomas, 1 p., q. 43, art. 4, ad 1 e. Dicit enim quod, « si ly dare importat liberalem communicationem alicuius, sic Pater daret seipsum, in quantum liberaliter se communicat creatura ad fruendum. Si vero importet auctoritatem dantis respectu ejus quod datur, sic non convenit dari in divinis, nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti, et intendit, ut videtur, quod dari non convertitur cum mitti, nisi datio importaret dictam auctoritatem.

Ad illud in oppositum respondet, eadem quæstione,

(») *grati**. — Om. Pr.

(C) *aliqua*. — *alia* Pr.

art 1 (ad I^e), quod < missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente, aut secundum imperium, aut secundum consilium, quia imperans est major, et consilians est sapienlior; sed in divinis non importat nisi processionem originis, quæ est secundum aequalitatem, ut supra dictum est ». — Hæc ille.

QUÆSTIO I.

UTRUM CHARITAS SIT ALIQUIS HABITUS IN ANIMA CREATUS

ir c a decimamsepiam distinctionem quaeritur : Utrum charitas sit aliquis habitus creatus in anima.

Et arguitur quod non. Nulla creatura est dignior anima Christi; sed charitas est dignior anima Christi, quia ipsa charitato anima Christi digna est et bona; ergo charitas non est creatura.

In oppositum arguitur per Augustinum, qui, 3. *de Doctrina Christiana* (cap. 10), dicit : *Charitatem voco animi motum ad [ruendum Deo propter ipsum]*; sed motus animi est aliquid creatum in anima; ergo charitas est quid creatum in anima.

In hac quaestione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo dubitationes.

ARTICULUS 1.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sil

Prima conclusio : quod motus chartum* necessario requirit formam nliqunm hnbitionem in nobis, superadditam potentUe naturali.

Probetur sic ista conclusio, secundum sanctum Thotnsm, 2^o 2^o, q. 213, art. 2, ubi sic arguit : < Si motus charitatis, ita procedit a Spiritu Sancto movente humanam mentem, quod mens humana sit tantummodo mota et nullo modo sit principium hujus motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente, nullo modo ille motus erit voluntarius. Hoc enim est contra rationem voluntarii > cujus oportet principium in ipso esee. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium; quod implicat contradictionem, cum amor de sui

ratione importet quod sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici quod sic moveat Spiritus Sanctus voluntatem ad actum diligendi sicut movetur instrumentum, quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere. Sic enim etiam(a) tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur per consequens ratio meriti; cum tamen dilectio charitatis sit radix merendi. Sed oportet quod sic moveatur voluntas a Spiritu Sancto ad diligendum, quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum. Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa (6), nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis robus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos a Deo; et secundum hoc *disponit omnia suaviter*, ut dicitur *Sap.* 8 (v. 1). Manifestum autem est quod actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur potentiæ naturali, perquam inclinaretur ad dilectionis actum, secundum hoc esset actus iste imperfectior actibus aliarum virtutum, nec esset facilis, nec delectabilis. Quod patet esse falsum; quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum, sicut charitas; nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maximo necesse est quod ad actum charitatis exsistat in nobis aliqua habitualis forma, superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari, » — Hæc ille in forma.

Eandem probationem ponit idem, *de Virtutibus*, q. 2, art. I, ubi deduxit prolixè quod a si actus charitatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiæ superaddito, sed ex motione Spiritus Sancti, sequitur alterum duorum : vel quod actus charitatis non sit voluntarius, quod est impossibile; aut quod non excedat facultatem nature, et hoc est haereticum ». — Item, ibi deducit quod, « illo habitu remoto, actus charitatis, aut non erit actus voluntatis, aut quod non erit meritorius. » — Item, quod « homo qui est in charitate, ad actum charitatis non sit promptus, neque illum delectabiliter agat. Ex hoc enim actus virtutum sunt nobis delectabiles, quod secundum habitus conformamur ad illos, et inclinamur in illos per modum inclinationis naturalis ».

Eandem conclusionem tenet, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 1, ubi sic arguit : u Tota, inquit, bonitas animæ ipsius est ex charitate; unde quantum bona est, tantum habet de charitate, et si charitatem non habet, nihil est, sicut dicitur 1. *Corinth.*, 13. Constat autem quod per charitatem anima non minus habet de bonitate in esse gratiæ, quam per virtutem acquisitam in esse politico. Virtus autem politica duo

(a) *chant.* — Om. Pr

(C) activa. — παύσα Pr.

facit; quia facit bonum habentem, et opus ejus bonum reddit. Multo ergo fortius hoc faciet chantas. Neutrum autem horum effici |>oterit, nisi charitas sit habitus creatus. Constat enim quod omne esse est a forma aliqua inhærento, sicut est album ah albedine, et esse substantiale a forma substantiali. Sicut igitur non potest intelligi quod paries sit albus sine albedine inhærente, ita non potest intelligi quod anima sit bona in esse gratuito sine charitato et gratia informante ipsam. Similiter etiam, cum actus proportionalur potentiæ activæ» vel operativæ sicut effectus propriæ causæ, impossibile est intelligere quod actus perfectus in bonitate sit a potentia non jierfecte per habitum; sicut etiam calefacere non potest esse ab igne, nisi mediante calore. Et ideo, cum actus charitatis perfectionem quamdam habeat ex hoc quod est meritorius omnibus modis, oportet ponere charitatem esse habitum creatum in anima, qui quidem efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab Amore, qui est Spiritus Sanctus; et ideo frequenter invenitur quod Spiritus Sanctus sit amor quo diligimus Deum et proximum, d — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod actus meritorius necessario requirit gratiam creatam in anima eliciente vel producente hujusmodi actum.

Probatur, quantum ad primam partem, quod gratia requiratur. Unde sanctus Thomas, 1* 2*. q. 109, art. 5, sic probat : a Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionated. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi. Et ideo videmus in rebus naturalibus quod nulla res |>tesl perficere eifectum per suam operationem qui excedat virtutem activam, sed solum jiotcsl producere per operationem suam effectum suæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem humanæ natune, ut dictum est. Et ideo homo per sua naturalia non |>otest producere opera meritoria proportionate vite æternæ; sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam ætemam; potest tamen facere opera perducentia ad aliquod bonum homini connaturale. » — Hæc ille. — Idem argumentum ponit, 2. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 1.

Sed secundam partem, scilicet quod hujusmodi gratia sit aliquid creatum in anima, probat sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 27, art. 1, sic : < Deus aliquibus vult l>onum supernatural^, quod est vite «terna. Sed hoc bonum Deus vult alicui digno, et nulli indigno. Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bonOj cum sit supematurale; et ideo, ex hoc ipso quod ponitur quis Deo gratus respectu hujus boni, ponitur quod in eo sit aliquid per quod sit dignus tali bono super sua naturalia; quod qui-

dem non movet divinam voluntatem ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso, ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat in vitam ætemam, præstet ei (α) aliquid per quod sit dignus vite ætrrna. Et hoc est quod dicitur, Coteau., 1 (v. 12) : Qui *dignos nos fecit in partem Sanctorum in lumine*. Et hujus ratio est : quia, sicut scientia Dei est cau«a rerum, non causate a rebus, ut nostra; ite el voluntas ejus est effectrix (Ç) boni, et non (γ) causata a bono, sicut nostra. Sic ergo homo dicitur gratiam Dei habere, non solum ex hoc quod homo diligitur a Deo in vitam ætemam, sed ex hoc quod datur ei aliquod donum per quod est dignus vite æterna; et hoc donum dicitur gratia gratum faciens; aliter enim etiam in peccato mortali existens posset dici esse in gratia Dei, si gratia solam divinam acceptationem diceret, cum contingat aliquem peccatorem esse prædestinatum ad vitam ætemam habendam. > — Hæc ille.

Idem ponit, 1* 2., q. 110, art. 1 et 2. In primo quidem dicit quod « secundum communem modum loquendi, gratia tripliciter accipi consuevit. Uno modo, pro dilectione alicujus; sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, id est, rex habet eum gratum. Secundo modo, sumitur pro aliquo dono gratis dato; sicut consuevimus dicere : hanc gratiam facio tibi. Tertio modo, sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias benefactori. Quorum trium secundum dependet ex primo; el ex secundo procedit tertium n. In secundo autem articulo ejusdem quæstionis, dicit : « In eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuite Dei voluntatis. Dictum est autem supra, quod dupliciter ex gratuite Dei voluntate homo adjuvatur. Uno modo, in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel agendum, vel volendum; el hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ; *actus* (δ) enim *moventis in moto est motus*, ut dicitur 3. *Physic*, (t. c. 16). Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod habituale donum a Deo animæ infunditur. Et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supematurale bonum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale halnm dum. Creaturis autem naturalibus sic providit, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus a Deo moventur fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud *Sapient.*, 8(v. 1), quod *dispo-*

(a) ei. — enim Pr.

(ò) *effectrix*. — *efficax* Pr.

(γ) non. — Om, Pr.

(δ) *volun/afu*. — Ad. Pr.

nit suaviter. Multo igitur magis illis quos movet ad habendum bonum supernaturale sternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernalurales, secundum quas suaviter el prompte ab ipso moveantur ad bonum æternuin consequendum. F.t sic donum gratis est quædam qualitas. » — Hæc ille*

Idem probat, 2. Sentent., t. 26, q. 1, art. 1 el2. — Item, 3. Contra *Gentiles*, cap. 150: < Oportet, inquit, gratiam aliquid in homine gratificato exse, quasi quamdam formam el perfectionem ipsius. Quod enim in aliquem finem dirigitur, oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum; nam movens continue mutat, quousque mobile per motum finem sortiatur. Cum igitur auxilio divinæ gratia* homo dirigatur in ultimum finem, ut ostensum est, oportet quod continue homo isto auxilio potiatur, quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si prodictum auxilium participaret homo secundum aliquem mutum aut passionem» et non secundum aliquam formam manentem el quasi quietantem in ipso. Moins enim el passio talis non esset in homine, nisi «piando actu converteretur in finem; quod non continue ab homine agitur, ut præcipue patet in dormientibus. Bd ergo gratia gratum faciens, aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam cum non operatur, p — Hæc ille. — Ibi etiam ponit multas alias pulcherrimas rationes.

Tertia conclusio est quod gratia gratum faciens reallter distinguitur a charltate, el ab omni virtute.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, *de Veritate*, q. 27, ari. 2, sic : « Cum enim, inquit, diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicujus finis in rebus naturalibus tria præexigunlur, scilicet natura proportionate ad illum finem, el inclinatio in finem illum, quæ (a) est appetitus finis naturalis, et moins in finem; sicut palet quod in terra est natura quædam, per quam sibi competit esse in medio, et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum <piam naturaliter appetit talem locum, etiam cum exim ipsum per violentiam delinetur; et ideo, remoto prohibente, deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam, proportionatusest ad quemdam finem, cujus habet naturalem appetitum, et secundum vires naturales operari potest ad consecutionem illius finis; qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturæ, in qua etiam philosophi ultimam hominis felicitatem posuerant. Sed eÿl aliquis finis ad quem homo a Deo præparatur, naturæ human® proportionem excedens, scilicet vita æterna, quæ consistit in visione Dei per essentiam; ou® excedit pro-

portionem cujuslibet naturæ creatæ, soli Deo connatural exsistens. Unde o|x>rtet quod homini etiam detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur ejus appetitus in finem illum, sed etiam per quod ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, secundum quam talis finis sil ei competens; et ad hoc datur gratia. Ad inclinandum autem affectum in hunc finem, datur chantas. Ad exsequendum autem opera quibus prædictus finis acquiritur, dantur aliæ virtutes. Et ideo, sicut (a) in rebus naturalibus est aliud natura ipsa, quam inclinatio naturæ, vel ejus motus aut operatio; ita et (6) in gratuitis est aliud gratia a charitate, et a caderis virtutibus. Et quod hæc comparatio (γ) sil recte accepta, patet per Dionysium, in 2. cap. *Cælestis Hierarchies*, ubi dicit quod non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat; sicut nec operationem alicujus (o) naturæ, nisi prius habeat esse in illa natura. » — Hæc ille. — Allegat etiam, ibidem, Augustinum, in *de Praedestinatione Sanctorum* 1 lib. un., cap. 16), qui dicit quod gratia pravenit charilalem; constat autem quod idem non provenit seipsum.

Eamdem conclusionem ponit, 1a 2*, q. FIO, art. 3; el intendit consimilem probationem, scilicet (e) : < Virtutes acquisite per actus humanos, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in online ad naturam qua est homo; virtutes autem infusæ disponunt hominem alliori motio, et ad alliorum finem; unde oportet etiam quod in ordine ad aliam altiorein naturam. Virtus enim uniuscujusque rei est in ordine ad aliquam naturam praeexsistentem, quando scilicet disponitur secundum quod congruit suas naturæ. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participandum, secundum quod dicitur 2. Petr., 1 (v. 4) : *Magna et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hoc efficiamini divin:e consortes naturæ*, et secundum acceptionem hujus naturo, dicuntur homines regenerari in filios Dei. Igitur, sicut lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen graliæ, quod (ζ) est participatio divinæ naturo, est aliquid præter virtutis infusas, quæ a lumine illo derivantur. Sicut enim virtutes acquisite perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis; ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiæ. b — Hæc ille. — Idem ponit, 2. Sentent., dist. 26, q. 1, art. 4. — Item, 3. Contra *Gentiles*, cap. 150, 151, 152, 153.

(a) fieut. — Om Pr.

(t) ita et. — et ita Pr.

(7) comparatio. — operatio Pr.

(i) alicujuf. — illiu Pr.

(s) scilicet. — «icut Pr.

(ζ) quod. — Pr.

fa) 7ujr. — qui Pr

Sed quæritur : In qua specie qualitatis est? Respondet, *de Veritate*, q. 27, art. 2, ad 7^o, quod a gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit «lici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam sicutiale esse quod in anima facit ; et est sicut quædam dispositio, quæ est respectu gloriæ, quæ est gratia consummata. Nihil tamen (x) simile gratiæ in accidentibus animæ, quæ philosophi sciverunt, invenitur, quia philosophi non cognoverunt nisi illa accidentia animæ, quæ ordinantur ad actus humanæ naturæ proportionatos ». — Hæc ille.

Item : Ubi est subjective? — Respondet, eadem quæstione, ari. 6, quod est in essentia animæ sicut in subjecto; virtutes vero sunt in potentiis animæ. Eides enim et spes et charitas sunt quasi quidam radii procedentes ab ipso lumine gratiæ. Sic ipse dicit, 1^a 2^a, q. 110, ari. 4, ad 1^o : « Sicut, inquit, ab essentia animæ fluunt ejus potentiæ, quæ sunt operum principia ; ita etiam ab ipsa gratia effluunt ejus virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus, » Et, 2. *Sentent.*, ubi supra (dist. 26, art. 4), sic dicit : « Sicut ab essentia animæ (6) fluunt potentiæ ab ipsa essentialiter differentes, sicut accidens a subjecto, et tamen omnes uniuntur in esse animæ sicut in radice; ita etiam a gratia, quæ est perfectio essentiae, fluunt virtutes quæ sunt perfectiones potentiarum, ab ipsa gratia essentialiter differentes; in gratia tamen conjuncte sunt sicut in sua origine, per modum quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt. » — Hæc ille.

Item quæritur : quomodo se habet gratia ad virtutes respectu meriti, et quomodo dicitur forma virtutum, et quomodo informat actus? — Respondet. *de Veritate*, q. 27, art. 5, ad 5^o m, quod « gratia non dicitur forma virtutum quasi (γ) pars essentialis (o) virtutum ; sic enim oporteret quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur gratia (c); sed dicitur forma virtutum, in quantum formaliter actum virtutis complet. Informatur autem actus virtutis tripliciter. Uno modo, in quantum circa substantiam actus apponuntur debite conditiones, per quarum limitationem in medio virtutis constituitur; et hoc habet actus virtutis a prudentia; nam medium virtutes accipitur secundum rationem rectam, ut dicitur, 2. *Ethicorum* (cap. 6); et sic prudentia dicitur forma omnium virtutum moralium. Actus nutem virtutis sic constitutus in medio, est quasi materialis respectu ordinis in finem ultimum ; qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio charitatis; et sic charitas dicitur forma omnium aliarum virtutum. Ulterius vero efficaciam merendi adhibet gra-

tia; nullus enim operum nostrarum valor reputaretur condignus æternæ gloriæ, nisi præsупposita acceptatione divina; et sic gratia dicitur esse forma charitatis, et aliarum virtutum ». — Hæc ille.

Consimile ponit in multis aliis locis, ut 2. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 5; et 1^a 2^a, q. III, art. 3, ubi ponit quoti quinque sunt effectus gratiæ in nobis. Quorum primus est ut anima sanetur et fiat grata Deo; hæc enim gratia operatur formaliter, non effective. Secundus est ut bonum velit; et istum effectum principaliter facit, quantum ad substantiam, ipsum liberum arbitrium, licet gratia coagat ad illum non immediate, sed mediantibus aliis virtutibus; verumtamen gratia dat formam per quam ille actus est meritorius. Tertius est ut bonum quod vult, efficaciter operetur. Quartus est ut in bono proficiat et perseveret. Et hos duos operatur, mediante libero arbitrio, effective. Quintus est ut ad gloriam perveniat. Nam, secundum quod ipse ponit, *de Veritate*, q. 27, art. 5, ad 6^o e : « Sicut charitas viæ non tollitur, sed in patria remanet augmentat, propter hoc quod in sui ratione nullum defectum importat; ita et gratia, cum nullum in sui ratione importet defe-

diversa perfectio naturæ in statu viæ et patriæ, quantum ad gratiam, propter diversam formam perfectientem, sed propter diversam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus quas informat, sic gratia et gloria non sup^l idem ; quia aliqua* virtutes in patria evacuantur, sicut fides et spes. » — Hæc ille. — Illud autem quod dictum est de gratia et gloria, ponit etiam 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 1, ad ubi dicit : « Gratia consummata in anima est idem quod gloriæ lumen. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate*, q. 8, ari. 3, ad 10^a.*.

Ipsa autem gratia, propter tot effectus, dicitur proveniens et subsequens, operans et cooperaris : operans ratione primi effectus, cooperans respectu secundi; proveniens respectu primi, subequeus respectu alterius. Semper enim gratia accepta secundum effectum priorem, [p]otest dici proveniens; et accepta secundum effectum posteriorem, potest dici subsequens. Sed de hoc querere 1^a 2^a, q. III, art. 3; et 2. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 5; et de Veritate, q. 27, art. 5 (ad 6^o e).

Hæc de primo articulo.

ARTICULUS 11.

PONUNTUR DUBITATIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum videtur arguere Aureolus, et princi-

(3) *tamen*. — enim Pr.

(e) *sicut ab efficienti animæ. - sicuti efficiat a qua* Pr.

(γ) *quasi*. — *quod fit* Pr.

(e) *essentialiter*. — *essentialiter* Pr.

(c) *gratia*. — Orn. Pr.

pâliter contra aliqua dicta in probatione primæ conclusionis.

El primo loco, in hac distinctione (q. I, art. 3).

Primo sic : Hæc, inquit, opinio non videtur necessitatem charitatis super alios naturales habitus demonstrare. Non enim est verum quin voluntas possit in substantiam actus dilectionis charitativæ, in puris naturalibus constituta. Diligere enim super omnia Deum, et supra se, el toto conamine et ex lota virtute, est habere substantiam charitativæ dilectionis. Sed secundum istos, Is 2., q. 109, art. 3, homo in naturalibus constitutus potest Deum diligere super se, et super omnia ; et similiter angelus idem potest (a). Ergo voluntas habet principium sufficiens in se, sine habitu superaddito supernaturaliter; ergo potest in substantiam dilectionis charitativæ. Unde non apparet quin sit repugnantia in his duabus propositionibus: prima quidem, quod voluntas non sil sufficiens principium actus dilectionis, nisi superaddatur aliquis habitus supernaturalis; secunda vero, quod ex puris naturalibus possit diligere Deum supra se et super omnia; nisi forte dicatur quod amplius diligere possit quam supra se et super omnia, vel quod dilectio charitatis sil inferior naturalis.

Secundo sic. Quicumque experitur in se aliquem actum in quem non potest naturaliter, experitur se habere aliquod activum principium superadditum natura*. Sed nullus existens in charitate, et diligens Deum charitalive, potest experientialiter cognoscere quod sit in eo supernaturale principium quod sit chantas; alias posset homo scire utrum odio vel amore dignus esset, contra determinationem Scriptura (Eccle. 9, V. 1). Ergo nullum actum supernaturale in experitur in se.

Tertio sic. Tanta est libertas voluntatis, saltem angelicæ, ut posait in omnem actum voluntatis, sub omnibus circumstantiis sub quibus potest ah intellectu presentari huiusmodi actus; alioquin plus posset intellectus dictare quam voluntas eligere; cujus oppositum experimur. Sed omnem actum quem experimur, potest recta ratio dictare, utpote : Deum intensissime diligere super omnia. Ergo non apparet cur talis actus sit super facultatem naturalem potentias voluntatis.

Quarto sic. Non videtur verum quod charitatis habitus reddat actum delectabilem, et faciat voluntatem delectabiliter operari. Hoc enim non experitur de novo conversus et confessus. Quod si charitate existente in voluntate experiretur homq delectationem huiusmodi, Malim cognosceret quando inciperet esse in charitate, cujus oppositum dicit Apostolus, 1. *Corinth.* 4 (v. 4), cum ait : *Nihil mihi contritu sum, sed nec tn hoc justificatus sum*; per hoc innuens quod non potest homo perpendere quando

Deo acceptus est. Ergo charitas non exigitur propter delectationem in actu. — Hæc ille.

Et post (secundo loco). Nec valet, inquit, si dicatur quod charitas exigitur propter circumstantiam actus dilectionis, ut scilicet : quia, licet Deus ex naturalibus diligatur super omnia, in quantum est principium essendi ; sub ratione tamen objecti beatifici non potest diligere sine habitu charitatis. Hujus, inquit, falsitas patet : — Tum quia ex hoc homo posset certitudinaliter cognoscere quando foret in charitate, cum (a) cognosceret el exoriretur se diligere Deum sub ratione objecti beatifici. — Tum quia ex hoc sequitur quod charitas haberet rationem potentia*, ex quo haberet propriam formalem rationem objectivam (6); distincta enim objecta formalia distinguunt potentias, ut Philosophus innuit, 2. *de Anima* (t. c. 33). — Tum quia Deus sub ratione beatifica continetur sub bono simpliciter, quod est objectum voluntatis humana?. — Tum quia intellectus dictat Deum sub ratione beatifica diligendum; propter quod voluntas ex puris naturalibus potest illum sub illa ratione diligere; alias plus posset presentare intellectus naturali iudicio, quam voluntas prosequi ex libero arbitrio. — Tum quia videmus quod hæreticus qui ducitur ad ignem, diligit Deum sub ratione objecti beatifici ; unde sperat ad ipsum evolare stalim post ignem. Patet igitur quod non propter hoc exigitur charitatis habitus.

Tertio. Nec valet, inquit, etiam si dicatur quod huiusmodi habitus exigitur ex parte modi, qui est diligere Deum super omnia : — Tum quia quis posset experiri se habere charitatem. — Tum quia Apostolus separat fervorem charitatis a charitate, 1. *Corinth.*, 13 (v. 3), ubi dicit : *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. — Tum quia hæretici pro Deo exponunt se morti, el multis jejuniis et afflictionibus, seipsos contemnentes propter Deum, quem se putant diligere super omnia ; homines etiam aliquos diligunt, ita ut exponant se morti pro eis. — Tum quia intellectus et recta ratio dictat quod Deus sit super omnia diligendus. Unde non apparet quod propter hoc charitas exigatur; (jtiia sola naturalia sufficiunt.

Quarto. Nec valet iterum, si dicatur quod habitus charitatis exigitur propter circumstantiam meriti, quæ (γ) se tenet ex parte Dei acceptantis, qui statuit ut nullus actus sil meritorius nisi eliciatur ab habente Imbitam charitatis. Hoc siquidem non valet : — Tum quia, sicut Deus non est personarum acceptor, sic nec actuum ; sed esset personarum acceptor et actuum, si acceptaret personam et actum propter bonitatem inexistenter propter habitum nullam

(x) tarifum. — Ad. Pr.

(6) otycrfir<ini. — *tubjeclivam* Pr.

(γ) çur. — gui Pr.

(a) ang«îuj idem point. — Augutlinui idem ponit Pr.

bonitatem ponentem; igitur illud poni non potest. — Tum quia multitudo entium hic poni non debet absque ulla necessitate et utilitate; sed si habitus actui vel personae nullam tribuit bonitatem, alisque ulla utilitate vel necessitate ponitur; non igitur poni debet. — Tum quia odium Dei ex natura rei est aliquid dignum poena; sed dilectio debite circumstantiata et odium sunt opposita; ergo huiusmodi Dei dilectio est meritoria præmii ex natura rei. — Tum quia Apostolus, 2. *Ad Timoth.*, v. 8), dicit quod pro bono certamine et cursu consummato est sibi reposita pro residuo corona justitiæ, quam reddet sibi in illa die justus iudex; sed clarum est quod nulla justitiæ corona redderetur pro fide et certamine et cursu consummato, nisi ex natura rei huiusmodi actus essent accepti a Deo; ergo non inest solum acceptatio ratione habitus nihil bonitatis afferentis; immo ratione alicujus intrinsecæ bonitatis. Unde Augustinus dicit ad Sixlum presbyterum, quod Deus cum merita nostra coronat, nihil aliud quam munera sua coronat. Ex quo patet quod ex divino munere, debetur actibus nostris ut habeant meriti rationem intrinsece, et ex natura rei. — Hæc ille in forma.

Uterius contra eandem conclusionem arguit (ibid., art. 4), quod nullo modo requiratur talis habitus creatus ad illum actum dilectionis Dei super omnia. Aut enim talis habitus requiritur ad actum sicut causa partialis substantialis actus; aut sicut causa modi actus solum; aut sicut faciens ad substantiam actus et ad modum ut determinativum; aut sicut inclinans ad actum tantummodo, sine alia causalitate activa vel passiva; aut sicut causa sine qua non, nihil faciens ad actum; aut sicut ponens animam in esse intellectuali, ut possit exire in actum in quem non posset ex puris naturalibus. Sed nullum istorum sex est dicendum. Undo (a) non apparet necessitas ponendi charitatem, aut alium habitum, propter actum.

Quod non propter primum, apparet:—Tum primo, quia causa partialis potest elicere effectum, concurrando cum alia, exclusa inherencia et actuazione unius *in* alteram; sed habitus non concurrat ad agendum aliquid circa actum, nisi præintellectuatur perficere potentiam, et actuare illam ac disponere. — Tum secundo, quin, sicut forma generata ex actibus in rebus naturalibus non est causa immaterialis respectu actus, sicut levitas respectu motus, cum forma consequens quantitatem non sit principium actionis; sic nec habitus derelictus in voluntate ex actibus, videtur habere rationem principii activi, aut causæ immaterialis. — Tum tertio, quia in causis æquivocis non potest esse reciprocatio; sed actus generat habitum, ut patet, 2. *Ethicorum* (cap. 1), et hæc est generatio æquivoca; igitur impossibile est

quod habitus reciproce sit causa actus partialis. — Tum quarto, quia omnis causa partialis habet in se partialem activitatem, et per consequens est potentia activa; sed habitus non est activa potentia, cum non sit potentia; aliter unio habitus ad potentiam esset unio potentiae ad potentiam. — Tum quinto, quia tota causalitas habitus consistit in habituando potentiam, et per hoc perficiendo actum, secundum illud Philosophi, 2. *Ethicorum* (cap. 6): Virtus est quæ habentem perficit, etc.; sed disponere et habitare potentiam activam, non est coagere illi; igitur patet quod habitus non ponitur ut causa partialis substantiæ actus.

Quod nec propter secundum, scilicet ut sit causa modi actus et non substantiæ, patet: — Tum quia, si esset activum principium, se haberet per modum potentiae. — Tum secundo, quia habituatus, in quantum huiusmodi, non dicitur simpliciter potens; igitur nec habitus erit (a) activitas vel causalitas, sed dispositio causalitatis. — Tum tertio, quia modus non est aliquid præcisum circa substantiam actus; igitur nec exigit præcisam causalitatem. — Tum quarto, quia modi illi, scilicet delectatio, facilitas, promptitudo, sunt subjective in potentia, non autem in actu; sed habitus non agit in potentiam quæ sibi subjicitur; igitur habitus non est ponendus propter hoc.

Quod nec propter tertium, arguitur: — Tum quia illud quod precise concurrat per modum determinantis potentiam ad actum, nullam habet causalitatem super actum; quia una causalitas non determinat aliam. — Tum secundo, quia illa causalitas non potest se habere per modum totalis, nec per modum partialis, ut probatum est. — Tum tertio, quia acuties vel figura cultelli nullam habet activitatem super actum divisionis aut penetrationis, cum figura non sit activa; ergo nec habitus; quia secundum talem opinionem, ita se habet ad potentiam, sicut acuties ad ferrum; igitur.

Quod nunc nec propter quartum, patet. — Primo: quin quaeritur quid sit illa inclinatio, qua potentia per habitum inclinatur. Aut enim est aliquis actus elicitus in potentia ab habitu in ordine ad actum; aut est ipsemet habitus actus primus. Non potest dari primum propter tria. Tum quia accidens ageret in subjectum. Tum quia eadem est difficultas si habitus eliciat illum actum, quæ (6) erit si eliciat actum principalem habitui potentiae, de quo est quaestio. Tum quia talis actus, si sit in voluntate, non videtur aliud quam velle. Nec potest dari secundum: quia inclinatio non nominat actum primum, immo actum secundum; inclinari enim est actu moveri ad aliquid; unde inclinatio gravis quam experitur sustinens grave, non est primus actus gra-

(a) unde. — vel Pr.

() cauta. — Ad. Pr.

() quæ. — qui Pr.

vitatis, se! ictus secundus, qui esi movere et impellere impediens eut resistens; ergo habitus non se habet respectu potentia* inclinative. — Secundo : quia illud quod inclinat aliud, trahit ipsum ad aliquid; non enim determinare solum est ipsum inclinare; alias calor inclinaret corpus calidum, et albedo corpus album. Sed habitus non trahit potentiam; tunc enim vere potentia moveretur el habitus moveret; et iterum tractus non habet locum, nisi in motu locali, xel ubi passum trahitur ad aliquam formam; quæ nullo modo competunt habitui re.qiectu potentia). Ergo nihil est dictu quod habitus inclinet potentiam. — Tertio, quia habituatus non inclinatur ad operationem, nisi quia illam concipit ut delectabilem; delectatio enim allicit appetitum et trahit, ut patet, 3. *Ethic*, (cap. II). Sed apprehensio delectationis non mediat inter habitum et potentiam. Ergo habitus non inclinat potentiam^ nec inclinatio est causa delectationis, sed econtra.

Quod autem nec propter quintum ponendus sit habitus, patet. — Tum quia, si negatio est causa negationis, et affirmatio causa affirmationis, 5. *Metaphysicx*, el I. *Pcrihermcniat*; sed negatio habitus facit ad negationem actus debite circumetantionali, ut docet experientia; ergo positio habitus erit aliquo modo causa actus debite circumstantionati. — Tum quia dispositio cujuslibet causa* reducitur ad idem genus causalitatis, ut, si sit dispositio jær quam agens disponitur, facit ad actum secundum rationem o iust activa*, si vero sit dispositio subjecti, reducitur ad causalitatem materi®; sed habitus est dispositio potentia* activa* vel passivæ; ergo halæt aliquam causalitatem activam vel passivam. — Tum tertio, quia omne exigitur ad aliquid, propler hoc requiritur quod facit ad ipsum; sed habitus, secundum sic dicentes, exigitur ad hoc quod potentia agat actum, sicut etiam approximatio agentis ad passum requiritur ad Agendum; igitur habitus non erit solum causa sine qua non.

Quod autem sextum membrum dari non possit, apparet. — Tum quia charitas (a) secundum hoc esset potentia. — Tum quia actus meritorius eliceretur naturaliter; cum omnis habitus naturaliter agat; unde non eliceretur libere actus dilectionis, cum principium esset habitus. — Tum tertio, quia chantas separata posset elicere actum dilectionis, ex quo daret voluntati |>osse in talem actum (6). — Tum quarto, quia charitas semel habita non posset amitti; quia voluntas sempersequeretur inclinationem ipsius habitus, qui eliceret actum. — Tum quinto, quia nullum actum experimur in voluntate, (piem non possimus ex puris naturalibus; potest enim diligere Deus super omnia. Et breviter : nulla est particularis circumstantia, respectu cujus voluntas non possit

elicere actum dilectionis (a), quamvis non possit comprehendere omnes circumstantias, quas Deus vult comprehendere; nec dari potest aliqua forma, quæ det esse potestativum respectu omnium circumstantiarum; quoniam circumstantiæ illæ sunt negationes omnium repugnantium divince voluntati, et positiones omnium beneplacitorum, saltem virtualiter et praeceptive. Sicut autem perfecte et integre non |>ot<*st provenire a sola voluntate, qu® omnino labilis est; nec ab aliquo habitu sibi attribui jïotesl habente rationem fornæ quiet®; sed oportet quod habeat rationem cujusdam influxus medii, quo Spiritus Sanctus voluntatem ducit et agit.

§ 2. — CONTRA PRIMAM ET SECUNDAM CONCLUSIONES

I. Argumenta Gregorii. — Contra primam el secundam conclusiones insimul arguit Gregorius (I. Sentent., dist. 17, q. 1, ari. 2), tripliciter.

Primo sic. Possibile est aliquem, de potentia Dei absoluta, esse Deocharum el acceptum, non habendo charitatem habitualement creatam. Igitur probalio conclusionis non valet. Consequentia patet. Sed antecedens probat quadrupliciter.

Primo sic. Possibile est quod alicui nullum habitum supernaturalem habenti, Deus det Spiritum Sanctum, non dando eidem aliquem hujusmodi habitum, et quod velit (6) Deus eidem, si sic linatiter perseveraverit, dare vitam aeternam; ergo possibile est aliquem esse acceptum Deo ad vitam aeternam, non habendo habitum charitatis infusae. Consequentia patet. Sed antecedens, quantum ad primam partem, dicit se probasse. Secundam dicit non esse dubiosam; alioquin cum anima habens Spiritum Sanctum el charitatem creatam sit accepta, si habens precise Spiritum Sanctum (γ) non posset sic acceptari, jær charitas creata ex natura sua aliquam dignitatem in resjæctu ad vitam aeternam tribueret animæ, quam nullo modo posset dici Spiritum Sanctum tribuere precise per seipsum; quod non putat sane dictum.

Secundo probat idem antecedens sic. Possibile est aliquem hominem, non habendo habitum charitatis, non esse in statu reprokationis; ergo possibile est aliquem, non habendo habitum charitatis, esse in statu acceptationis, id est esse acceptum secundum statum. Consequentia palet; quia quidquid sit (o) de hoc, utrum de potentia Dei absoluta posset esse status melius inter statum reprobationis et acceptationis, non tamen est necesse sic esse; immo nunc (c),

(a) cAanlcu — raiuahtxu Pr

(<) actum. — Om. Pr.

() difectionû. — eUctionû Pr.

() veltt. — vellet Pr

(γ) et chantateivi crentam iit accepta, *i habent prtteite Spiritum Sanctum. — Om. Pr.

(fi) fit. — Om. Pr.

(») nuru. — nec Pr

secundum legem Dei ordinatam, nullus est talis status medius. Voco autem statum reprobationis, in quo, si quis perseveraverit, Deus illi dabit poenam æternam sensus vel damni. Antecedens probatur. Nam possibile est aliquem hominem sine reatu peccati originalis vel actualis esse, non habendo habitum charitatis, sicut end primus homo antequam reciperet gratiam, |>osilo quod non fuerit creatus cum habitu charitatis, ut esse potuit, et muli ponunt. Possibile etiam esset quod pueri in liaplismo alxsolverentur a reatu peccati originalis, absque infusione alicujus habitus aupernaturalis. Nec est dubium hoc esse possibile ; immo muli doctores dixerunt ita esse de facto, quamvis eorum opinio non teneatur, ut patet, Extra, *de Baptismo*, (cap. 3).

Tertio probat sic idem antecedens. Non est necesse quemlibet beatum præhabuisse habitum charitatis; ergo poeeibile est aliquem non habendo habitum charitatis, esse Deo («) acceptum ad halændum finaliler beatitudinem. Antecedens patet de facto in anima Christi, quæ non prius habuit charitatem quam visionem beatificam; el similiter, secundum Magistrum, 2. *Sentent.*, dist. 5, in fine, angeli boni non prius habuerunt gratiam quam beatitudinem, el tamen prius fuerunt quam ent beati ; quidquid autem de facto fuerit, possibile fuit sic fuisse. Patet etiam ratione : quia si charitas præhaberetur, vel hoc esset propter meritum, vel propter justificationem (6), vel propter immunitatem a peccato. Non propter primum ; quia non est necesse meritum procedere premium ; sicut palet in anima Christi, et angelis bonis, secundum Magistrum, et pueris l>aptizatis decedentibus (γ), qui nullum proprium meritum habuerunt, attamen premium beatitudinis consecuti sunt. Nec propter justificationem ; sicut in anima Christi patet, in qua nulla justificatio processit beatitudinem. Nec propter immunitatem a peccato; quia illa est possibilis sine habitu charitatis, ut jam probatum est. Consequentia vero probatur : quia, si non est (δ) necesse beatum præhabuisse habitum charitatis, ergo Deus potest aliquem non prohabentem habitum charitatis proparare el ordinare ad dandum illi vitam æternam, ita quod si perseveraverit, dabit illi vitam æternam; nam talis dicitur charus Deo. — Et si dicatur quod, esto quod ipse sil in tali dispositione, non sequitur quod ipse sit acceptus, nec quod sit dignus vita ætoma secundum illum statum; — contra, quæro quomodo sumis dignitatem istam. Quia vel illum tantum dicis dignum, cui tantum debite conferenda est vita sterna, ita quod sine injuria non potest non conferri ; el sic nullus esi dignus vita œterna, quantum-

cumque habeat charitatem ; et per consequens nullus esset acceptus secundum suum statum. Vel ille dicitur dignus, quem Deus sua gratuita bonitate acceptat ad dandum sibi vitam æternam ; et tunc quililæt talis est charus et acceptus Deo; et hoc (a) potest esse sine habitu charitatis; sicut ille in quo est habitus charitatis, dicitur acceptus et dignus, quia in tali dispositione Deus acceptat eum velat dignum, id est dabit illi, si perseveravit, vitam æternam, ac si ipse ea esset dignus. Undé précisa causa hujus dignitatis est divina voluntas gratis acceptans.

Quarto probat idem antecedens sic. Deus potest aliquem non halientem charitatem acceptare secundum statum in quo est, ad dandum sibi charitatem (6), pI beatitudinem si perseveraverit; ergo aliquem talem posset acceptare ad beatitudinem. Tenet consequentia. Sed antecedens probatur: quia, posito quod (γ) sil aliquis homo qui nec charitatem halieat, nec peccatum, aut aliquid impossibile charitati, sicut Deus facere posset; huic, si perseveraverit in hoc statu, Deus poterit dare simul charitatem el beatitudinem. Certum est : sicut anima? Christi dedit utrumque simul ; et si illa profuisset sine peccato et sine charitate, non minus potuisset dare utrumque simul ; similiter el huic posset velle dare utrumque, si perseveraverit, el per consequens jxjsset ipsum vehit dignum utriusque acceptare.

Secundo principaliter arguit contra conclusiones sic. Possibile est aliquem habere charitatem, el non esse Deo chanim vel acceptum ad vitam æternam. Ergo probatio conclusionum in falso fundatur. Antecedens probat tripliciter.

Primo sic. Possibile est Deum dare alicui charitatem, el numquam velle illi dare beatitudinem, etiamsi in charitate perseveraverit ; ergo possibile est aliquem habere charitatem, et non esse Deo charum vel acceptum ad vitam æternam. Consequentia patet. Antecedens probatur :—Tum quia possibile est Deum aliquem habentem charitatem, el nondum beatum, sic conservare in æternum. et per consequens numquam (δ) illi dare vitam sternam ; qua enim ratione potest illum per tempus sic conservare, eadem potest in æternum et semper; ergo possibile est Deum alicui dare charitatem, et numquam velle dare vitam sternam etiamsi perseveraverit. — Tum quia possibile est Deum aliquem habentem charitatem simul cum charitate annihilare, et nunquam illum recreare ; et per consequens numquam illi dare beatitudinem. — Tum quia alicui jam beato et habenti simul cum beatitudine charitatem posset Deus beatitudinem auferre, relicta sibi charitate, nunquam deinceps

() *Deo*. — Om. Pr.

() *vel propter justificationem*. — *justitiee* Pr.

ιγ) *decedentibus*. — Om. Pr.

(Ī) *ett*. — *es\$et* Pr.

(λ) *hoc*. — *ergo* Pr.

(β) *talent*. — Ad. Pr

(τ) *Petito quod*. — Om. Pr.

O) *numquam*. — *nondum* Pr.

illi daturus beatitudinem, nec ablaturus charitatem; ergo posset illi charitatem dare, nolendo ei dare **la**-titudinem, nec auferendo illi charitatem. — Tum quia tam charitatis habitus quam beatitudo sunt producibiles immediate a Deo, et neutra essentialiter vel intrinsece dependet ab alia; et per consequens posset unam producere, numquam alteram produciturus; quidquid autem potest facere, potest velle facere; quare, etc. (e).

Secundo probat idem antecedens sic : Animam habentem charitatem Deus gratis acceptat ad vitam æternam; ergo possibile est animam habere charitatem, et non esse Deo acceptam ad vitam æternam. Consequentia vero est nota; quia, si detur oppositum consequentis, sequitur quod supposite charitate in anima, Deus non posset illam non acceptare; et per consequens, supposite charitate in anima, Deus non gratis illam acceptaret (6); cujus oppositum sumitur pro antecedente. Antecedens vero probatur : Nam constat quod carenti animæ charitate simul et gloria, Deus quantum ad neutrum est illi debitor, et si det charitatem, gratis donat; nunc autem nullus diceret quod ex eo quod Deus dat aliquod munus alicui, fiat ei alterius muneris debitor; ergo non ex eo quod Deus gratis dat charitatem, debetur consequenter illi gloria seu vita æterna. — Et si dicatur quod non ideo debetur illi gloria vel vita æterna quia habet charitatem, aut quia date est illi charitas, sed quia secundum acceptam charitatem operatur; — contra : omnes operationes nostra secundum charitatem factæ, et omnia merite nostra, sunt Dei dona, ut dicit Augustinus, 13. *de Trinitate*, cap. 10; et per consequens, ex illis non est Deus debitor alicujus premii alterius. Item : Omnia merite non sunt condigna gloriæ ut eis tanquam debite reddatur, sed gratis tantummodo donatur, ita quod gratia gratiæ additur, ut dicit Augustinus in *Enchiridione*, cap. 107 : *Ipsa, inquit, hominis bona merita intelligendum est esse Dei munera, quibus cum vita æterna redditur, quid aliud nisi gratia pro gratia redditur?* Item Apostolus, *ad Romanos*, 8(v. 18) : *Existimo, inquit, quod non sunt condignæ passionibus hujus temporis ad futuram gloriam.* Ubi Glossa : *Passiones hujus temporis non sunt omnes simul condignæ, id est sufficientes, si districte ageretur nobiscum, ad promerendum gloriam futuram.* — Ex hoc ulterius infert quod nedum vitæ æternæ, sed nec alicujus alterius premii sterni vel temporalis, aliquid actus hominis ex quantecumque charitate elicitus, est de condigno meritorius apud Deum; quoniam quilibet talis est donum Dei, juxta illud Apostoli, i. *ad Corinth.*, i (v. 7) : *Quid habes quod non accepisti.*

Tertio probatur idem antecedens sic : Omnis actus

hominis, etiam mediante charitate elicitus, potest a Deo sufficienter præmiari premio minore quam est vita æterna; ergo animam pro suo actu meritorio Deus gratis acceptat ad vitam æternam. Consequentia est clara. Sed antecedens probatur : quia nullus actus meritorius est tantum vel tam grande bonum quam grandis est vita æterna, et ita non æquivalens sibi, ac per hoc nec ex debito justitiæ ei debetur tantum premium; esto igitur quod aliquod premium a Deo sibi deberetur, illud minus esset quam vita æterna; et per consequens, si pro aliquo daretur vitam æternam, gratis hoc facit. — Confirmatur : Quia non apparet quin sufficienter premiaretur aliquis actus quodam actu ejusdem rationis meliore, vel etiam alterius speciei perfectioris, et ex majore charitate elicito, aut etiam per infusionem majoris gratiæ, aut alterius spiritualis doni possibilis citra beatitudinem conferri homini a Deo.

Tertio principaliter contra conclusionem sic arguit : Possibile est aliquem, non habendo habitum charitatis, diligere Deum meritorie. Igitur tam conclusio quam probatio falsa. Antecedens probatur tripliciter.

Primo sic. Possibile est aliquem, non habendo habitum charitatis, diligere Deum dilectione ejusdem rationis, et æqualiter existente in potestate sua, et æque perfecta, et circumstantiata similibus (a) omnino circumstantiis dilectioni meritoriæ et mediante charitate elicite; illa quod in hoc tantummodo sit differentia, quod una elicatur mediante charitate, altera non. Ergo possibile est aliquem, non habendo habitum charitatis, diligere Deum meritorie. Tenet consequentia : quia actus vel habet quod sit meritorius ex propria bonitate naturali vel morali, et sic de istis dilectionibus idem erit iudicium quantum ad hoc, cum sint æque bonæ; vel hoc habet ex libera acceptance divina, et tunc idem sequitur, quia qua ratione Deus potest unam acceptare, et aliam; vel hoc habet ex utroque simul, scilicet ex propria bonitate et divina acceptance, et sequitur idem quod prius. Antecedens vero probatur : quia, cum Deus immediate possit in omnem effectum cujuscumque agentis secundi, poterit Deus concurrere cum voluntate ad producendum omnino similem dilectionem ei quæ elicatur mediante charitate, immo eandem numero quæ fuisset elicita mediante charitate, si voluntas fuisset informata charitate. — Et si dicatur quod actus est meritorius ex hoc quod est a voluntate informata charitate, et per consequens actus (6) omnino similis, non elicitus a voluntate informata charitate, non erit meritorius; istud non valet. Quia vel hoc est propter aliquam bonitatem provenientem actui ex presentia charitatis, et tunc cum a Deo et voluntate possit

(■) *facere i quare, etc* — et *econtra* Pr.

(6) *acceptaret.* — *acceptat* Pr.

(i) *iiii* Mui. — Om. Pr.

| (8) non. — Ad. Pr.

absque charitate elici actus æque bonus, et alisque charitate poterit esse meritorius; vel hoc est ex libera voluntate Dei volentis acceptaro ad premium æternum actum elicitedum a voluntate informata charitate, el tunc etiam sequitur propositum, nam Deus etiam poterit acceptare actum æque bonum elicitedum absque habitu charitatis.

Secundo probat sic idem antecedens : Possibile est quod aliquis non habendo habitum charitatis infusæ, Deo specialiter juvante, diligat Deum dilectione quam (a) Deus velit præmiare præmio vitæ æternæ. Igitur, etc. Tenet consequentia. El antecedens probatur. Nam possibile est quod aliquis absque tali habitu charitatis, mediante divino adjutorio, diligat Deum dilectione non vitiosa sed laudabili et recta, ulpole diligat Deum propter se, el cum omnibus circumstantiis requisitis secundum dictamen recte rationis, ita quod illa dilectio erit recta et bona, secundum quod aliquis actus dicitur moraliter bonus. Sed talem dilectionem posset Deus velle præmiare præmio vitæ æternæ; nam nullus actus, sive cum charitate, sive absque charitate elicitedus, est ex natura sua dignus aut meritorius vite æternæ, sed ex gratuita ordinatione divina; quia non *sunt condignæ* etc., secundum Apostolum; et constat quod loquitur de passionibus martyrum Christi, quæ sunt mediante charitate susceptæ. Ergo, sicut dilectionem mediante charitate elicitedam, gratis et libere vult præmiare præmio vite æternæ, ita potest velle præmiare quantumcumque bonam dilectionem; et per consequens quælibet talis potest virtute Dei esse meritoria.

Tertio probat idem antecedens sic : El probatum est, Deus posset acceptare ad vitam æternam animam non habentem aliquem habitum infusum, nec etiam aliquem actum elicitedum. Ergo posset, si vellet, acceptare animam habentem actum dilectionis bonum modo prædicto, et nullum habitum infusum habentem, el pro ista dilectione majori gloria velle præmiare ipsam quam si non haberet hujusmodi dilectionem; et per consequens aliquis posset diligere Deum meritorie absque habitu charitatis, si Deo placeret.

II. Argumenta Scoti. — Similiter Scotus (apud Aureolum, dist. 17, q. 1, art. 1) arguit quod Deus possit acceptare animam et ejus actum, sine habitu creato qui dicatur charilas.

Primo. Quia actus divinæ acceptationis est necessarius el intrinsecus voluntati ipsius. Omnis autem creatus habitus est contingens et extra voluntatem, sicut et quælibet creatura. Non potest igitur esse ratio divinæ acceptationis.

Secundo. Quia divina voluntas non fertur necessario nisi in proprium objectum quod est sua essen-

tia, vel in id quod habet connexionem cum Dei bonitate; alias de necessitate crearet et conservaret. Non igitur aliquis habitus est necessario ratio acceptandi animam vel actum ejus.

Tertio. Quia nihil est aliud hominem vel actum ejus acceptare, quam ipsum ad gloriam ordinare, et actum ejus ad hoc recipere ut pro eo detur vita æterna. Non dubium autem quod hoc est in facultate divinæ voluntatis. Sicut enim hominem ad hoc acceptat ut det sibi dona gratiæ absque habitu primo, alias procederetur in infinitum; sic absque omni habitu potest eum acceptare ad dona gloriæ. Similiter etiam est in potestate ejus, pro calice Aquæ frigidæ, et pro quocumque actu minimo, immo pro nullo, si placet, sibi dare vitam æternam. Circumscripito itaque omni habitu, potest Deus actum hominis et hominem acceptare; nec est alligatum suum beneplacitum, quod maxime relucet in acceptatione alicujus creatura.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit Aureolus, in præsentī distinctione (q. 1, art. 2). — Et primo contra hoc quod dictum est, quod gratia qua formaliter anima Deo redditur grata, profluit in animam ex divina dilectione et acceptatione. Contra hoc arguit multipliciter.

Primo sic. Illud quo divina acceptatio applicatur ad animam, et cujus participatio est animæ formalis ratio ut acceptetur, non potest provenire ex Dei dilectione in animam transeunte; sequeretur enim quod anima prius esset dilecta, saltem ordine rationis, quam talis forma esset in ea, ex quo forma proflueret in ea ex hoc quod esset dilecta. Sed consequens est falsum; quia participatio hujus formæ reddit animam gratam Deo, et applicat dilectionem divinam. Ergo non potest profluere in anima ex dilectione Dei.

Secundo sic. Impossibile est actum æternum et immutabilem, de novo transire super animam, nisi propter participationem novam in anima objecti immutabilis et æterni. Sed, secundum negantes hanc propositionem, Dei dilectio quæ est immutabilis et æterna, transit de novo super animam, et ex hoc profluit in ea habitus charitatis et gratiæ. Ergo anima participat forinaliter aliquod objectum æternæ et immobilis dilectionis divinæ aliud ab habitu gratiæ. Hoc autem est impossibile: quia tunc essent in anima duæ formæ gratificantes, prima quidem, per quam applicaretur ad animam divina dilectio, secunda vero, habitus gratiæ profluens ex dilectione; quod poni non potest.

Tertio sic. Sicut se habet generalis dilectio ad illud suū quod transit, sic se habet charitativa dilectio ad animam acceptam et gratam. Sed ex generali Dei dilectione qua complacet ei creatura, non

(a) *quam.* — *qua* Pr.

profluit creatura in esse; alias cum immutabiliter diligit omnem creaturam, immutabiliter profluent omnes in esse; unde non ex hoc quod creatura diliguntur, reditales earum in esse profluunt. Ergo nec charitas profluit in «anima grata ex Dei dilectione charitativa, »ed magis est ratio quod charitativa Dei dilectio applicetur ad eam. — Hæc ille.

Secundo loco arguit quod gratia qua' est formata, non cadit sub acceptance divina et ejus complacente, et quod per ejus existentiam in anima, ipsa gratificetur. Arguit igitur

Primo sic. Deus est rationabilissimus dilector; non amat enim absque rationali inductivo. Sed dilectio et amor merentur reamationem, dum tamen coteria diligibilia sint. Quamvis enim vitiosus non mereatur suo amore reamationem a virtuoso, quia amicitia virtuosi fundatur super communicatione virtutum, ut patet, 8 et 9. *Ethicorum* (cap. 9 et cap. 12); nihilominus amans aliquem", virtuosus existens, suo amore meretur reamari, juxta illud Sapientis, leges amicitiae describentis (*Prov.* cap. 8, v. 17) : *Ego diligentes me diligo, et qui mane vigilaverint ad me invenient me.* Ergo ex natura rei Deus diligit omnem diligentem se, et habentem habitualement charitatem et gratiam, secundum quod testatur Salvator, Joan. 14 (v. 23) : *Si quis diligit me sermonem meum servabit, et Pater meus diligit eum*, etc.; et ibi promittitur (v. 21) : *Qui diligit me, diligitur a Patre meo.*

Secundo sic. Quicumque ex natura rei diligit justitiam, charitatem, et ceteras virtutes, ex natura rei diligit participantem illas virtutes. Impossibile est enim quod actus feratur super aliquam formam, quin feratur super participans illam formam, saltem materialiter et per accidens; unde videns colorem, de necessitate videt omne quod afficitur illo colore. Sed Deus immutabiliter et necessitate natura diligit charitatem et omnem virtutem. Immutabiliter enim diligit se, et per consequens immutabiliter vult sibi dilectionem, et insuper justus est immutabiliter et perfectus; nullus autem est justus, qui justitiam non diligit, secundum Augustinum (Epistol. 153, numero 20), et Philosophus dicit, 1. *Ethicorum* (cap. 8), quod non est bonus qui non gaudet de bonis operibus; non enim justum utique aliquis dicit non gaudentem justa operatione. Igitur Deus ea necessitate qua diligit suam justitiam et complacet in sui amore, complacet etiam in omni anima participante ejus justitiam et ejus habitualement amorem; et per consequens habitualis amor Dei dat ex natura rei esse acceptum Deo.

Tertio sic. Deo acceptum est quidquid secundum veritatem delectabile est, et acceptabile, et pulchrum; dicit enim Philosophus, 3. *Ethicorum* (cap. 4), quod virtuosus liene dispositus est regulam consuevit eorum quae delectabilia et placencia sunt secundum veritatem. Sed constat quod virtutes secun-

dum scipsas pulchra sunt, et bonae, et delectabiles secundum veritatem, et maxime amor Dei; unde dicit Philosophus, 1. *Ethicorum* (cap. 8), quod delectabiles sunt operationes secundum virtutem, et pulchra, et bonae, et non sunt divisa haec tria : optimum, justissimum, et delectabilissimum, sed haec tria existunt in operationibus optimis et virtuosis. Ergo videtur quod Deus ex natura rei complacet in virtutibus, sed quam maxime et ultimate in sui habituali amore.

Quarto sic. Sicut se habet charum esse Deo ad voluntatem divinam, sic et esse oditum a Deo (a). Sed nihil est oditum a Deo, quin divina voluntas reperiatur in eo aliquid odibile et detestabile ex natura rei, quod dat formaliter esse oditum; peccatum enim ex natura rei oditur a Deo; juxta illud Propheta* (*Psalm.* 5, v. 5) : *Videbo quoniam non Deus volens iniquitatem tu es.* Ergo per oppositum, nullus acceptatur a Deo charitatively, nisi quatenus est in eo aliquid quod ex natura rei acceptabile reddit.

Confirmatur, inquit, quia formae oppositae habent formaliter effectus oppositos ex natura rei; unde, si albedo dat esse album ex natura rei, nigredo ex natura rei dat esse nigrum, et (6) non solum voluntarie aut (γ) secundum aliquod instilulivum. Ergo postquam iniquitas ex natura rei est exlibilis Deo, et dat esse oditum, non apparet cur non sit possibilis aliqua forma creata sibi opposita, quae det formaliter et ex natura rei esse dilectum et acceptum. — Hæc ille.

Contra illud autem quod ponit conclusio de distinctione charitatis et gratiae, non nunc, sed in secundo arguetur, ubi ista materia solet communiter pertractari.

B. — SOLUTIONES

§ I. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem respondetur. El primo ad ea quae primo loco inducta sunt. Ad (piorum *primum, secundum et tertium*, dicitur quod arguens in vanum laboravit. Non enim est intentio sancti Doctoris quod voluntas charitate informata possit in substantiam alicujus actus, in (piam non potest sine habitu charitatis. Elquod ista sit intentio ejus, expresse patet, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. I, ari. 4, ubi sic ait : « Si igitur, inquit, accipiamus artum charitatis, qui est diligere Deum et proximum, ex specie actus, non discernitur (8) ulruin sit a

(») α beo. — Om. Pr.

(8) et — Om. Pr.

(γ) aut. — et Pr.

(8) duccmxtur. — decernitur Pr.

potentia imperfecta, vel perfecta per habitum gratuitum; quia ad idem objectum ordinatur potentia et habitus, sicut scientia et intellectus. » — Hæc ille. — Idem ponit, *de Veritate*, q. 10, art. 10, in responsione ad primum, ubi ait : « Actus ille dilectionis quem in nobis percipimus, secundum illud quod de illo est perceptibile, non est sufficiens signum charitatis, propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratuitam. » — Hæc ille. — Idem ponit, 8. *Quodlibeto*, q. 2, art. 2, ubi sic ait : « In actibus ipsius charitatis non possumus sufficienter percipere quod sint a charitate eliciti, propter similitudinem dilectionis naturalis cum dilectione gratuita. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non intendit sanctus Doctor dicere quoti habitus charitatis exigatur ad actum dilectionis Dei propter substantiam actus, sicut arguens credit, nec propter aliquam circumstantiam nobis notam, vel a nobis experibilem, quam habeat actus elicited a voluntate informata habitu charitatis, et non habet sine charitate elicited ab eadem voluntate; sed intendit quod, ad hoc quod voluntas eliciat actum dilectionis Dei perfectum, quantum ad omnia requisita ad bonitatem actus meritorii, necessario exigatur quod sit informata habitu charitatis. Unde in 1^a 2^a, q. 114, art. 2, sic ait : « Nulla, inquit, natura creata est sufficiens principium actus meritorii vite æternæ, nisi superaddatur aliquod donum supernaturale. » — Hæc ille. — Secundum enim quod ipse ponit in 2. Sententia, dist. 41, q. 1, art. 2 : « Sicut in rebus naturalibus una perfectio alteri superadditur, sic ut quædam res habeant unam illarum, et quasdam duas, et sic deinceps; sic contingit in moralibus in actu considerare aliquam perfectionem alii superadditam, ex quarum unaquaque dicitur actus bonus; et si aliqua illarum perfectionum desit, deerit bonitas quæ est secundum perfectionem illam. Verbi gratia, omnis actus, in quantum est actus, habet quamdam tenitatem essentialem, secundum quod omne ens in quantum est; sed in aliquibus actibus superadditur quædam bonitas, ex proportionem actus ad debitum objectum, et secundum quod dicitur bonus ex genere; et ulterius, ex debita comensurationem circumstantiarum dicitur bonus ex circumstantia; et sic deinceps, quousque perveniat ad ultimam bonitatem, cuius humanus actus est susceptivus, quæ (a) est ex ordine in finem ultimum per habitum gratiæ vel charitatis. Et ideo actus illorum qui gratiam vel charitatem non habent, hoc motio ternus esse non potest; et hæc est ternitas secundum quam actus dicitur meritorius. Sed subtracto posteriori, nihilominus remanet prius, ut in libro *de Causis* dicitur; unde, quamvis ab infidelium actibus subtrahatur illa tenitatem secundum quam actus meritorius dicitur, remanet tamen bonitas aha. * — Hæc ille.

(a) *qua*. — *qui* Pr.

— Ex quo patet quod ipse intelligit quod habitus charitatis non exigatur ad hoc ut actus sit bonus ex genere vel ex circumstantia, sed ut debite ordinetur in finem ultimum, propter quem sit meritorius. Ut enim ipse dicit, 2^a 2^a, q. 23, art. 7. < Per charitatem debite ordinatur homo ad ultimum finem hominis, qui est Dei fruitio. > Unde sine charitate non potest debite se habere ad illum finem, quin deficiat in aliquo. Nec forte est possibile quod sine dono supernaturali aliquis habeat actum in nulla circumstantia deficientem, in statu natura corrupta». Immo, etiam cum charitate et habituali gratia, adhuc indiget ad recte agendum alio auxilio divinæ gratiæ, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum : tum propter hoc, quia « nulla creatura potest in quemcumque actum procedere, nisi virtute divinæ motionis; tum ratione speciali, propter conditionem status humanæ nature, quæ licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet in ea tamen corruptio et infectio quantum ad carnem, perquam servit *legi peccati*, ut dicitur *Roman. 7* (v. 25). Remanet etiam quædam ignorantia» obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur *Rom. 8* (v. 26), *quid (?) oremus sicut oportet, nescimus*. Propter varias enim rerum eventus, et quia etiam nosipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud *Sapientia, 9* (v. 14) : *Cogitationes mortalium timidas, et incerta providentia nostræ*. Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegatur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam, convenit dicere : *Et ne nos inducas in tentationem*, et, *Fiat voluntas tua*, etc. — Hæc sunt verba sancti Doctoris, 1^a 2^a, q. 109, art. 9. Conceditur tamen quod < in statu nature integra, homo non indiget dono gratiæ superaddito naturalibus bonis, ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu natura corrupta? (6) indiget etiam homo ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis. — Hæc sunt verba ejus, eadem quaestione, art. 3. Ex quibus patet quod in dictis sancti Doctoris nulla est repugnantia. Prima enim propositio, de qua facit arguens mentionem, intelligitur sic : quod voluntas sine habitu supernaturali non est sufficiens principium actus dilectionis Dei, quantum ad omnia requisita ad ejus ultimam perfectionem, nec in statu nature integra, nec in statu natura corrupta», Secunda autem propositio intelligitur sic : quod homo ex solis bonis naturalibus in statu natura integra poterat diligere Deum super omnia, ita quod ille actus in nulla circumstantia deficeret; licet ad hoc quod esset proportionates ad merendum vitam æternam, homo in illo statu indi-

() *quid*. — *quod* Pr.() *corrupta*. — Om. Pr.

prêt donis supematuralibus, scilicet gratia el chantait». El sic dico ad Irin prima argumenta.

Ad quartum negatur antecedens. El quando probatur quod si chantas faceret actum delectabilem, etc. ; respondet sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 17, .q. 1 » ari. 4), el *de Veritate*, ubi supra (q. 10, art. 10). quod experiens illam delectationem nescii certitudinaliter an proveniat ex habitu acquisito vel infuso; et ideo non est certus an habeat charitalem. Et sic patet quod argumenta primo loco posita non concludunt.

Nunc ad argumenta secundo loco posita, dico quod sanctus Thomas, 1^a 2^a, q. 109, ari. 3, ad 1^o, dicit quod aliter diligitur Deus super omnia dilectione naturali, el aliter dilectione gratuita vel charitativa; quia dilectione naturali quaelibet res diligit Deum supra se et super omnia, in quantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturæ, sed diligere Deum supra (i) se el super omnia, In quantum est objectum supernaturalis beatitudinis et auctor gratia, est actus charitatis. Hoc etiam dicit, dr *Malo*, q. 16, art. 4, ad 15^o.

Et ad primam probationem in oppositum, negatur consequentia, sicut patet per pradicta. Licet enim chantas feratur in Deum sub illa ratione, tamen voluntas sine charitate illo modo potest ferri in Deum, sed non prompte et delectabiliter, nec intense el debile circumstantionale, ex puris naturalibus; quia Deum esse taliter beatificatorem non potest naturaliter cognosci nec desiderari, ut dicit sanctus Doctor, 2^a 2^a, q. 22, ari. 3; et ideo requiritur supernaturalis revelatio vel habitus fidei. Et ultra hoc. ad hoc quod talis actus naturalis dilectionis sit perfectus ultimata perfectione, exigitur charitativus habitus, el gratia gratum faciens a Deo infusa.

Ad secundam probationem negatur consequentia. Non enim charitativus et formalis distinctio objecti diversificat potentiam. In flumine principium alieius actus, quod sibi determinat formalem rationem objecti, est potentia ; alias charitativus virtus, et quodlibet vitium, et generaliter omnis habitus, habiet rationem paterne. Sed quod formalis distinctio objectorum diversificat potentias, et quæ solum habitum, quæritur 3. *Sentent.*, dist. 33. q. 1, art. 1, quod 1, ubi dicit sanctus Thomas : « Diversitas objecti mundum illam rationem qua se habet ad actum simpliciter, diversificat potentiam; sed diversitas objecti in ordine ad ea quæ faciunt facilitatem in actu, causal diversitatem habitus. » In polonia. Unde in *Ms. ulatilis* diversitas materiarum, secundum quod potest determinabilis per diversa media et principia, ex quibus est facilitas considerationis, facit diversas scientias. El quia sicut se habet in se illativis principium demonstrationis el medium, ita se habet fluis in operativis ; ideo secundum relationem

ad finem, omnes morales habitus distinguuntur, ex quo prima differentia sumpta est differentia boni et mali; quia bonum importat finem, malum autem deordinationem a fine. El secundum hoc (a) virtutes a vitiis distinguuntur; et in virtutibus ubi invenitur diversificatio boni, sunt diversæ virtutes secundum speciem. » — Hæc ille. — Ex quibus patet manifeste quod non omne illud quod determinat sibi certam formalem rationem objecti, habet rationem potentia, ut supra dicebatur, præsertim ubi illa ratio objecti talis est quod secundum eam objectum non se habet ad actum simpliciter, sed ad talem actum, vel taliter eliciendum, aut huiusmodi. Sic autem est de charitate respectu sui objecti.

Ad alias probationes patet per jam dicta. Supponunt enim quod nos dicamus quod voluntas sine habitu charitatis non potest diligere sub aliqua ratione vel cum aliqua circumstantia Deum, sub qua potest eum diligere cum habitu charitatis; et ideo arguunt sine causa, et contra nullum adversarium.

Ad argumenta tertio loco facta dicitur per idem ; non enim sunt contra nos.

Ad argumenta quarto loco facta, dicitur quod responsio ibi data bona est, si bene intelligatur, scilicet quod nullus actus est meritorius nisi procedat a voluntate informata charitate vel gratia, non quod hoc solum sit quia Deus ita vult, sed quia nulla natura creata est ex se sufficiens ad eliciendum actum dignum vita æterna. vel proportionalum illi, ut post dicetur in alia conclusione.

Et ad primam probationem negatur minor; quia falsum supponit, scilicet quod habitus charitatis nullam rationem meritoriam adjiciat actui vel personæ, ut patet per pradicta. Et, *de Malo*, q. 2^a ari. 4, ad 1^o, dicit sanctus Doctor quod « in actu morali est triplex bonitatis gradus vel malitiae : primo, secundum suum genus vel speciem, per comparisonem ad objectum vel materiam ; secundo, ex circumstantia; tertio, ex habitu informante ». — Idem ponit, 1^a 2^a, q. 18, art. 4. Unde, 2. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 1, ad 2^{um}. « Meriti operantis est non solum ut facultatem in operando faciat ; hoc enim hæresis pelagiana ponebat ; sed ut efficaciam et virtutem quamdam novam operibus hominum præbeat, scilicet merendi vitam æternam. » El, dist. 5, q. 2, art. 1, ad 1^{am}, dicit : « Quamvis liberum arbitrium de se possit in se habere actum, non tamen in formam ejus, per quam est meritorius. »

Ad secundam probationem, eodem modo negatur minor.

Ad tertiam dicitur quod non est simile ; quia plura requiruntur ad opus virtuosum quam ad vitiosum, et plura ad meritum quam ad demeritum.

Ad quartam negatur minor. Illi enim actus sunt

(a) supra — propter Pr.

(») tractanduni hoc — si habeat differentiam. Pr.

digni vita æterna, el justum esi cis reddi vitam æternam, secundum quod procedunt ex gratia Spiritus Sancti, et non secundum quod procedunt a libero arbitrio, secundum quod dicit sanctus Doctor, 1^o 2^e, q. 111, ari. 3 et 6. Unde, art. 6, sic dicit : α Opus nostrum habet rationem meriti ex duobus : primo quidem ex vi motionis divinæ, et sic meretur aliquis ex condigno; alio modo habet rationem meriti secundum quod procedit a libero arbitrio, in quantum voluntarie aliquid facimus, el ex hac parte esi meritum congrui (6), quia congruum est ut dum homo Iwne utitur sua virtute, Deus secundum superoxcellentem virtutem excellenlius operetur, n — Hæc ille.

Ad ea vero quæ ulterius obijciuntur, dico quod habitus charitatis et aliorum virtutum sunt necessarii, non propter sextum quod ibi dicitur, ut scilicet potentia cum habitu possit in aliquem actum, in (piem non posset sine habitu, quantum ad substantiam actus el speciem in genere naturæ. Sicut enim dicit sanctus Doctor, 2. *Sentent.*, dist. 28, q. 1, art. 1 : α Opus meritorium non determinat genus actus, sed efficaciam. Genera enim actuum distinguuntur secundum diversitatem objectorum ; et quia liberum arbitrium ad nullum objectum determinatum est, ideo in quodlibet penus actus ex se potest, ut videlicet facere fortia vel justa et hujusmodi. Sed actus meritorius habet efficaciam excedentem naturalem virtutem, in quantum est efficax ad illud premium consequendum, quod facultatem nature excedit. El ideo, quod opus sit meritorium, non potest liliorum arbitrium ex seipso, nisi sublevetur per habitum qui etiam nature facultatem excedat, (pii dicitur gratia. Et ideo secundum fidem catholicam dicendum est hominem per liberum arbitrium posse facere bona el mala, non tamen in actum meritorium exire sine habitu gratiæ ; sicut etiam non potest homo sine habitu virtutis acquisita* talem actum facere (pialem facit virtuosos quantum ad modum agendi, licet possit per se talem facere quantum ad genus operis; ut ly per se non excludat divinam causalitalem, secundum quam Deus in omnibus operatur iit causa universalis homini, sed excludat habitum aliquem creatum naturalibus superadditum. β — Hæc ille. — Ex quibus patet quod superius dicebatur, scilicet quod gratia non exigitur ad hoc quod per eam potentin naturalis possit in actum alterius speciei in genere nature, in quem prius non poterat, similiter, quod habitus non dat potentia quod possit in novam speciem actus, sed quod novo modo possit quam prius exire in actum. Hoc autem inlelligo de habitu qui non constituit potentiam simpliciter in actu primo respectu sui objecti. Nam, si potentia nullo modo esset in actu primo respectu sui objecti

nisi per talem habitum, tunc non esset inconueniens quod potentia per habitum posset in aliquem actum in quem non posset sine habitu ; sicut intellectus passibilis, <ine habitu qui est species intelligibilis, nullo modo potest agere, quia per illum constituitur in actu primo in genere inlelligibilium, non autem per habitum qui est qualitas ex artibus inlelligendi causata ; et ideo sino illo habitu potest in quemcumque actum in quem posset cum (x) illo, licet non tali modo posset agere sicut quando habet illum habitum.

Dico secundo quod habitus non requiritur tanquam causa sine qua non, quæ nihil facit ad actum, nec quoad substantiam, nec quoad modum agendi.

Dico tertio quod habitus inclinatur ad actum consimilem illi a quo causatus est, ut dicit sanctus Thomas in nullis locis super 3. *Sentent.*, dist. 23; et, 1^o 2^o, q. 52. art. 3; etiam q. 51, ari. 2. — Tunc ad primam hujus impugnationem, dicitur quod inclinatio illa est ipsemet habitus, sicut inclinatio gravis est ipsamel gravitas. — El cum dicitur quod inclinatio non dicit actum primum ; negatur hoc; immo dicit actum primum significatum per modum actus secundi; nec inclinari, ut hic <umilur, dicit passionem ab agente inclinante, sed dicit actum formiæ ut recipitur in subjecto illius, sicut ruliere. Dicitur etiam quod inclinatio quam sentit sustinens lapidem, non est aliquis actus secundus; quia, lapide quiescente nec movente ullatenus manum sustinentis, sentitur illa inclinatio; et ideo non est aliquis motus, soil ipsa gravitas inliærens lapidi ut actus primus.

Ad secundam impugnationem, dicitur quod inclinatio formaliter non est trahere, ut sonat motum, sed est esse principium motus et tractus melaphorici; unde habitus non movet potentiam, sed potentia per habitum se movet. Similiter habitus non trahit potentiam; sed objectum mediante habitu trahit, juxta illud Virgilii : *Trahit sua quemque voluptas*. Talis autem tractus est metaphoricus, sicut tractus finis.

Ad tertiam, dico quod habitualus inclinatur ad operationem habitus, non ideo quia concipitur ut delectabilis sibi, sed quia est sibi quodammodo conaturalis actus factus per habitum ; quia, sive concipiatur, sive non, semper habitus inclinatur habitualiter ad actum, licet inclinatio quæ dicitur actus secundus et molio, presupponat apprehensionem, loquendo < habilibus partis aficctivæ, qui proprie dicuntur inclinatio, et non habitus intellectuales, ut ponit sanctus Thomas, 1^o 2^o, q. 57. ari. 3.

Dico quarto quod habitus requiritur ad determinandum potentiam, quæ de se illimitata est ad sic el aliter agendum. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, art. I, sic ait : < In omnibus

(i) hac. — Om. Pr.

6) congrui. — congruum Pr.

(a) cum. — Oio. Pr.

quæ habent regulam et mensuram, bonitas el rectitudo conMslil in conformitate ad suam regulam vel mensuram; malitia autem, secundum quod discordant. Prima autem regula el mensura omnium, divina sapientia esi; unde bonitas el rectitudo, sive ventas uniuscujusque, consistit secundum quod attingit ad hoc ad quod ex divina sapientia ordinatur, ul Anselmus dicit. Et similiter est dicendum de aliis regulis, quod in conformitate ad ipsas bonitas et rectitudo regulatoruin consistit. Sunt autem quoniam potentiae limitata* ad determinatas actiones vel passiones; et secundum quod illas implent, suæ regulæ conformantur, quia per divinam sapientiam ad talia sunt ordinatæ. El quia nature inclinatio semper est ad unum, ideo tales potentiae ex ipsa natura potentiae rectitudinem sufficienter habere possunt et lionilatem; malitia autem in eis contingit ex defectu potentiae. Potentiae vero altiores el universaliores, ctijusmodi sunt potentiae rationales, non sunt limitatæ ad aliquid unum (a) vel objectum vel modum operandi, quia secundum diversa et diversimode rectitudinem liabere possunt; et ideo ex natura potentiae non jKitenmt determinari ad rectum et Itonum ipsarum; sed oportet quod reclificenlur, rectitudinem a sua regula recipientes. Hoc aulem contingit dupliciter. Uno modo, ut recipiatur per modum passionis, sicut in hoc ipso quod regulata potentia a regulante movetur. Sed quia in hoc quod aliquid patiatur, et nihil ad actum conferat, violentiae diffinitio consiMil, ut palet 3. *Ethicorum* (cap. 1), violentia autem diffi-cullatem et tristitiam habet, ut in 5. *Metaphysics* (t. c. 6) dicitur; (C) ideo predicta receptio rectitudinis non sufficit ad p*rfcctam (γ) reclifiealionem potentiae regulalæ. Oportet ergo ul alio modo recipiatur, scilicet per modum qualitatis inhaerentis, ul rectitudo regulæ efficiatur forma potentiae regulalæ; sic enim el faciliter el delectabiliter quod rectum est operabitur, sicut illud quod est conveniens suæ formæ. Et hæc quidem qualitas, sive forma, dum adhuc imperfecta est, dispositio dicitur; cum aulem jam consummata el quasi in naturam conversa est, habitus nominatur, qui. ut ex 2. *Ethicorum* (cap. 5), et 5. *Metaphysics* (t. c. 25), accipitur, est secundum quem nos habemus ad aliquid bene vel male. El inde est quod in *Prsdicamentis* (cap. de *Qualitale*), dicitur dispositio facile mobilis, el habitus difficile mobilis; quia quod naturale est, non cito transmutatur. Inde est etiam quod habitus ad unum inclinant, sicut el natura, ul dicitur in 5. *Ethicorum* (cap. 1). El propter hoc, signum generati habitus est delectatio (o) in opere facta, ul dicitur in 2. *Ethicorum* (cap. 3); quia quod est natura» conveniens, delectabile est el facile. El propter hoc

(a) unum — Om Pr.

(8) ei. — Ad. Pr.

(j) jierfrchim. — *rectam* Pr.

(B) *delectatio*. — *dilectio* Pr.

habitus a Commentatore, 3. *dr Anima* (com. 18), diffinitur, quod est quo quis agit dum voluerit, quasi in promptu habens quod operandum esi. Et ideo habitus possessioni comparatur, I. *Ethicorum* (cap. 10), secundum (piam res possesse ad nutum habentur; operatio vero usui. Patet ergo quod |>oten-liæ naturales, quia sunt ex seipsis determinata? ad unum, habitu non indigent. Similiter etiam nec apprehensive sensitiva»; quia halwnt determinatum modum operandi, a quo non deficiunt nisi per potentiae defectum. Similiter etiam nec voluntas humana, secundum quod est determinata naturaliter ad ultimum finem, et ad bonurn, secundum quod est objectum ejus. Similiter etiam nec intellectus agens, qui habet determinatam actionem, scilicet facere intelligibilia in actu, sicut lux facere visibilia in actu. Similiter etiam nec in ipso Deo est aliquis habitus, cum ipse sit prima regula ab alio non regulat»; unde essentialiter bonus est, el non per participationem rectitudinis ab alio, nec malum in ipso incidere potest. Sed intellectus possibilis, qui de se indeterminatus est, sicut materia prima, habitu indiget, quo participet rectitudinem suæ regulæ: et naturali, quantum ad ea quæ ex ipso lumine intellectus agentis, qui est ejus régula, statim determinantur, sicut sunt prima principia; et acquisito, quantum ad ea quæ ex his principiis educi possunt; et infuso, quo participet rectitudinem primæ regulæ in his quæ intellectum agentem excedunt. Similiter etiam in voluntate quantum ad ea ad quæ ex natura non |M>test, et in irascibili et concupiscibili indigemus habitibus, secundum quod participant rectitudinem rationis, quæ est eorum regula, vel rectitudinem primæ mensure in his quæ naturam humanam excedunt, quantum ad habitus infusos. El similiter in corpore animato est habitus sanitatis, prout participat ab anima dispositionem, qua potest opus suum recte jierficere; quia oculus sanus dicitur qui opus oculi recte perficere potest, ut dicitur 10. *de Animalibus*, d — Hæc sanctus Thomas in forma.

Ex quibus palet quomodo habitus requiritur ad rectificanduin potentiam, et determinandum eam ad conformitalem suæ regulæ; quæ potentia non ex se limitatur ad conformiter illi operandum. Isto modo vero istam determinationem inlelligo, non quod habitus habeat distinctam causalitatem effectivam super aliquem actum, aut aliquid positivum in actu super quo potentia non habeat causalitatem, ita quod sint duæ causæ divci'sarum rationum, quarum quæhbet aliquid agat distinctum ah illo quod alia agit; sed intelligo quod precise est ibi unicum agens perfectum, constitutum ex potentia el habitu, sicut exactu et potentia, ita quod habitus ille, tanquam forma potentiae, est sibi ratio agendi sic determinate et conformiter suæ regulæ, et delectabiliter et prompte.

Et si contra hoc intendat Aureolus arguere; dico
 ¶ primam probationem, quod illud quod determinat
 isto modo potentiam, non habet precisam causalita-
 tem tanquam quod causât seorsum aliud quam
 ¶ mentem; sed tale nihil prohibet habere causalita-
 tem, sicut illud quod est ratio causandi aliter quam
 prius. — Ad secundum, dico quod illa causalitas
 non est totalis, nec partialis, nec causans; sed «st
 causalitês, vel potius ratio causandi partialis, si
 comparetur ad omnia concurrentia ad complemen-
 tum actus, quia quoad modum agendi, et non quoad
 substantiam in se. — Ad tertium, dicitur quod de
 exemplo illo non curo; quia omnis habitus est qua-
 litas, sed acuties vel est quantitas, vel aliquid nullo
 modo activum; unde sanctus Thomas, 4. Sentent.,
 dist. 49, q. 1, art. 2, qu. 2, in responsione ad secun-
 dum, dicit quod α in actu duo considerata sunt,
 scilicet substantia actus, et forma ipsius a qua per-
 fectionem habet actus; ergo secundum substantiam
 sui principium est naturalis potentia, sed secundum
 suam formam principium ejus est habitus β. —
 Hæc ille.

Et tunc ad rationes factas contra hoc in secundo
 membro illius sextuplæ distinctionis, dico ad pri-
 mam, quod non omne principium activum est
 potentia, præsertim principium quod non est ratio
 quod hoc fiat, sed quod taliter fiat; potentia enim
 substantiam actus respicit, et non habitus.

Ad secundam dicitur quod habitus non ideo
 dicitur simpliciter potens, quia activitas habitus non
 respicit actum simpliciter, scilicet quoad substan-
 tiam, sed quoad modum; licet tam habitus quam
 potentia eliciant substantiam actus, quia ex eis con-
 stituitur unum perfectum operandi principium;
 tamen substantia actus, quantum ad illud quod est,
 et quantum ad suam speciem, refertur ad potentiam
 et non ad habitum; quin, non βposito habitu, adhuc
 substantia actus eliceretur a potentia nuda; sed
 quantum ad sui modificationem refertur ad habitum;
 sublato enim habitu, βotentia non eliceret talem
 actum, utpote non ita intensum, nec ita delectabi-
 lem potentiæ, nec ita faciliter.

Ad tertium dicitur quod immo aliquis modus actus
 est distinctus ab actu et quid præcisum, scilicet
 delectatio in actu; similiter intensio actus; similiter
 fervor; et multa talia, puta formæ quæ sunt in
 actu propter habitum. Verum tamen argumentum
 istud non dicitur procedere contra me; quia non
 pono quod habitus habeat effectum distinctum ab
 omni eo quod causatur a potentia, sed lotum causal
 potentia juxtafecta per habitum, licet habitus sit ratio
 quod actus sit talis, βotentia quod sit hic. Deficit
 ulterius argumentum; nam diversitas rationis in
 effectum sufficit ad hoc quod secundum illas reducatur
 in diversas causas secundum rem. Licet enim idem
 secundum rem sit ens, et generabile, et asinus;
 tamen ille idem effectus qui est asinus, reducitur

sicut in causam in Deum, in quantum habet esse;
 Deus enim est universale ensendi principium; et in
 solem, in quantum est quoddam generabile; et in
 asinum, in quantum est asinus vel hic asinus. Sem-
 per enim causa universalior respicit effectum sub
 universaliori ratione, licet totus effectus a qualitatē
 causa procedat. Unde sanctus Thomas, 3. *Contra*
*Gentile**, c. 66, dicit sic: < Secundum ordinem
 causarum est ordo effectuum. Primum autem in
 omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt
 determinationes ipsius esse; igitur est proprius
 effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum,
 in quantum agunt (a) in virtute primi agentis.
 Secunda autem agentia, quæ sunt quasi particulantia
 et determinantia actionem primi agentis, agunt,
 sicut proprios effectus, alias perfectiones quæ deter-
 minant esse. > — Hæc ille. — Ecce quod clare ponit
 quod esse reducitur in Deum sicut in propriam cau-
 sam, estera autem perfectiones in causas secundas.
 Constat autem quod non intendit quod agentia secun-
 daria agant perfectiones realiter distinctas ab omni
 eo quod Deus facit, vel quod Deus non agat nisi esse
 distinctum ab aliis perfectionibus. Stalim enim in
 capitulo sequenti dicit: < Omne, inquit, operans
 est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse
 substantiale, vel accidentale: nihil autem est causa
 essendi, nisi (C) in quantum agit in virtute divina. >
 — Hæc ille. — Intellegil ergo quod licet idem sit
 realiter in aliquo effectum, puta igne, esse, et esse
 corpus generabile, et esse ignem, tamen illa eadem
 actualitas essendi potest reduci secundum diversas
 rationes in diversas causas, ita quod secundum
 rationem universaliorē reducitur in causam prio-
 rem, et secundum rationem determinatiorē in
 causam posteriorem, licet idem sit, secundum rem,
 quod omnes illæ cause agunt. Sic in proposito, dato
 quod actus et ejus modus essent eadem res, tamen,
 quantum ad substantiam, reducitur ut in princi-
 pium in potentiam naturalem; sed quantum ad
 modum, reducitur in potentiam ut habituatam, vel
 in habitum, tanquam in rationem agendi. Sicut
 etiam intellectio asini causatur ab intellectu possi-
 bili et a specie intelligibili; sed quod sit intellectio
 habet ab intellectu, quod autem sit intellectio asini
 habet a specie intelligibili, quæ determinat actionem
 intellectus possibilis ad intelligendum asinum, secun-
 dum quod sententialiter ponit sanctus Thomas, *de*
Veritate, q. 3, art. 1. ad 3^m, ubi ait quod < deter-
 minatio cognitionis ad cognitum sequitur relationem
 speciei ad rem ipsam; sed natura cognitionis sequi-
 tur speciem, secundum comparisonem quam habet
 ad intellectum in quo est >.

Ad quartum dico quod accidentia spiritualia, licet
 non agant ut agentia præcisa in suum subjectum,

(*) ipitum, in *quantum agunt*. — Om. Pr.

(15) ni>i. — Om. Pr.

subjecto non agente, tamen illorum subjectum per illa accidentia agit in seipsum proportionate, ut agat delectabiliter, et aliter quam si non haberet talia; immo intellectu* possibilis, si non haberet in se aliquod accidens, puta speciem, nihil agere posset.

Ad aliud quod objicitur de causis æquivocis, etc., dicitur quod non est ibi reciprocatio; quia actus causât habitum quantum ad substantiam, ita quod potentia sine actu nunquam causarct habitum, sed actus est sibi ratio causandi habitum quantum ad substantiam ejus; sed habitus non est de se causa totalis vel partialis substantia. actus, sed est causa modi actus, ad sensum sæpe dictum: quia est ratio intelligentiæ, puta voluntati, non quod diligat, sed quod taliter diligat.

Ad illud quod additur ibidem, quod disponere potentiam non est congere, dicitur quod habitus non agit tanquam aliud principium agens, sed ut ratio taliter agendi agenti principali; ideo reducitur ad idem genus causæ. — Ad illud quod additur de causa partiali, quod non requirit inhærentiam, etc., dicitur quod habitus non est proprie causa partialis, sed ratio partialis; et magis se habet ut quo, quam ut quod agit. — Ad illud de similitudine, dicitur quod similitudo non valet; quia habitus est qualitas, et reducitur ad genus efficientis, ut in proposito loquimur.

Patet igitur ad quid requiritur habitus in communi, et quomodo est principium actus; et similiter de habitibus supernaturalibus, quia hoc faciunt in esse gratuito, quod habitus acquisiti in esse politico. Unde sanctus Thomas, I^a 2^e, q. 110, art. 2: « Non est, inquit, conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad bonum supernaturali, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus moventur a Deo, sunt eis convenientes et faciles, secundum illud Sapientiarum, 8 (v. 1): *Disponit omnia suaviter*. Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas seu qualitates quasdam naturales, secundum quas suaviter et prompte moveantur ad bonum æternum consequendum. Et sic donum gratiæ est quedam qualitas. » — Hæc ille. — Patet igitur quomodo habitus gratuiti continent actum potentie perfectum quia per illos habitus potentia exit in actum prompte, delectabiliter, et suaviter, et habet actum formatum supernaturaliter et ad merendum efficacem. Unde sanctus Thomas, 2^a 2^a Sententiarum, dist. 2^a, q. 1, art. 2, ad 2^a, dicit: a Gratia operantis non solum est ut facultatem in operando faciat; hoc enim heresis pelagiana ponebat; sed ut efficaciam et virtutem quamdam novam operibus hominum

præbeat, scilicet merendi vitam æternam. d — Hæc ille.

§ 2. — Ad ARGUMENTA CONTRA PRIMAM ET SECUNDAM CONCLUSIONES

I. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii contra primam et secundam conclusiones, negatur major, loquendo de charo et accepto formaliter, non solum extrinsece.

Tunc ad primam probationem illius antecedentis, dico quod est impossibile Spiritum Sanctum dari alicui creaturæ, nisi detur ei donum gratiæ gratum facientis, ut superius, in dist. 14, est ostensum per sanctum Thome; quia de ratione illius dationis est donum cibatum, modo ibi exposito. Dato etiam quod Spiritus Sanctus daretur homini sine habitu infuso, tamen ille homo non diceretur acceptus formaliter, aut dignus vita æterna; quia Spiritus Sanctus non potest esse forma creaturæ reddens eam formaliter dignam, sed hoc fit per habitum creatum. Unde saucius Thomas, de Veritate, q. 27, art. 1, ad 1^a: « Deus, inquit, vivificat animam non sicut causa formalis, sed sicut causa efficiens; unde aliqua forma cadit media; sicut pictor facit parietem album effective albedine mediante, albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter. » — Hæc ille. — Ha in proposito: Spiritus Sanctus facit hominem dignum vita æterna effective; sed gratia habitualis vel charitas facit hominem dignum formaliter.

Ad secundam probationem dicti antecedentis, conceditur antecedens; sed negatur consequentia, ad sensum quem loquimur, scilicet quod aliquis, secundum statum in quo esset sine habituali dono, esset formaliter gratus et dignus vita æterna; quamvis licet concedam quod aliquis qui est in peccato mortali, est acceptus et predestinatus ad vitam æternam; unde talis non est dignus per aliquid quod sit in ipso, sed quadam extrinseca denominatione a Dei voluntate.

Ad tertiam probationem respondetur ut prius, et sicut ibidem respondetur. — Et tunc ad replicam, cum quaeritur quomodo sumo illam dignitatem, dico quod illi dico formaliter dignum vita æterna, qui habet aliquod bonum in se formaliter, per quod est proportionatus fini supernaturali. Tale enim donum charitatis vel gloriæ est æquale gloriæ virtualiter; quia ille homo consors est divinæ naturæ, et ideo adoptatur in filium, cui debetur Increditas ex ipso jure adoptionis. Unde sanctus Thomas, 1^a 2^a, q. 114, art. 3, ostendens quomodo opus aliquod est de condigno meritorium vitæ æternæ, dicit: a Pretium operis attenditur secundum dignitatem gratis, per quam homo consors divinæ naturæ effectus, adoptatur in filium, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud Hieronimi, 8 (v. 17): Si filii,

et hæredcs. n El ibidem, ad 3' : a Gratia Spiritus Sancti, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen (equalis in virtute, sicut et semen arbori, in quo est virtus ad totam alborem. » Palet ergo quod divisio quam facit arguens non sufficit. Nec enim ideo dicitur aliquis dignus vita æterna, quia si non redderetur ei vita æterna, fiend ei injuria; nec solum ideo quia Deus proponit sibi dare vitam æternam; sed quia ex hoc quod est a Deo ordinatus ad vitam æternam, babel a Deo aliquid per quod est proportionatus illi fini, secundum quod declarat sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra (q. 27 j, art. 2, ut dictum fuit in probatione conclusionis. Et ideo iustum est sibi dari talem beatitudinem a Deo tanquam sibi debitam, ut post ostendetur; sicut debitum est gravi quod sit in tali loco, quod est dignum habere talem locum.

Ad quartam probationem, dicitur quod sicut nulla creatura in solis naturalibus constituta, est digna habere vitam æternam, ita nec charitatem aut gratiam, licet Deus possit velle illi dare gratiam vel gloriam ex mera liberalitate, sine ejus procedenti dignitate. Verumtamen secus est, quantum ad hoc, de gloria quam de gratia : quia Deus nulli dat gloriam, nisi prius natura sit dignus ea formaliter per gratiam et virtutes; charitatem autem potest dare alicui non prius digno habere illam; sicut patet quotidie in illis quibus gratiam noviter infundit. Unde : sicut prius natura quam res quiescat in loco suo vel fine naturali, datur ei natura proportionata tali loco vel tali fini, et cum hoc inclinatio ad finem illum, et quandoque motus in finem; ita naturæ rationali prius natura datur gratia naturam elevans ad hoc quod visio beatifica sit finis ei competens, secundo charitas inclinans affectum ad hunc finem, tertio virtutes, quibus talis finis, si sit non habitus, acquiritur. Et sicut non oportet quod terne, vel alteri corpori naturali, detur aliquid a generante procedens illa tria producta, ita nec oportet quod ante donum gratiæ gratum facientis procedat aliud donum habituale, licet procedat esse naturale; quare similitudo non valet. — El sic patet quod argumenta ista solum probant quod gratia non sit ratio divinæ acceptationis; sed non probant quin sit ratio dignitatis ex parte hominis.

Ad secundum argumentum principale, similiter potest dici dupliciter. Primo : quia de potentia Dei absolute possibile esset talem qualitatem, quam dicimus gratiam, esse subjective in anima rationali, nec tamen illam animam esse acceptam ad vitam æternam ex parte Dei. Et tunc diceretur quod gratia illa haberet hunc effectum in homine, quod redderet eum formaliter dignum vita æterna, et proportionatum illi, quantum in se esset; non tamen redderet eum dilectum a Deo, aut acceptum ad vitam æternam, sicut nec nunc facit; nam non ideo quia anima habet illam qualitatem est Deo accepta, sed econtra,

quia est accepta Deo ad vitam æternam, Deus dat, vel dedit, aut dabit illi talem qualitatem. Verumtamen talis qualitas dicitur gratia nunc, quia est signum et effectus talis divinæ acceptationis ad beatitudinem; tunc vero non diceretur gratia, quia esset signum talis acceptationis, sed quia esset gratis data tali naturæ, et quia redderet objectum diligibile et acceptabile ad vitam æternam, sed non actu dilectum vel acceptum. Sed tunc ulterius, secundum istam viam, conformiter neganda esset consequentia. Igitur improlatio conclusionum fundatur in falso (a). Non enim ponimus talem qualitatem ut reddat hominem formaliter dilectum, sed quia reddit hominem dignum diligere, et ita gratum in aptitudine proxima.

Potest tamen aliter dici, negando antecedens principale; ad cujus primam probationem, negatur assumptum. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1^a 2^a, q. 114, ari. 3, ad 3^a : « Per gratiam Spiritus Sanctus habitat in homine, qui est pignus future hereditatis. » Nec valet prima probatio illius assumpti; quia in operibus Dei nihil potest esse frustra. Cum autem gratia sit quædam inchoatio gloriæ, ut ponit sanctus Thomas, 2^a 2^a, q. 24, art. 3, ad 2^a, et *de Veritate*, ubi supra, art. 2, ad 7^e; unde dicitur quod dispositio respectu gloriæ frustra esset, si sic in æternum staret gratia, et anima disposita ad gloriam, et nunquam pertingeret ad gloriam; illud enim frustra est, quod finem ad quem est non attingit. — Non valet insuper secunda probatio ejusdem assumpti, ex eadem causa. Licet enim Deus non necessario det gloriam aut gratiam, tamen quia non potest frustra dare gratiam perseveranti in ea, dabit gloriam necessario necessitate suppositionis, scilicet supposito quod finaliter conservaverit eam. Similiter non potest annihilare gloriam, supposito quod dedit eam in termino. Ipso enim actu nemo fit deterior; fieret autem homo ipso actu deterior, si sine ullo suo demerito, de beato fiend miser. — Non valet denique tertia probatio. Quia, licet charitas non sit intrinseca beatitudini, nec econtra, tamen charitas est principium beatitudinis quantum ad fruitionem, et gratia similiter quantum ad visionem; ideo beatitudo non potest fieri sine illis. Similiter, quia isti habitus sunt quædam inchoatio beatitudinis, et ordinantur ad eam ut in finem proprium, ex quo Deus dedit illos et servabit, finaliter dabit beatitudinem necessario necessitate suppositionis.

El si dicatur contra ista, quia non implicat contradictionem, Deus servabit æternaliter charitatem vel gratiam in anima Petri, et nunquam dabit eidem beatitudinem, et per consequens hoc potest fieri a Deo; — dico quod contradictionem implicat; quia prima pars inferi oppositum secundie. Sequitur enim : Deus æternaliter conservabit gratiam; ergo aliquando gratia finem suum et consummationem

sortietur, aliter æternnliter esset frustra. Et ulterius sequitur : ergo aliquando habenti illam gratiam, dabitur lumen gloriæ, quod est illius consummatio.

Quod si fiat instantia de illo qui semel fuit in gratia et per peccatum mortale finaliter damnatur, et dicatur quod eodem modo illa gratia fuit frustra; dicitur quoti non valet objectio; quia, secundum quod >onit sanctus Thomas, 1^o 2^o r, q. 114, art. 7. ad 3^o, talis posuit impedimentum suo merito. Dicit enim sic : < Quilibet actus charitatis meretur absolute vitam æternam; sed per peccatum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur effectum; sicut etiam causæ naturales deficiunt a suis effectibus propter impedimentum 8Ujx»r-veniens. > — Hæc ille. — Et similiter, quia gmtia illa est infallibile signum divinæ acceptationis, et dum flnaliter consonatur usque ad terminum viæ, sequitur : iste habuit gratiam flnaliter, ergo est pnedestinatus ad vitam æternam; et ultra : igitur quandoque habebit beatitudinem nunquam desitutam; et ultra : igitur non annihilabitur non recreandus, nec in æternum sic stabit sine gloria; quod est oppositum prima» partis. Unde, sicut Deus libere revelat futura, sed post revelationem necessario necessitate suppositionis implet quod prædixit, aliter esset mendax et seductor; ila libere dat et conservat gratiam, sed ex quo eam flnaliter conservavit, necessario necessitate suppositionis illam conservabit in a lerna beatitudine; nam teque vel plus infallibile signuini esi gralia illa sicut prophetia.

Ad secundam probationem antecedentis principalis, negatur consequentia. Licet enim Deus animam habentem charitatem vel gratiam gratis acceptet, sic quod non cogitur animam cui dedit talem habitum acceptare, tamen necessario acceptat eam necessitate suppositionis; imrno prius natura quam det ei charitatem, acceptat eam ad vitam æternam, ut dictum est in conclusionibus, cum ille habitus sit infallibile pignus et certitudo divinæ acceptationis. Et ideo, sicut non valet consequentia illa, ita nec ex opposito consequentis, scilicet Deus non potest non acceptare animam habentem charitatem infusam, sequitur oppositum antecedentis, scilicet Deus non gratis acceptat. Ideo enim dicitur gratis acceptare, quasi (a) non ex debito, ila quod Deus sit debitor alteri; nec acceptat propter merita, sed econtra acceptatio est causa quod creatura mereatur Verumtamen, licet Deus nulli sit debitor, tamen debitum reddit halænti gratiam finalem dum dat gloriam. Quomodo autem Deus reddat debitum sine hoc quod sit debitor, ostendit I p., q. 21, art. 1, ad 3^o ubi ait : < Unicuique debetur quod suum ♦st Dicitur autem esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur, sicut servus est domini, et non econtra; nam liberum est quod sui causa est. In nomine

igitur debiti importatur ordo exigentia» vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum linum. Alius est ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur debitum dupliciter attendi potest in operatione divina : aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur creatura; et utroque modo Deus reddit debitum. Debitum enim est Deo ut illud impleatur in rebus quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat; et secundum hoc justitia Dei respicit decenciam ipsius, secundum quod reddit sibi quod ei debetur. Debitum etiam est alicui rei quod habeat illud quod ad ipsam (a) ordinatur; sicut homini (6) quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant; et sic etiam Deus justitiam operatur, quando dedit unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ nature et conditionis. Sed hoc secundum debitum dependet a primo : quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiae. Et licet Deus debitum hoc modo det alicui, non tamen ipse esi debitor; quia ipse ad aliud non ordinatur, sed potius alia ad ipsum. Et ideo quandoque justitia dicitur in Deo condocentia suæ bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus (*Proslogii*, cap. 10), dicens : *Cwm punis nialos, justum est, quia eorum meritis convenit; cum vero parcis malis, justum est, quia bonitati tue condempns est a* — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo Deus, licet gratis acceptet creaturam habentem gratiam finalem, nec sit ei debitor, tamen dum dat ei gloriam, reddit illi debitum ex justitia, quia gloria sibi debetur.

Uterius, cum dicit arguens quoti omnia merita non sunt condigna, etc., respondet sanctus Doctor, 2^o, q. 15, ari. 3, dicens (γ) omnia merita nostra, in quantum eliciuntur a gratia vel procedunt a gratia Spiritus Sancti, esse meritoria de condigno. Unde ibidem sic ait : « Opus meritorium potest dupliciter considerari uno modo, secundum quod procedit ex gralia Spiritus Sancti; alio modo, secundum substantiam operis. Si enim consideretur secundum substantiam operis, et secundum (δ) quod procedit (i) a libero arbitrio, sic non potest ibi esse meriti condignitas, propter maximam imequalitatem; sed est ibi congruitas. (C), propter quamdam æqualitatem proportionis; videtur enim congruum ut homini oportet esse secundum suam virtutem, Deus recompense!

(«) quod ad ipsam. — ad quod ipsum Pr.

(« homini. — honio Pr.

(T) » verbo omnia usque ad dicens, om. Pr.

(«) secundum. — Om Pr.

(t) proerdit. — procedunt Pr.

(ζ) congruito». — condignita» Pr.

(*) guan. — çuux, fi Pr

secundum excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim attenditur valor meriti secundum virtutem Spiritus Sancti moventis ῥοβ in vitam æternam (α), secundum illud *Jocum*. \ (v. 14): *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam*. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo, consors effectus divinæ naturæ, adoptatur in filium, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud *Rom.* 8(v. 17) : *Si filii, et hæredes*. * — Hæc ille. — Ibidem (ad 1·) etiam ostendit quomodo intelligenda sit auctoritas Apostoli : *Non sunt condignos*. Dicit enim quod α Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum substantiam >. El illo modo intelligendæ sunt cæteræ auctoritates.

Ex quibus palet etiam quod falsum est illud quod inferi arguens, scilicet quod nullum opus nostrum sit cujuscumque pñemii etiam temporaliter apud Deum meritorium de condigno, nisi loquamur de Opere secundum substantiam actus, et in quantum procedit a libero arbitrio. Et hoc concedit sanctus Thomas, eadem questions, art. 1, ubi sic ait : u Meritum et merces ad idem referuntur; illud enim merces dicitur quoti alicui recoinpensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde, sicut reddere pretium justum pro re accepta ab aliquo, est actus justitiæ; ita etiam recomponere mercedem operis vel maioris, est actus justitiæ. Justitia autem æqualitas quædam est, ut patet per Philosophum, 5. *Ethicorum* (cap. 3). Et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas; eorum vero quorum non est simpliciter (6) æqualitas, non est justitia simpliciter, sed quidam justitiæ modus potest esse, sicut dicitur quoddam jus paternum vel dominativum, ut in eodem libro (cap. >) dicit Philosophus. El propter hoc, in his in quibus est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti vel mercedis. In quibus autem est secundum quid justum, el non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, in quantum salvatur ibi justitiæ ratio; sic enim filius meretur aliquid a patre, el servus a domino. Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inæqualitas; in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum esse justitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quamdam, in quantum scilicet utorque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis est a Deo homini. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum prap]osi-

tionem divinæ ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ejus virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc (s) consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatæ. > — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, secundum eum, a voluntate Dei acceptante et ex ejus ordinatione provenit quod actus creatura sit apud Deum meritorius, loquendo de actu considerato secundum substantiam suam; sic enim est meritorius de congruo ex ordinatione Dei; cum quo tamen stat quod actus creatura, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, est condignus pramio æterno. Unde si Deus illam ordinationem mutaret per imjibilevel possibile, nunquam illam qualitatem, quam dicimus gratiam vel charitatem, alicui conferret; eo enim casu quo (6) conferret, jam signum esset indeficiens quod illum ad premium acceptaret æternum.

Ad tertiam probationem principalis antecedentis, dicitur quod nullo modo actus charitatis posset a Deo premiari sufficienter aliquo pramio minori quam sil vita æterna; sufficienter, inquam, ex parte, id est condigne et proportionate actui, qui ad ulteriorem finem proportionatus est fonnaliter. — Et ad probationem, dicit sanctus Thomas, 1· 2·, q. 114, art. 3, ad 3*“: « Gralia, inquit. Spiritus Sancti, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut et semen arbori, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ; unde et dicitur pignus nostra hæreditatis, 2. ad Cor. 1 (v. 22). Aliter respondet, 2. Sentent., dist. 27, q. I, art. 3, ad 2*®(el in principali responsione), dicens quod « non requiritur ad condignitatem justitiæ distributive æqualitas quantitatis, sed proportionis tantum. Secundum autem quantitatis 'qualitatem, ex actibus virtutum vitam æternam ex condigno non meremur; non enim tantum bonum est in quantitate actus virtutis, quantum premium gloriæ, quoti est ejus finis. Secundum autem æqualitatem proportionis, ex condigno meremur vitam æternam. Attenditur enim æqualitas proportionis, (piando æqualiterse habet hoc ad illud, sicut aliud ad alterum. Non autem majus est Deo vitam æternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere; sed sicut hoc congruit huic, ita illud illi. Et ideo quædam proportionisæqualitas invenitur inter Deum pramiantein et hominem merentem, dum tamen premium referatur ad idem genus in quo est meritum; utsi premium cstquodoinnem naturahumanæ facultatem excedit, sicut vita æterna, meritum etiam sit per talem actum in quo fulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans. > — Hæc ille.

(e) *sternam*, — Om. Pr.

(6) fimpliciter. — Om. Pr

() *hoc*. — *qute* Pr.

() <ω. — *quod* Pr.

Ad confirmationem, dicitur quod tale premium non est finis proportionates actui charitatis, cum sit quifidam inchoatio gloriæ. Unde, licet talis actus, si respiciemus ad ejus substantiam, sufficienter et condigne premiaivtur citra redditionem gloriæ, non tamen in quantum ed ex sjieciali influxu Spiritus SniK'lt.

Ad tertium principale negatur antecedens. — Ad cujus *primam* probationem, dico quod voluntas sine charitate |>olesl habere actum qjusdem speciei in genere naturæ cum actu charitatis, sed non in genere inoris. Et hoc, licet Ostensum sit esse de ment» sancti Thonun superius, adhuc ostenditur : nam ipse, 3. Sentent, dist. 23, q. 3, art. 1, ad tertiam quæstionem (q'a3·), dicit sic : « Differentia liabituum pensanda est ex actibus. Contingit autem aliquos actus dupliciter considerari : vel secundum Sjiecicm nature, vel secundum speciem -moris; ei quandoque conveniunt secundum speciem quantum ad unum dictorum, el differunt secundum aliud; sicut occidere nocentem et innocentem non differunt secundum fqædem naturæ, sed secundum speciem inoris : quia unum est actus vitii, scilicet homicidium, et aliud actus virtutis, scilicet justiliæ; sed occidere latronem el liberare innocentem (a), sunt actus diversi secundum speciem naturæ, et conveniunt secundum speciem moris, quia sunt actus justitii*. Si ergo actus fidei formata el informis considerentur secundum speciem naturæ, sic sunt idem specie; quia speciem naturalem habet actus ex objecto proprio. Si autem considerentur secundum esse inoris, tunc differunt sicut completum el incompletum in eadem specie; sicut actus quo quis facit justa non ul jmlus, et quo (6) facit justa ut justus. El similiter fides formata el informis in specie naturæ sunt idem penitus; sed in specie inoris differunt, non quasi in diversis speciebus exsistentes, sed sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut dispositio el habitus. » — Hæc ille. — Ha dico in pro|x»ito, quod licet chantas non possit esse informis, tamen actum ejusdem speciei elicit quis sine cliaritate el cum charitate in genere naturæ, non autem in genere moris.

Secundo dicitur quod nunquam actus dilectionis Dei sine charitate, est æque bonus sicut actus ex charitate elicitus; unde sanctus Thomas. 1· 2®, q. 114, art. 2, ad 2<m, dicit sic : « Homo sine gratia non potest habere opus «equate operi quod ex gratia procedit ; quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. » — Hæc ille. — liem, 2. *Sentent.*, dist. 5, q. 2, art. 1, ad 1 ", dicit : « Quamvis liberum arbitrium de se possit in substantiam actus, non tamen in formam ejus, per quam est meritorius. » Similiter, 3. Sentent., dist. 18,

q. 1. art. 2, ponit quod actus extra charitatem est, quantum ad substantiam actus, similis actui charitatis meritorio. — liem, 1M2*, q. 109, ari. 3, ad Ie· : « Charitas, inquit, diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis boni naturalis, charitas autem secundum quod est objectum beatitudinis, et secundum quod homo (a) habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas superdilectionem naturalem Dei promptitudinem quamdam el delectationem (6); sicut et quilibet habitus virtutis addit supra actum bonum qui sil ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis, ¶ — Hæc ille. — Hem, 3. *Sentent.*, similiter ostendit, dist. 27, q. 2, art. i, q|* 3, quomodo charitas est forma aliarum virtutum, sicut prudentia est forma virtutum moralium. Unde, sicut in omni virtute morali est qmedam sigillatio prudentiæ, et similiter in quolibet actu virtutis nioralis; ila charitas in actibus aliarum virtutum imprimit formam. Unde, ibidem, ad 2um, sic ait : « Inferiores vires non perficiuntur perfectione virtutis, nisi per participationem perfectionis a superioribus. Cum autem superiore sint formalia respectu inferiorum, quasi perfectiora, quod participatur in inferioribus a superioribus, formale est. Unde ad perfectionem virtutis in aliqua potentia, tot fonnæ exiguntur quot superiora sunt respectu potentia? illius; sicut ratio superior est quam concupiscibilis, quasi ordinans ipsam; et ideo prudentia, quæ est perfectio rationis, est forma temperantiæ, quæ est in concupiscibili. Similiter voluntas est superior ratione, secundum quod actus rationis consuleretur ul voluntarius et meritorius; el ideo charitas est forma prudentiæ el temperantia?· Similiter essentia animæ est superior voluntate, in quantum ab ea voluntas et aliæ omnes vires anima? fluunt. Et ideo gratia, quæ est perfectio essentia animæ, constituens animam in esse spiritali. est forma charitatis, et pnnlentiæ, el temperentia; nec charitas esset virtus sine gratia, sicut nec prudentia sine charitate, loquendo de virtutibus infusis ordinatis ad merendum; neque temperentia sine charitate el prudentia, ¶ — Hæc ille. — Idem ponit in eodem 3. *Scntefit.*, dist. 23, q. 3, art. 1, qu 1 : « Vires, inquit, molæ a voluntate, duo ab ea recipiunt ; primo formam aliquam ipsius secundum quod omne movens et agens imprimit suam similitudinem in motis et patientibus ab eo. Hæc autem forma, vel est secundum formam ipsius voluntatis, secundum quod omnes vires molæ a voluntate ipsius particqvant libertatem ; vel secundum habitum perfectientem voluntatem, quæ est charitas; et sic omnes habitus, qui sunt in viribus motis a voluntate chari-

(a) quod homo. — Hoc Pr.

(C) naturalem Dei promptitudinem quamdam el delectationem. — Om. Pr.

(») liberure innocentem. — verberare Pr.

(C) que. — qui Pr.

tate perfecta, participant formam charitatis. d — Hæc ille. — Idem ponit 2* 2., q. 23, art. 8, ubi sic dicit : « In moralibus forma actus principaliter attenditur ex parte finis. Cujus ratio est : quia principium moralium actuum est voluntas, cujus objectum et quasi forma est finis; semper autem forma actus consequitur formam agentis; unde oportet quod (a) in moralibus illud quod dat actui ordinem, det etiam ei et formam. Manifestum est autem quod per charitatem ordinantur actus aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum, et pro tanto dicitur esse forma virtutum (C); nam et ipse virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 1u., dicit : « Charitas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed effective, in quantum scilicet formam imponit omnibus secundum modum prædictum. » — Hæc ille. — De hoc dictum est in tertia conclusione salis. — Si autem quæritur quæ est illa forma; videtur quod non est nisi relatio quædam et respectus ad tale vel tale objectum, vel ad circumstantias, vel ad finem ultimum, ut est forma quam imprimit gratia ipsi actui, per quam dicitur meritorius. Unde, cum dicit sanctus Thomas quod temperantia habet tot formas quot habet habitus superiores, intelligo quod actus temperantia formam propriam habet, in quantum habet ordinem ad proprium objectum; aliam formam habet, in quantum habet ordinem ad objectum charitatis; aliam, in quantum habet habitudinem meriti respectu beatitudinis (γ); et sic de cæteris.

Tunc ex prælibatis, dicitur ad illam probationem, quod voluntas sine charitate non potest habere actum in genere moris æquæ bonum et formatum et circumstantionatum, sine habitu charitatis vel grati®, sicut cum illo habitu; nec ille actus erit æqualiter in potestate sua sicut cum habitu, ut scilicet prompte, delectabiliter, et intense illum eliciat.

Nec valet quod ibidem dicitur, quod Deus possit, etc. — Dico enim conformiter ad dicta in prima conclusione, quod licet Deus quemcumque et qualeruncumque actum elicit voluntas quantumcumque habituata posset se solo in voluntate ponere, tamen si voluntas se haberet mere passive, talis actus non esset (Ô) voluntarius, nec meritorius, nec laudabilis. Si autem voluntas se haberet ibidem active sine habitu, ipsa non eliceret illum complacentor nec virtuose, cum non esset ibi factus quasi connaturalis per habitum superadditum; nec ille actus, ut procederet ab ea, haberet illam formam ultimam respectivam qua dicitur formaliter meritorius, quia non haberet fundamentum nec terminum sufficienter, el

per consequens nec mereretur per illum; unde vel oporteret quod Deus efficeretur forma habitualis voluntatis, vel ille actus non erit perfectus nec virtuosus.

Ad illud etiam quod additur et quæritur : unde est quod actus elicited a voluntate informata charitate, etc.; — dicitur quod, secundum sanctum Thomam, 2. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 3, ad 3®, < in hoc (a) aliquis apud Deum meretur, in quo etiam vit® laudabilis apud homines constituitur. > Et quia voluntas perfecta per habitum potest elicere actum sibi impulsibilem ad laudem, quia scilicet prompte et delectabiliter illum eliciet, non autem sine habitu, quia licet Deus concurrat cum ea ad producendum actum quemcumque perfectum, tamen si ipsa non sit habituata non eliciet illum delectabiliter nec prompte, ac per hoc nec laudabiliter; ideo, licet voluntas sine charitate operari proluceret Deo actum quantumcumque perfectum, sicut ex parte sua actum imperfecte nec virtuose produceret, ita nec per illum constitueretur laudabilis, aut mereretur proprie loquendo; licet etiam talem actum Deus acceptaret, hoc non esset ex aliqua dignitate elicientis actum; et ideo alius modus meriti esset, si tamen esset, quam ille de quo sancti loquuntur. Meritum enim, secundum sanctum Thomam, 3. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 4, quod i, est operatio ejus qui justitiam patitur, secundum quam facit suum id quod est sibi reddendum. > Talis autem non sic faceret, cum non virtuose ageret; et principalis defectus esset, quia ille actus improporcionatus esset tanto fini ex parte hominis. < Tria enim requiruntur ad meritum, ut dicit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 2, scilicet : ut ille qui dicitur mereri, sit in statu acquirendi mercedem, et non in termino; secundo, quod sit dominus sue actionis, alias per suam actionem non dignificatur ad aliquid habendum nec laudatur; ideo agentia per necessitatem naturæ, vel per violentiam, non merentur; tertio, quod actio æquiparetur mercedi, secundum æqualitatem proportionis quod requiritur in justitia distributiva, secundum quam Deus præmia æterna impartitur. » Constat autem quod talis voluntas, quæ sic moveretur a Deo nec esset habituata, non haberet plene actum in sua potestate, nec esset domina sue actionis; ideo secunda conditio ibi deficeret.

Ad secundam probationem antecedentis principalis, negatur consequentia. Non enim sufficit ad rationem meriti proprie dicti, ut nunc loquimur, quod sit actio acceptata a Deo ad vitam æternam, nisi sit in potestate agentis earn; quod sine habitu esse non potest. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, *de Virtutibus*, q. 1, art. 1 : < Habilibus indigemus ad operandum prompte sine inquisitione, firmiter sine variatione, delectabiliter sine rebellionem.

() quod. — Om. Pr.

(6) ex pro tanto dicitur esse forma virtutum. — Om. Pr.

(γ) beatitudinis. — habitudini» Pr.

() mereri. — est Pr.

(a) autem. — Ad. Pr.

Ad tertiam dicitur ut prius, quod nullus habitus creatus est ratio quod Deus acceptet animam; immo, ex hoc quod acceptat eam, dat ei donum supernaturalē, quo digna fiat et proportionate fini ad quem praeordinavit eam. Concedo igitur quod animam nudam, vel etiam habentem actum elicited sine charitate, possit acceptare et velle illi conferre quod vellet; tamen ille actus non esset meritorius proprio loquendo, quia non æquipararetur mercedi, quod tamen requiritur ad perfectionem rationem meriti, ut dictum fuit; iterum, quia, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1.2*. q. 114, art. 2: « Actus rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quæ est principium actus. Hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ; quia excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud, I. *ad Corinth.*, 2 (v. 9); *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Et inde est quod nulla creatura est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod («) supernatante donum (€), quod dicitur gratia. » — Hæc ille.

II. Ad argumenta Scoti. — Ad primum Scoti, conceditur quod nulla creatura est ratio divinæ acceptationis, ut in probationibus conclusionum dictum est; sed dicitur quod nullus actus est formaliter dignus vita æterna, nec aliqua persona formaliter digna beatitudine, nisi elevetur per gratiam creatam; ideo argumenta non procedunt contra conclusiones, nisi velint probare quod nulla creatura reddit personam formaliter dignam æterna beatitudine. — Et tunc *ad primum*, dicitur quod licet gratia creatam sit contingens, cum hoc stat quod reddat personam formaliter dignam æterno pñmio a Deo æternaliter voluto tali personæ, quamvis talis habitus non sit ratio productiva actus æterni, immo effectus ejus.

Ad secundum, dicitur quod divina voluntas non necessario fertur super aliquod objectum creatum necessitate absolute; tamen cum hoc stat quod aliquod donum creatum, eo facto quo est in aliquo, reddat illum dignum divino amore specialiter glorificativo, ita quod quantum in se est, habet reddere subjectum suum taliter amabile, licet non actu dilectum forte ad vitam æternam.

Ad tertium, dicitur quod licet Deus posset acceptare creaturam rationalem in puris naturalibus constitutam ad vitam æternam, tamen ipsa tantum nuda non esset formaliter digna tanto bono, nec ei proportionate; sicut dato aliquo corpore quod non esset grave, nec leve, nec de natura cœlesti, illud posset perpetuo detineri sursum, non tamen esset

hoc suæ naturæ condignum aut proportionatum, nisi daretur sibi gravitas, aut levitas, aut natura gravior, aut levis. Et sic patet quod argumenta non procedunt.

§ 3. — Ad ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra tertiam conclusionem respondetur. El primo ad argumenta primo loro facta; ad quorum *primum* negatur minor. Anima enim prius est grata Deo, et Deo accepta, et dilecta ab eo, quam habeat hujusmodi donum supernaturalē; et hoc non formaliter aliquo quod sit in ipsa, sed actu divinæ voluntatis quo vult tali animæ tantum æternum pro tali mensura, et vult eidem conferre determinato tempore aliquid quo sit formaliter digna tali bono æterno, ut prius « dictum fuit. Unde anima dicitur Deo grata formaliter per illud donum creatum; sed per divinam acceptationem (a) dicitur ei grata denominatione sumpta ab extrinseco; Dei enim gratuita acceptatio dicitur gratia, secundum quod habetur, *de Veritate*, q. 27, art. 1; et 2. *Sentent.*, dist. 26 (q. 1, art. 1), dicit sanctus Doctor « quod nomine gratiæ aliquid increatum significari potest, scilicet ipsa divina acceptatio, vel etiam donum increatum, quod est Spiritus Sanctus ». — Hæc ille.

Ad secundum, negatur minor. Non enim Deus de novo diligit creaturas, sed æternaliter dilexit omnia quæ diligit. El hoc ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 20, art. 2, ad 2^{am}. Amare enim, seu diligere, non est aliud « quam velle in tantum alicui, ut idem dicit ibidem, art. 2 et 4; et ideo, cum Deus ab æterno voluerit creaturis bona quæ proponebat eis conferre, sive illud bonum sit esse, sive alia perfectio superaddita, quæcumque illa sit, pro tali tempore vel mensura tali, Deus æternaliter dilexit creaturas, tam dilectione charitativa quam generali. El ideo arguens falsum supponit, scilicet quod Deus actu divinæ dilectionis noviter transeat super creaturas. Hoc enim verum non est, cum dicat Apostolus, *ad Ephes.*, 1 (v. 4): *Elegit nos ante mundi constitutionem*; dilectio autem in Deo secundum rationem prior est electione, secundum quod probat sanctus Doctor, 1 p., q. 23, art. 4. Conceditur tamen quod ex Dei æterna dilectione, quæ æternaliter dilexit creaturas* tali tempore datur bonum creature, secundum quod sapientia sua disposuit, et ideo æternaliter voluit.

Ad tertium, negatur minor. Sicut enim dicit sanctus Doctor, 1 p., q. 20, art. 2; et 23, art. 4: « Voluntas in nobis diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incilamur ad diligendum; voluntas autem Dei, « quam vult bonum alicui dili-

(s) *aliquod.* — *aliquid* Pr.

(C) *donum* — divinum Pr.

(a) *acceptationem,* — *acceptationem* Pr.

gendo, «nt causa quod illud bonum ab illo habeatur. » — Et cum probatur : quia tunc omnes creature immutabiliter profluerent in esse; — negatur consequentia. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 19, ari. 8, ad 3e* : « Posteriora habent necessitatem secundum modum priorum; unde ea quæ fiunt voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantum; et sic non omnia sunt necessaria absolute. » Hæc ille. — Et de *Veritate*, q. 23, art. 5, dicit : « Oportet, inquit, patiens assimilari agenti. Et ideo, si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta; si autem sit debile, erit similitudo imperfecta; sicut propter fortitudinem virtutis formaline in semine, filius assimilatur patri non solum in natura speciei, sed etiam in nullis accidentibus; e contrario vero, propter debilitatem prædictæ virtutis, deficit prædicta assimilatio. Voluntas autem divina est agens fortissimum. Inde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari; ut non solum fiat illud quod Deus vult fieri, quod est etiam quasi assimilari secundum speciem; sed ut fiat illo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quædam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas præfigit ex ordine suæ sapientiæ. » — Ille ille. — Et ibidem, ad 1em, dicit : « Ex voluntate non sequitur aliquid eo modo quo voluntas habet esse, sed eo modo quo voluntas disponit. » Unde argumentum istud solum tenet in causis naturalibus, et non in voluntariis.

Ad argumenta secundo loco facta, nunc dicitur quod Deus nihil necessario vult necessitate absoluta nisi suam bonitatem, ut probat sanctus Thomas, 1 p., q. 19, ari. 3, et de *Veritate*, q. 23, art. 4; ac per hoc nullam formam creatam necessario vult, aut diligit, aut complacet in ea. — Et cum probatur quod immo; — dicitur

Ad primam probationem : Conceditur major et minor; sed totum argumentum non probat nisi quod Deus necessario diligit virtuosum et existentem in charitate, supposito quod aliquis sit talis; sed non probat quod necessitate absoluta Deus diligit charitatem vel charam, nec justitiam aut justum, loquendo de creatis habilibus aut habitualis; non enim necessario Deus vult eis esso, ac per hoc nullum tale necessario diligit.

Ad secundam, negatur similiter minor, loquendo de justitia vel virtute creata, nisi intelligatur necessitas aut immutabilitas ex suppositione.

Ad tertium, idem.

Ad quartum, negatur major. Non enim est simile; quia amor Dei causal in re dilecta bonum quod diligit, non autem odium Dei causal peccatum quod odit. Minor etiam negatur : quia Deus odit aliquos antequam aliquid boni aut mali

egerunt, ut patet de Esau; et ideo consimiliter diligit aliquos antequam quidquam boni, aut acceptabilis, aut gratificum halwant. Concedo tamen quod, sicut posito actu vitioeo Deus eum odit necessario necessitate suppositionis, ita posita gratia, quæ est quædam participatio divinæ naturæ, Deus eam necessario diligit charitative, modo prædictæ necessitatis.

Ad argumentum factum in pede questionis nunc dicitur. Dicit enim sanctus Thomas, de *Veritate*, q. 27, art. 1, ad 6^m, quod « nulla creatura simpliciter est anima Christi nobilior; sed secundum quid omne accidens animæ ejus est ea nobilius, in quantum comparatur ad ipsam ut forma ejus. Vel potest dici quod gratia, in quantum creatura, non est nobilior anima Christi, sed in quantum est quædam similitudo divinæ bonitatis expressior quam similitudo naturalis quæ est in anima Christi. » — Hæc ille. — Et eodem modo potest dici de charitate. Eandem solutionem ponit, i. *Sentent.*, dist. present!, q. 1, art. 1, ad 6^m : « Dicendum, inquit, quod nobilitas aliquorum potest attendi dupliciter, scilicet; vel simpliciter, vel secundum quid. Dicitur autem simpliciter dignius esse, quod secundum suum esse est nobilius; et hoc modo anima Christi, et anima cujuslibet justi, est nobilior quam creatura quæ babel esse accidentis. Sed secundum quid charitas est nobilior quam anima Christi. In quolibet enim genere, actus est nobilior potentia, quantum ad illud genus. Unde, sicut albedo corporis Christi, quantum ad hoc esse quod est esse album, est nobilior quam sit corpus Christi, ita et scientia ejus creata est nobilior quam anima ejus, quantum ad hoc quod est esse scientem, quod est esse secundum quid; et similiter charitas quantum ad tale esse : quia se habet in illo esse ad animam Christi, sicut actus ad potentiam. »

Et hæc de quæstione dicta sufficiant.

QUÆSTIO II.

UTRUM CHARITAS AUGERI POSSIT

TffjHittfTKHUM, circa decimam septimam distinctionem quæritur: Utrum charitas possit

CW

Kt arguitur quod non : quia nullum simplex et invariabile potest augeri; sed charitas est hujusmodi; igitur, etc. Major patet : quin augeri est variari, et moveri, et majus fieri, quod repugnat simplici. Minor patet : quia charitas est quædam forma accidentalis; modo forma simplex est et invariabilis, secundum Auctorem Sex *Principiorum*.

In oppositum arguitur per Magistrum et sanctos.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo videbitur an et quomodo charitas augetur. In secundo an possit augeri in infinitum.

ARTICULUS I.

AN ET QUOMODO CHARITAS AUGETUR

A. CONCLUSIONES

Circa primum, sit ista

Prima conclusio : quod claritas creata potest crescere.

Probatur per Augustinum, *super Joann.*, (ep. 186, cf. Tract. 74 in Joann.), qui dicit quod claritas *meretur augeri ut aucta mercatur perfici*. Item, omne illud in quo progressus attenditur secundum diversos gradus, augetur. Sed claritas est huiusmodi. Nam dicit Augustinus (*super i. Joann.*, tract. 5) : *Charitas cum fuerit nata, nutritur; cum nutrita fuerit, roboratur, cum fuerit roborata, perficitur*. Hem, charitas dividitur in charitatem incipientem, prolicentem, et perfectam, ut recitatur 3. *Sentent.*, dist. 29, cap. ultimo.

Secunda conclusio est quod licet in aliis ali-
quarum creaturarum per remotionem contrarii, tamen intensio continetur in illo modo.

Thomas, I. *Sentent.*, «dist. 17, q. 2, ar. 2, ad 3^{am}», ubi sic ait : a Non est de ratione intensio-
nis alicujus qualitatis quod sit per remotionem a contrario; sed hoc accidit qualitati secundum quod est in subjecto participante contrarium. Sed hoc est ille necessitate intensio-
nis, quod qualitas educatur de imperfecto ad perfectum; sicut patet de diaphano, in quo nihil est contrarium luci, quod potest lumen intendi secundum incrementum virtutis illuminantis. Hæc autem imperfectio est de potentialitate ipsius natum quæ subicitur perfectioni et actui, etc. & Ibidem etiam dicit, arguendo, quod < augmentum charitatis non potest esse in illis in quibus nihil est de contrario charitatis, sicut in angelo et in homine in statu innocentie * — Hæc ille. — Ex quibus patet quod intensio charitatis non provenit ex remotione contrarii, sicut in aliquibus qualitatibus contingit, ut ipse ostendit, *de Veritate*, q. 8, art. 14 : < Sciendum, inquit, quod formarum quædam sunt unius generis, quædam diversorum. Formæ quidem quæ sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt, cum unitas generis ex unitate materię sive potentiali procedat, secundum Philosophum Unde possibile est unum subjectum Minui perfici diversis formis diversorum generum; quia tunc una potentia non determinabitur ad diver-

sos actus, sed diverto; sicut si aliquod corpus est simul album et dulce : albedo enim inest ei secundum quod participat de natura diaphani, dulcedo autem secundum naturam humidam. Formæ vero quæ sunt unius generis, unam potentiam respiciunt, sive sint contraria?, ut albedo et nigredo, sive non, ut triangulus, et quadratum. Hæc igitur formæ in subjecto tripliciter esse dicuntur : uno modo, in potentia tantum, et sic sunt simul, quia una potentia est contrariorum et diversarum formarum unius generis; alio modo, secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri, et sic etiam simul esse possunt; ut patet cum aliquid dealbatur : tunc enim, toto dealbationis tempore, albedo est ut in fieri, nigredo vero ut in corrumpi; tertio modo, ut in actu perfecto, ut cum jam est albedo in termino dealbationis, et sic impossibile est duas formas unius generis esse simul in eodem subjecto; oportet enim eandem potentiam ad diversos actus terminari, quod est impossibile, sicut et unam lineam ex una parte terminari ad diversa puncta. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod formæ contrariæ possunt, secundo modo et primo modo, simul esse; et quomodo, in talibus, ad diminutionem vel corruptionem successivam unius, augetur alia; quod est intentum.

Pro ista conclusione facit quod dicit sanctus Thomas, I. *Sentent.*, dist. 17, q. 1^a, ar. 5, q. 3 : a Triplex, inquit, est modus formarum. Quædam enim forma» sunt quæ recipiunt magis et minus, secundum elongationem a contrario et secundum accessum ad causam propriam ; sicut albedo. Et ideo talis forma successive recipitur in subjecto, et postquam recepta esse intenditur et remittitur. Quædam autem forma sit quæ non recipit magis et minus, nec sic nec sic, quia impositio ejus in indivisibili consistit; sicut forma substantialis. Et talis forma nec recipitur successive in subjecto, nec intenditur aut remittitur postquam suscepta fuerit. Quædam autem forma medio modo se habet; quia non recipit magis et minus secundum elongationem a contrario, eo quod nullo modo suo contrario miscibilis est, et in hoc convenit cum forma substantiali ; sed tamen suscipit magis et minus («) quantum ad (6) accessum ad suam causam ; sicut patet de luce. Et ideo talis forma non recipitur successive, sicut nec forma substantialis; sed tamen, postquam inest, potest intendi et remitti, sicut forma accidentalis contrarium habens. Et talis forma est gratia ; quia nullam commixtionem patitur cum suo opponito, eo quod suum oppositum magis habet naturam privationis quam alicujus positionis, sicut et tenebra; et ideo oportet quod recipiatur subito in subjecto, et tamen potest intendi et remitti secundum accessum ad gratiæ causam. D

Hæc ille.

(») nunc. — Orn. Pr.

(β) oppositum. — Ad. Pr.

Tertia conclusio cat quod chariting noti potest nugerl Isto modo quod charilas addatur charitatil.

Probatur ista conclusio, secundum sanctum Doctorem, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 2, ari 2 : < In omni, inquit, additione oportet intelligere duo diversa, (piorum unum alteri additur. Si autem inlelligantur duce charitales, aut intelligunlur diversæ secundum speciem, aut secundum numerum. Constat quod non secundum speciem, cum omnes charitates sint in eadem specie virtutis. Diversitas autem secundum numerum, est ex diversitate maleriæ; sicut hæc alliedo differt in numero ab illa quæ est in diverso subjecto; unde non potest qualitas addi qualitati, nisi per hoc quod subjectum (a) subjecto additur. Chantas autem quæ ponitur addi, numquam fuit in aliquo subjecto, antequam in isto; et secundum hoc quod est in isto, non differt numero ab aliqua charitate in eodem existente, ut probatum est. Unde nullo modo est intelligere additionem. » — Hæc ille.

Eandem rationem facit, 1* 2®, q. 52, art. 2. Aiguit enim sic : « Si enim per additionem intelligeretur huiusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subjecti. Si autem ex parte ipsius formæ, jam dictum est quod talis additio vel subtractio speciem variaret, sicut variatur species coloris quando de pallido lit album ; dicit enim Philosophus, 8. *Mctaphysicav* (t. c. 10), quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. Si vero huiusmodi additio intelligatur ex parte subjecti, hoc non potest esse nisi vel quia aliqua (€) pars subjecti recipit formam quam prius non habebat. ut si dicatur frigus crescere in homine qui prius frigebat in una parte, quando jam in pluribus partibus friget ; vel quia aliquod aliud subjectum additur participans eandem formam ; sicut si calidum adjungatur calido, vel album albo. Sed, secundum ulrumque istorum duorum modorum, non dicitur aliquid magis album, sed majus. » — Hæc ille.

Item, magis ad propositum, 2* 2®, q. 24, ari. 5, sic arguit : « Omnis additio est alicujus ad aliquid ; unde in omni additione oportet saltem præintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri, ante ipsam additionem. Si igitur charilas addatur charilali, oportet præsupponi charitatem additam, ut distinctam a charitato cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum ; posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere addendo aliam magnitudinem non praeexistentem, sed tunc creatam (γ), quæ

quamvis non fuerit prius in rerurn natura, habet tamen in se unde ejus distinctio intelligi possit a quantitate cui additur. Si igitur charitas addatur cbaritali, oportet præsupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius charitatis ab alia. Distinctio nutem in formis est duplex : una quidem secundum speciem; alia autem secundum numerum : distinctio quidem secundum speciem, in habitibus, est secundum diversitatem objectorum ; distinctio vero secundum numerum, est secundum diversitatem subjecti. Potest igitur contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur, dum extenditur ad quædam objecta (a) ad quæ prius se non extendebat ; et sic augetur scientia geometriae in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quæ prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de charitale; quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa quæ sunt ex charitale diligenda. Non ergo talis additio in augmento charitatis potest intelligi pnesupposita distinctione secundum speciem charitalis addilæ ad eam cui superadditur. Delinquitur d'go, si fiat additio charitatis ad charitatem, quod hoc iit pnesupposita distinctione secundum numerum, quæ est secundum diversitatem subjectorum; sicut albedo augetur |>er hoc quod album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest, quia subjectum charitatis non est nisi mens rationalis; unde tale charitatis augmentum fieri non posset nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur, quod est impossibile; quamvis etiam si esset possibile, tale augmentum faceret majorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quod nullo modo charitas potest augeri per additionem charitatis ad charitatem. * — Hæc ille. — Eandem rationem ponit, *de Virtutibus*, q. 1, art. 11.

Secundo probatur sic, ista conclusio, per eum, in I. *Sentent.*, ubi supra (dist. 17, q. 2, art. 2). Nam, a secundum Dionysium, 5. cap. *de Divinis Nominibus*, tantum distat inter ipsas divinas participationes et participantes, quod participatio, quanto simplicior est, tanto est nobilior; participans vero, quantuin majorem habet compositionem donorum participatorum, lauto nobilius est : sicut esse est nobilius quam vivere, el vivere quam intelligere, si unum sine altero intelligatur; omnibus enim esse oportet pneeligere; sed quod habet plura ex his melius est. Sed charilas est quædam participatio divinæ bonitatis. Ergo, quanto compositior est per additionem charitatis ad charitatem, minus valebit ; ergo, si charitas augetur per additionem, quanto magis augetur minus erit eligenda. Hoc autem est inconveniens. Ergo non augetur per additionem, b — Hæc ille.

Tertio sic, ibidem : Si simplex simplici addatur,

(a) *tubjeclum*. — *solum* Pr.

(Λ) *aliqua*. — *alia* Pr.

(γ) *creatam*. — *creatura* Pr.

(a) *objecta*. — *opposita* Pr.

nihil majus efficit, ut probat Philosophus (6. *Physicor.*, t. c. 2). Sed chantas est quid simplex. Ergo peradditionem charitatis ad charitatem non efficietur major charitas. p — Ifœc ille. — Et hanc rationem facit in locis præallegatis.

Quarto arguit perdicium Aristotelis, 4. *Physicorum* (t. c. 84); et Commentatorem, commento 84, ubi Commentator ait : α Idem corpus transfertur de minore quantitate in maiorem, non aliqua quantitate in actu adveniente, ex qua fit majus; sed iit majus ex eo quod sit in potentia aliquid, non ex illo quod est m actu, > — Hæc sunt verba Commentatoris. — Et post dicit, ibidem, quod e calidilas non crescit ex alia calidilate adveniente ». Et ita erit de charitate.

Quarta conclusio est quod ponere charitatem augeri Into modo quod magis firmatur el radi-entur In Mibfecio, et quod non augetur essentialiter, Implicat Contradictionem.

Hanc probat sic sanctus Doctor, *de Virtutibus*, ubi supra (q. 1, art. 11): « Nihil, inquit, aliud esi qualitatem augeri quam subjectum magis participare qualitatem. Non enim est aliud esse qualitatis (s) nisi quod habet in subjecto. Ex hoc autem ipso quod subjectum magis participat qualitatem (6), vehementius operatur; quia unumquodque agit in quantum est actu, unde quod magis reductum eri in actu, perfectius agit. Ponere ergo quod aliqua qualitas non augetur secundum essentiam, sed augeatur secundum radiationem in subjecto, vel secundum intensionem actus, est ponere contradictoria esse simul. » — Hæc ille.

Hem, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 17. q. 2), art. 1, dicit : < Ex hoc, inquit, quod charitas magis firmatur et radicatur in subjecto, sequitur ipsam augeri essentialiter. Nulla enim forma potest intelligi magis firman in subjecto, nisi per hoc quod habet maiorem victoriam super subjectum suum. Augmentum autem victoriae redundat in augmentum virtutis; et per consequens, in augmentum essentiæ, quia virtus, si non est ipsa essentia, oportet quod sit ab essentia, et commensuretur sibi sicut effectus causæ proximæ. > — Hæc ille.

Item, 2. 2., q. 24, art. 4, ad 3e, dicit : « Quidam dixerunt charitatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radiationem in subjecto, vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim sit accidens, ejus esse est messe. Unde nihil aliud est ipsam secundum essentiam augere quam eam magis inesse subjecto; quod est eam magis in subjecto radicari. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata

ad actum; unde idem est ipsam augeri secundum essentiam, et ipsam habere efficaciam ad producendum actum ferventioris dilectionis. Augetur ergo secundum essentiam, non quidem ita quod esse desinat vel incipiat m subjecto, sed ita quod magis in subjecto esse incipiat. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod charitas augetur per hoc quod educitur <le imperfecto ad perfectum.

Unde, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 17, q. 2), art. 2, sic dicit sanctus Doctor : α Quando, inquit, charitas augetur, nihil ibi additur; sicut dicit Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 84), quod aliquid efficitur magis album vel magis calidum, non j»er additionem alicujus albedinis vel caloris, sed quia illa qualitas quæ prius inerat, intenditur secundum propinquitatem ad terminum. Hæc autem intensio contingit diversimode in qualitatibus simplicibus et compositis, primis et secundis. Qualitates enim composite vel secundæ intenduntur secundum intensionem qualitatum primarum, sicut sapor et sanitas et hujusmodi, secundum intensionem caloris et frigoris, humiditatis et siccitatis. Qualitates autem primæ el simplices intenduntur ex causis suis, scilicet ex agente et recipiente. Agens enim intendit reducere patiens de potentia in actum suæ similitudinis quantum potest. Sicut autem non calidum est potentia calidum, ita minus calidum respectu magis calidi. Unde, sicut peractionem calidi efficitur de non calido calidum, non quod ponatur ibi aliquis calor, sed ille qui est in potentia educitur in actum; ita etiam efficitur magis calidum peractionem calidi, in quantum educitur calor qui inerat ut actus imperfectus, in maiorem perfectionem el assimilationem agentis. Et hoc contingit secundum quod potentia subjecta actui, quæ quidem, quantum in se est, ad nulla se habet, magis ac magis terminatur sub actu illo : vel quia augetur virtus agentis, sicut ex conjunctione plurium luminarium intenditur illuminatio; vel ex parte ipsius materiæ, secundum quod efficitur susceptibilior illius actus, sicut aer quanto plus attenuatur fit susceptibilior luminis. Intensio autem charitatis non contingit ex hoc quod virtus agentis fortificetur, sed tantum ex hoc quod natura recipiens, quæ quantum in se est dispersionem quamdam habet secundum quod est plura, magis ac magis pñeparatur ad susceptionem gratis*, secundum quod ex dicta multitudine vel confusione potentialitatis in unum colligitur per operationes quibus ad charitatem suscipiendam præparatur; et ideo Dionysius perfectum sanctitatis semper designat per hoc quod est ex partita vita in unicam consurgere. Et sic patet quod augmentum charitatis simile est augmento qualitatum naturalium, licet origo ejus differat ab origine illarum. Cujus ratio est : quia qualitates naturales educuntur de potentia materiæ, qua-

guolifaiu. — *charitatu* Pr.
(C) *qualitalem* — *charilaUm* Pr.

rum inchoationes quasdam materiæ Deus in opere creationis indidit ; et ideo, quando in netum prodeunt, est exitus de imperfecto ad perfectum. Dona autem gratuita non reducuntur quasi de potentia naturali, quod per agens naturale educi non possit. Et ideo origo gratiæ est per novam infusionem ; sed augmentum ejus est per hoc quod de imperfecto ad perfectum actus infusus educitur. » — Ille ille.

Item, 2^a 2^a, q. 24, art. 5, hoc idem dicit : « Sic, inquit, charitas augetur, scilicet Bolum $\rho\tau$ hoc quod subjectum magis ac magis participat charitatem, id est, secundum quod magis reducitur in actum illius formæ et magis subditur illi. Hic enim est modus proprius augmenti cujuslibet formæ quæ intenditur, eo quod esse hujus formæ totaliter consistit in eo quoti inhæret susceptibili. Et ideo, cum magnitudo rei sequatur esse illius, formam esse majorem hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire; hoc enim esset, si forma haberet aliquam (G) quantitatem ex seipsa, non per comparisonem ad subjectum. Sic igitur charitas augetur per hoc quod intenditur in subjecto; et hoc est ipsam augeri secundum essentiam, n — Hæc ille.

Item *Virtutibus*, ubi supra (q. I, art. 1^a), dicit : « Sicut corpus quod movetur ad quantitatem perfectam dicitur augeri, et ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectæ; ita illud quod movetur de qualitate imperfecta ad perfectam dicitur augeri secundum qualitatem, et ipsa perfecta qualitas dicitur magna respectu imperfectæ. Et quia perfectio uniuscujusque rei est ejus bonitas, ideo Augustinus (G. 7^o 7^o 7^o, cap. 8) dicit quod *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius*. Moveri autem de imperfecta forma ad perfectam, nihil est aliud quam subjectum magis reduci in actum. Nam forma est actus. Unde subjectum magis formam participare, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formæ». Et sicut ab agente reducitur de pura potentia in actum, ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum. » — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod aliquo» forma» Intenduntur non solum secundum maiorem participationem subjecti, sed etiam per additionem allicujus.

Probabilis ista conclusio, secundum sanctum Thomam, 1^a 2^a, q. 52, art. I, ubi sic ait : « Cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur 7. *Physicorum* (l. c. 17), dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari : uno modo, secundum se,

prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit ; alio modo, secundum participationem subjecti, prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem ex natura vel ex consuetudine; non enim habitus et dispositio dant speciem subjecto, neque item in sui ratione includunt indivisibilitatem, a — Hæc ille. — Et intendit hoc quod aliqua forma non participatur secundum magis et minus ex duobus, secundum quod ipse ponit ibi : « Duobus, inquit, modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus. Uno modo, quia participans habet speciem secundum illam. Et inde est quod nulla substantialis forma participatur secundum magis et minus; et propter hoc dicit Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), quod *sicut numerus non habet magis et minus, sic nec substantia quæ est secundum speciem*, id est, quantum ad participationem formæ specificæ, *sed si quidem quæ cum materia*, id est, secundum materiales dispositiones, invenitur magis et minus in substantia. Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilis est de ratione formæ. Unde oportet quod si aliquid participet illam formam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus; quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ quæ secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum, tricubitum ; et de relationibus, ut duplum, triplum ; et de figuris, ut trigonum, tetragonum. Quæcumque enim participant rationem dictorum, oportet quod indivisibilitate participent. » — Hæc ille.

Item, art. sequenti, sic dicit : « Sed quia quædam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est, in quibusdam horum potest fieri augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod aliquid ei additur, vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est; et tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensiorem, secundum participationem subjecti; in quantum scilicet idem motus potest vel magis vel minus («) expedite aut prompte fieri. Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem ; sicut, cum aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiæ secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subjecti per intensiorem, prout scilicet expedite et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis. In habitibus autem corporalibus non nullum videtur fieri augmentum per additionem;

(a) *natura?*. — *materia*. Pr.

(S) *aliquam*. — *aliam* Pr.

(a) *vel magis vel minus*. — *Unum* Pr.

quia non dicitur animal sanum simpliciter aut pulchrum, nisi secundum omnes suas partes sil tale; quoi autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium Qualitatum, quæ non augentur nisi secundum intensionem ex parte subjecti participantis. > — Hæc ille.

Item» 2* 2., q. 24, art. 5, ad IBn, dicit : « Scientia, inquit, habet quantitatem, in quantum est habitus, ex parte objectorum; et sic, augetur per additionem, in quantum aliquis plura cognoscit. Habet etiam quantitatem, in quantum est quædam forma accidentalis, ex eo quod est in subjecto; et secundum hoc, augetur in eo qui certius eadem scibilia (3) cognoscit nunc quam prius. » — Ilæc ille.

Item, ibidem (in corpore articuli) dicitur: « Potest, inquit, contingere quod aliquis habitus augeatur additionem, dum extenditur ad quædam objecta ad quæ prius se non extendebat; el sic, augetur scientia geometriæ in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quæ prius nesciebat. > — Hoc ille.

Septima conclusio est quod non omnis forum est migiiientabiUs seu IntenslbiUs.

Istam conclusionem proliat a priori sanctus Doctor, 1. 2*, q. 52, art. 1, sic dicens : < Illud, inquit, secundum quod aliquid sortitur speciem, oportet esse fixum el stans quasi indivisibile. Quæcumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quæcumque autem recedunt ab illo in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit. 8. *Meldphysicx* (t. c. 10), quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. Si igitur aliqua forma vel quæcumque res, secundum seipsam vel secundum aliquid sui, sortiatur rationem speciei, nece&e est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere nec in minus deficere possit; et hujusmodi sunt calor, et albedo, et hujusmodi aliæ qualitate, quæ non dicuntur in online ad aliud, el multo magis substantia, quæ est per se ens. Illa vero quæ recipiunt speciem vχ aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus; el nihilominus sunl eadem sjecie propter unitatem ejus ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem. Sicut motus secundum se est intensior et remissior; el tamen remanet eadem species propter unitatem (β) termini. ex quo specificatur. Et idem potent considerari in sanitate. Nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispo-

sitionem convenientem nature animalis, cui possunt diverse dispositiones convenientes esse; unde potest variari dispositio in plus et in minus; et tamen semper remanebit ratio sanitatis. Si autem nomen sanitatis esset impositum soli læfectissimæ cominensuralioni, tunc ipsa sanitas non diceretur major vel minor. Sic ergo fatet qualiter aliqua forma possit secundum scipsam augeri vel minui, et qualiter non. Si vero consideremus formam secundum participationem subjecti, sic inveniuntur quædam formæ recipere magis vel minus, et quædam non. Cum enim illud a quo habet aliquid speciem oporteat manere fixurn el stans indivisibile, duobus modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus : vel quia participans habet speciem secundum ipsam; vel quia indivisibilitas est de ratione formæ. » — Ilæc ille quasi in fonna. — Aliqua enim detraxi in medio et in fine; quia in probatione procedentis conclusionis dicta sunt. — Ex prædictis lainen patet quod formæ quæ recipiunt speciem ex se vel aliquo sui, non sunt inlensibilee secundum se; secundo, quod formæ quæ dant speciem jiarticipanti eas, vel de quarum ratione est indivisibilitas, non sunl intensibiles secundum participationem subjecti.

Eandem conclusionem ponit, *de Virtutibus*, ubi supra (q. 1, art. II) : α Non contingit, inquit) omnibus formis intensio secundum participationem subjei li, propter duo. Primo quidem, ex ipsa ratione formæ, eo scilicet quod illud quod perficit talionem formæ est aliquid indivisibile, puta numerus : nam unitas addita constituit speciem ; unde binarius el ternarius non dicitur secundum magis aut minus; el per consequens non invenitur magis et minus in quantitibus quee denominanlur a numeris, puta bicubitum, trirubituin ; neque in figuris, puta triangulare et quadratum; neque in proportionibus, puta duplum, triplum. Alio modo, ex comparatione formæ ad subjectum; quia inhæret ei motio indivisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intensiorem nec remissionem, tpiia dat esse substantiale, quod est uno modo. Ubi enim est aliud esse substantiale, est alia res. El propter hoc Philosophus, 8 *Yctaphyaic:c* (t. c. 10), assimilât diffinitiones numeris. Et inde est quod nihil substantialiter de altero prædicatur, etiamsi sit in genere accidentis, cum magis el minus ; non enim dicitur albedo magis, et minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto significatæ, quia significantur per modum snbstnnti.e, non intenduntur; non enim dicitur nllæilo magis vel minus, sed allnun. n — Hæc ille in fonna.

istam eandem conclusionem ponit, e<xlem libro, Iquæst. ult., art. 3.

Sed sciendum quod, cum dictum fuit, in probatione quintal conclusionis, quod aliqua forma augeatur per additionem, non est hoc intelligendum, quod

(1) *icibitia* — «*cnnbdia* Pr

(€) a *erbo *fftu* v*φiv ad unitatem. — Oin Pr.

aliqua per una forma intendatur ex additione formæ ad formam in eodem subjecto primo, ita quod ex illis fiat una. Hoc enim est impossibile; quia, si illæ formæ sunt diversarum specierum, non potest ex illis per se una confluere; si autem sint ejusdem speciei, non possunt esse in eodem adæquato et primo subjecto. Sed intelligit sanctus Doctor quod aliquæ formas augentur per additionem formæ ad formam, non quod additio fiat intrinsece formæ quæ intenditur, sed extrinsece. Scientia enim augetur propter additionem specierum intelligibilium ad invicem, quæ quidem species sibi invicem adduntur, non autem adduntur habitui scientiæ quæ est simplex habitus. Unde, I^a 2^a, q. 54, art. 4, ad 3^m, dicit: « Ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam unius conclusionis, habet quidem habitum, sed imperfectum. Cum vero acquirit per aliam demonstrationem scientiam alterius conclusionis, non generatur in eo alius habitus, sed habitus (prius inerat) fit perfectior, utpote ad plura se extendens, eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatae sunt, et una oritur ex alia. » — Hæc ille. — Patet ergo quod in augmento scientiæ per additionem, additur demonstratio demonstrationi, vel conclusio conclusioni, non autem habitus habitui, nec forma formæ; cum ipso expresse dicat, in corpore illius articuli, quod habitus est simplex qualitas non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad multa se extendat. Et eodem modo dicendum est de sanitate, et alii formis, quæ augentur per additionem. De hoc dictum est in prologo diffusius (q. 3).

B. — OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

L. Argumentum Gregorii — Sed contra secundam conclusionem arguitur multipliciter. Gregorius (I. Sententiarum, dist. 17, q. 3, art. 2) primo probat, quinque vel sex modis, quod impossibile est formas contrarias simul esse in aliquo subjecto, in quocumque gradu. Arguit enim sic. Si esset possibile aliqua contraria in aliquo gradu simul esse in eodem subjecto primo, hoc esset possibile de primis contrariis, scilicet caliditate et frigiditate et aliis activis ad invicem et passivis. Quod est falsum, ut probabo. Igitur et antecedens* Consequentia tenet: quia eadem ratio in omnibus. Patet etiam hoc (i) ex concessione omnium contrario opinantium, et ex omnibus argumentationibus (ii) quas inducunt ad conclusionem oppositam. Falsitatem consequentis probabo.

Primo sic. Impossibile est naturaliter aliqua duo talia contraria in diversis subjectis approximatis

secundum quod requiritur ad agendum et patientium, omni impedimento remoto, quin unum agat in aliud et expellat illud; ergo impossibile est aliqua duo talia simul esse in eodem subjecto primo. Antecedens est communiter concessum, et per experientiam notum. Sed tenet consequentia per locum a majori. Magis enim videretur possibile quod talia contraria compaterentur se in sitibus propinquis et diverse subjectis, quam in eodem subjecto primo. Et ideo, sic arguendo, consequentia est evidens; licet non converso sequatur: aliqua contraria non compatiuntur se in eodem subjecto primo; ergo nec in diversis subjectis approximatis. Instantia enim habetur in contrariis non activis et passivis ad invicem, verbi gratia, albedine et nigredine, quæ, secundum veritatem, in nullo gradu compatiuntur se in eodem subjecto, et secundum communem concessionem non compatiuntur se in gradibus intensissimis (a); unde communiter etiam adversarii concedunt impossibile esse naturaliter quod albedo intensissima et nigredo intensissima sint simul in eodem adæquato subjecto; et tamen in diversis subjectis propinquis secundum se compatiuntur in gradibus quantaliscumque, ut experientia docet.

Secundum *medium* est tale. Aut contraria coinpossibilia sunt in eodem subjecto in quocumque gradu, aut non in quocumque, sed in aliquantibus sic et in aliquantibus non. Primum non potest dici; « plura tunc contraria, in suis excellentiis, sive in summo, essent compassibilia; quod nullus dicit, nec dicere potest: quia tunc talia non magis essent contraria quam siccitas et caliditas, nullo modo et dulcedo ». Si dicatur quod in aliquantibus sic et in aliquantibus non, tunc sumantur aliqua duo talia simul existentia in eodem subjecto primo, et sint calor et frigus, et sit calor ille A et frigus B. Tunc quaero: aut A calor est secunda B et non majus frigus intensive nec minus quam est B; nui majus sed non minus; aut minus lanium et non majus; aut tam majus quam minus.

Et si dicatur primum, — contra, sic. Calor A non potest compati secunda in eodem subjecto minus frigus quatenus est frigus B; ergo major calor quam est A non potest secum compati minus frigus quam est B; et ultra: igitur, si intendatur calor A, non minuetur frigus B. Quod est contra opinantes qui dicunt quod quando unum contrarium intenditur, reliquum remittitur. Prima consequentia patet: quia quanto unum contrarium plus excedit aliud, tanto minui compatitur illud secum; et hoc patet si accipiantur contraria in diversi subjectis propinquis secundum se, ut supra dicebatur. Secunda etiam consequentia patet. Quia alioquin, posset intensio caloris A remissionem frigoris B, in eodem subjecto simul essent major calor quam A et minus frigus quam B;

(a) quod. — Ad. Pr.

(β) anjunientioriibus. — aⁱueiUtbu. Pr.

(a) iritenjiMiiitû. —

Pr.

quod repugnat antecedenti. Item. Si calor A non potest secum compati minus frigus quam frigus B, ergo nec major calor quam A potest secum compati frigus B; et ultra : igitur, si intendatur calor A, necessario simul intendetur frigus B; et per consequens, quando aliquod calefactivum intendet calorem alicujus remisse calidi, intendet etiam simul frigus in eo exsistens, et simul faciet ipsum magis calidum et magis frigidum quam esset prius; quod est contra omnem experientiam et opinionem. Probatur tamen consequentia. Tum primo, quia si detur oppositum consequentis, non erit necesse, quando intendetur calor A, remitti frigus B; quia nunquam agens naturale per se corrumpit aliquam formam, nec in toto nec secundum partem, nisi propter impossibilitatem forma? inducendæ; si ergo major calor quam A est possibilis toti frigori B, non oportebit aliquam partem frigoris B corrumpi, ut major calor quam A generetur; et sic erit intensio unius contrarii sine remissione alterius secum exsistentis; quod ipsi negant. Tum secundo probatur eadem consequentia, quia si major calor quam A compati potest secum totum frigus B, eadem ratione calor A potest secum compati aliquod frigus minus quam B, quod in eadem proportionem se habeat ad calorem A in (pia) proportionem se habet totum frigus B ad illum majorem calorem (a) quam A cui dicitur possibilis. Item, ex alia parte, si calor A non potest secum compati minus frigus quam B, ergo nec minor calor quam A poterit stare cum toto frigore B, et inuito minus cum majori frigore quam est B; et sic sequitur ulterius quod si remittatur calor, oportebit simul remitti frigus, et si frigus intendatur, non remittetur calor, quin potius necessario simul intendetur; quæ omnia sunt contra naturam et contra opinabiles. Et consequentia patent ex dictis.

Si verum dicatur secundum, scilicet quod calor A potest compati secum majus frigus (piam est B non autem minus; — arguitur contra. Primo. Quia si non potest compati secum minus frigus, ergo aecum exsistens non poterit remitti, nisi simul remittatur et ipse calor A. Item : nec major calor quam A compati potest minus frigus quam B, nec etiam ipsum; et per consequens non erit possibile A intendi quin simul intendatur frigus exsistens cum eo. Secundo. Si calor A potest secum compati majus frigus quam est B, ergo frigus B poterit intendi sine remissione caloris A; quod est contra opinantes. Et consequentia patet ex dictis. Item: sequitur quod major calor quam est A poterit stare cum majore frigore quam est B, ut ex dictis potest probari; et per consequens poterit intendi alisque hoc quod frigus remittatur, immo etiam esto quod simul frigus intenderetur.

(a) A in qua proportionem habet totum (rigui 13 ad diu majorem calorem, — Om. Pr.

Si vero dicatur tertium, scilicet quod calor A potest secum compati minus frigus (piam est B non autem majus, — potest primo argui, contra hoc quod dicitur quod non potest compati secum majus, sicut contra unam partem primi membri quæ erat eadem cum ista, est argutum. Secundo, contra illud quod dicitur quod potest secum compati minus frigus. Nam ex hoc sequitur quod totum frigus B poterit stare cum aliquo calore majore (piam est A, ad quem se habeat (a) in illa (ζ) proportionem, in qua se habebit minus frigus (piam est B, quod dicitur posse stare cum toto calore A, ad ipsum A. Ex quo ultra sequitur quod non erit necesse ad intensionem caloris A remitti frigus B, ut supra est argutum.

Si autem detur quartum, scilicet quod calor A potest secum compati majus frigus quam est B et similiter minus (piam est B, — contra. Primo. Quia utraque pars potest reprobari ex dictis. Nam prima reprobata est arguendo contra secundum membrum divisionis; et secunda, contra tertium. Secundo. Si calor A potest secum compati majus frigus (piam B, aut potest secum compati quantumcumque majus, et per consequens summam frigiditatem naturaliter possibilem (v), et sic cum tanta frigiditate quanta est frigiditas aquæ staret tantus calor quantus est A, et eadem ratione cum tanto calore quantus est calor ignis staret naturaliter aliqua satis magna latitudo frigiditatis, quod est omnino falsum; aut non quantumcumque majus frigus, sed usque ad certam latitudinem. Et tunc ponatur quod calor A sit in subjecto simul cum tota illa latitudine frigoris, (pia majorem secum non potest compati, et huic subjecto approximetur aliquod frigeactivum potens intendere frigus illud, non tamen usque ad summum gradum frigiditatis possibilem naturaliter, et totum hoc est possibile; et tunc certum est quod illud frigeactivum intendet illud frigus. Aut ergo remanebit calor A non remissus post intensionem illius frigoris, et sic illud frigus ante intensionem ejus non fuit maximum quod secum poterat compati calor A; quod est contra positionem. Aut remittetur simul calor A, et aliqua pars ejus remanebit, et tunc, contra, primo : quia si totus calor A non potest simul stare cum frigore majore, nullo minus ejus pars poterit, ut supra argutum est; secundo : quia si minor calor (piam est A potest stare cum majore frigore quam est illud datum, ergo et calor A poterit stare cum aliquo frigore adhuc majore (piam sit illud datum, quod in eadem proportionem se habeat ad ipsum, in qua ad illum calorem minorem se habet illud frigus majus quod ponitur cum ipso stare; et per consequens, illud non fuit maximum potens stare cum calore A, ut ponebatur. Aut in tali

(a) habeat, — habet Pr.

(C) dia, — aliqua Pr.

(v) possibilem. — Om. Pr.

intensione totaliter corrumpetur calor A ; et cum frigus istud non liat summum per illud agens, ex casu posito, erit adhuc remissum et |>otent ulterius intendi; el similiter aliquod corpus frigidissimum poterit remitti in frigiditate ad aequalitatem istius; et sic poterit esse aliquod frigidum remissum sine mixtione caloris, el etiam poterit esse intensio et remissio in uno contrario sine alterius mixtione; et per consequens non est necesse ponere in aliquo gradu contraria simul. — Similiter contra aliam partem potest argui. Quia : aut calor A j>otest secum compati quantiinicumque minus frigus quam est II in infinitum; aut non, sed usque ad certam parvitatem frigoris. Primum dici non potest ; quia tunc cum loto frigore B j)osset stare summa caliditas; quod est reprobatur. Patet consequentia : quia summa caliditas naturaliter possibilis non tantum excedit frigus B, quantum ador A excedit aliquod frigus sibi compossibile, si in infinitum minus potest secum compati. Si vero compatiatur secum minus frigus usque ad determinatam parvitatem frigoris, el non ultra ; tunc |>onatur cum huiusmodi pano frigore, et approximetur aliquod calefactivum intendens calorem, ut prius dicebatur de frigefacilivo intendente frigus, et procedit argumentum penitus eodem modo, et ad easdem conclusiones deducit.

Tertium medium est tale. Si contraria possunt se compati in aliquibus gradibus, ergo durities et mollities poterunt simul esse in eodem subjecto; et cum in omne in quo est subjective durities sit durum, et in quo est mollities sit molle, idem indent esse durum et molle. Hoc autem falsum est; quia tunc contradictoria essent simul vera. Quod patet ex diffinitionibus eorum, ut patet, 4. *Meteorologicorum* (l. c. 29) : *Durum est quod non cedit in seipsum fecundum superficiem ; molle autem, quod cedit non ccontra circumstando*. hiem ponitur, 3. *Cadi et Mundi* (L c. 11). Et intelligendum est, quod nisi praeter solitum et communem cursum naturæ Deus operetur, durum non cedit in seipsum, molle autem cedit (a). Si ergo idem esset durum et molle, idem cederet in seipsum secundum superficiem non econtra circumstando, el non cederet, etc. Similis ratio latest fieri de rectitudine et curvitate, si ponerentur esse aliqua» qualitates secundum se distincte et aliis inhaerentes. Si enim idem esset curvum et rectum, contradictoria essent simul vera, ut probatur ex diffinitionibus eorum ; est enim rectum : cujus medium non exit ab extremis, curvum autem : cujus medium exit extrema.

Quartum medium est de formis contrariis quæ nate sunt fieri circa animam, ut error et scientia circa eandem conclusionem, virtus, et vitium illi oppositum. Simul enim posset esse in anima quodli-

bel illorum, et simul posset aliquis scire aliquam veritatem et errare circa illam, et simul asseniire firmiter et dissentire, el eandem rem simpliciter velle et nolle, el de eodem delectari simul et contristari ; quæ sunt contra humanam experientiam.

Quintum medium est : quia tunc eodem modo quælibet duæ formæ substantiales vel accidentales possent naturaliter informare eandem materiam, cum nuite videantur plus impossibiles quam contraria ; et sic in eadem materia poterunt simul esse forma paleae et forma lapidis vel ferri, et forma vini et aceti, ossisel olei ; quod est absurdum. Duæ etiam anima» rationales poterunt esse in uno corpore, contra quod est articulus Parisiensis 27, qui est talis : quod Deus posset plures animas in uno corpore facere, error.

Sextum medium sumiturrex dictis Philosophi inferentis quod si contraria essent simul, contradictoria essent simul. Unde, in 4. *Metaphysicx* (t. c. 27), dicit sic : *Quoniam autem impossibile contradictionem simul esse veram de eodem, palam quod nec contraria simul inesse contingit eidem*. Et mox infert prolationem : quia, ut dicit, *unum contrariorum est privatio alterius*. Quod non est intelligendum essentialiter, cum utrunique sit ens, sed antecedenter et illative. Nam ad positionem unius, sequitur negatio alterius circa idem subjectum. Et hoc ideo quia essentia unius impossibilisest naturaliter essentiae alterius in eodem subjecto; unde ex hoc praecise dicuntur essentiae contrarie. Negatio Autem circa determinatum subjectum, est privatio, 10. *Metaphysicx* (t. c. 15). Si ergo in eodem simul sunt contraria, verbi gratia, albedo et nigredo, sequitur : in hoc subjecto est albedo; ergo in hoc eodem subjecto non est nigredo. El similiter sequitur : in hoc est nigredo ; ergo in hoc non est albedo ; et ultra : igitur in hoc subjecto est albedo, el in hoc subjecto non est albedo, quæ sunt contradictoria. Et similiter sequitur : in hoc subjecto est nigredo et in hoc subjecto non est nigredo, accipiendo scilicet esse secundum actum, quo modo aliquid dicitur simpliciter essi», non autem esse in potentia quod est esse secundum quid ; nam quod tantum est in potentia tale, non simpliciter et sine determinatione dicilur tale, sed potius negatur esse tale, ut dicit Commentator, 4. *Metaphysics*, commento 15. Et propterea concludit Philosophus (t. c. 27) : *Si igitur impossibile est simul affirmare et negare, vere impossibile et contraria simul esse, sed aut quo, id est, secundum quid ambo; aut alterum quo, alterum vero simpliciter quasi; aut ambo sunt simul in eodem in potentia tantum, quia scilicet neutrum est in actu, sed utrunique potest inesse. sicut contingit quando contraria sunt mediata; aut unum in actu, aliud autem in potentia tantum, quia quando alterum est actu in re, ita quod simpliciter et sine addito vere dicitur esse in illa, reliquum non invenitur in*

(a) *durum non cedit in seipsum, molle autem cedit*. — Om. Pr.

ea, nisi in temporibus diversis, ut dicit Commentator, ibidem, commento 27, et allegat ibi Commentator quamdam translationem quæ est manifestior quam sua et quam nostra, dicens : < Et in alia translatione in loco lotius illitis est aliud manifestius sic : *ct si impossibile est ut insimul negetur et affirmetur, impossibile est ut contraria sint insimul, sed quandoque hoc, ct quandoque hoc.*) Item, Philosophus, 4. *Melaphysiae* (t. c. 27), probat quod impossibile est aliquem opinari contradictoria simul esse vera, per hoc quod impossibile est eundem simul habere contrarias opiniones, el opinione de contradictoriis sunt contrariæ; quæ lota probatio super hoc fundatur, quod contraria non >ossiint simul eidem inesse. Item, infra (l. c. 27), contra Anaxagoram ponentem contraria simul esse (a), proplerea quia videbat ex eodem generari contraria el nihil generatur ex eo quod non est, dicit Philosophus quod polotale contingit simul eidem inesse contraria, actu autem non. Et Commentator, ibidem, commento 27 : Dicere, inquit, quod contraria exsistunt insimul in eodem, potentia est verum, aclu autem est falsum. El ad idem propositum, antra, commento 15, dicit quod < omnia contraria non sunt exsistonsia insimul aclu, sed potentia, el, quod non esi aclu, non ot ens. »

li. Argumentum Adæ.— Adam etiam (1. *Sentent.*, (list. 6, q. 4) ad idem propositum arguit probando quod sit impossibile naturaliter contraria esse in eodem el quantocumque gradu, sic : Quia qualitates contraria non conqialiantur se in gradibus intensis; igitur nec in gradibus remissis. Antecedens dalur ab omnibus. Sed consequentia probatur.

Primo. Quia gradus remissus ita est talis naturae vel talis sicut gradus intensus; ct per consequens, si albedini ex natura albediuis repugnat nigredini coexistere, ita habebitur repugnantia in remissa albedine, respectu nigredinis, sicut in intensa. Si autem non repugnat quia est albedo, sed quia est tanta albedo, hoc erit dictum voluntarium et sine ratione; quia Supposito isto gradu nigredinis qui Mai in eodem subjecto cum albedine tanta, volo quod iste gradus perficiat subjectum illud sino omni gradu albedinis : si igitur post illi subjecto approximetur dealbativum quod jiossit introducere gradum albedinis pr.vhnbitum, istud non corrumpet aliquid nigredinis ad hoc quod introducat albedinem istam in isto gradu : quia nulla est repugnantia inter istos gradus albedinis et nigredinis, hoc dato; igitur pari ratione fortius dealbativum posset, permanente ista nigredine, introducere albedinem majorem, nam si diceretur oppositum, fictio est sine ratione.

Secundo. Quia repugnantia quæ esi inter gradus intensionis, aut est formalis, aut virtualis: formalis,

inquit, sicut osse album el non cw album formaliter repugnat nwpectu albedinfe; et esse ancum ol e»M) videntorn, virtualisent, quia una forma est corruptivn alterius. Si primo modo, tunc, sicut prius, cum nlbodo in minori gradu sit ita albedo sicut in majori gradu (a), ita repugnabit parvus gradus albedinis gradui alterius sicut magnus. Si sit solum virtualis repugnantia, hoc est irrationabile, secundum banc viam; quia ista fictio ponit quod magnus gradus valde dominans non intensissimus unius contrarii stabit bene cum parvo alterius, ol tamen si esset virtualis repugnantia in causa, quare gradus intensi non compatiuntur se, multo fortius magnus gradus ipsius contrarii non (6) compateretur aecum parvum alterius. Et hate ratio potissimo probat de simul compati in esso permansivo et quieto.

Tertio. Si nigredo in gradu remisso possit naturaliter stare cum albeditie, aut igitur quia nigredo est, el tunc omnis nigredo, et per consequens (y) nigredo intensissima poterit sic filaro etiam cum albedine intensa, quod iterum est contra concessum ; vel quia nigredo in tali gradu; el hoc dari non potest. Quia, tunc, vel repugnaret minori nigredini stare cum majore albedine, vel majori nigredini cum minore(4) albedine; quod falsum est. Quia, cum data nigredo non sit maxima, intendi posset; et (<) cum albedo secum stans non subito corrumpetur, (ç) maneret minor cum majori nigredine. Igitur non minori; quia si non repugnat majori, nec minori. Et iterum, albedo cum qua stat datus gradus posset intendi; igitur, secundum illam fictionem, nigredo data posset remitti usquequo haberetur minor nigredo et major albedo. Et sic non videtur quin posait dari pro causa quare remissi stant simul, quin intensiores stare possint.— Dices forte quod tantus gradus unius contrarii posset stare cum tanto alterius contrarii gradu, dato aliquo maximo cum quo possit stare naturaliter, red non cum majori.—‘Contra. Si talisol tantus gradus potest stare cum tanto et non cum minore, igitur oportet proportionalitor quod sicut una qualitas crescit, ita contraria decreseat; et per consequens in aliquo instanti essent æquales. Et si possent se compati in talibus gradibus æqualibus, non apparet quare non passent intendi æqualiler, et compati so in gradibus majoribus n»qualibus ad invicem, ct in majoribus usque ad summum, el ita in gradibus intensissimis. Consequentia patet, si Deus approximaret activa contraria, vel unum tantum, et ex alia parte conservaret formam, et istam (η) pro-

(a) iit ita albedo lient in majori gradu. — Om. Pr.

(C) non. — Om. Pr.

(y) omni. — Ad. Pr.

(I) majore albedine, rcl majori niaredini cum minore. — Om. Pr.

(<) ct. — quia Pr.

(Z) ted. — Ad. Pr.

(η) istam — iita Pr.

(a) a verbo Item usque ad eii€. — Om. Pi*.

porlionaliter intonderet secundum (α) actum alteriu» activi approximali, et tunc formas illas naturi* suis relinqueret : aut enim istæ in osso permanerent postea sibi relictæ, et tunc naturaliter ao compatiuntur ex parte sua, et habetur intentum, vel una aget in aliam, cum tamen sint æquales, et ita non obstante contrarietate semper agunt ad invicem, el destruunt se finaliter, et non compatiuntur se etiam in gradibus remissis datis non plus quam in aliis gradibus æquilibus.

Quarto. Secundum quod arguit Occarn, ab omni forma inbierende subjecto alicui adæquato vere denominari potest subjectum tale quale potest aliquid esse per inhærentiam talis formæ, licet hoc non sit verum de subjecto non adæquato, nam Ethiops est albus secundum dentes, non tamen est albus; ita quod si forma sil perfecta, perfecte denominari potest subjectum hujus esse tale, si imperfecta imperfecte. Si igitur calor et frigus sunt simul in gradibus remissis in eodem subjecto adæquato, illud erit simul calidum et frigidum, licet non sit in summo.

Quinto. Tunc odium Dei, in (6) gradu remisso, eadem ratione posset stare cum amore Dei; quod videtur inconueniens.

Sexto. Si dati gradus naturaliter se compatiuntur, addatur igitur alteri pars similis vel major |»er potentiam Dei, et relinquat eas formas naturis suis; aut igitur permanebit utraque in dato gradu, aut non. Si sic, igitur non erat naturalis repugnantia inter tales formas ex natura talium formarum, nec etiam tantarum. Si non, oportet quod una destruat vel diminuat aliam. Et si hoc, igitur multo fortius ageret ad corruptionem alterius postea minoris; quia si forma major illius speciei non potest resistere et defendere se contra formam tanti gradus contrariæ speciei, nec minor illa. El sic, vel in nullo gradu se compatiuntur, vel in quolibet.

Septimo. Si contraria coextendantur, sequitur quod aliquis sil calor in centuplo majoris virtutis quam frigiditas data, et tamen quod nec iste calor nec aliquid habens illum potest agere in habens frigiditatem datam nisi intendendo eam; quod videtur magnum inconueniens. Probatur consequentia. Sit A ille calor, el frigiditas, data in alio subjecto, sit B. Volo quod habens calorem A sit unum calidum remissum, in quo tu ponis calorem et frigus coextendi. Tunc, si calor in A gradu compatitur secum in eodem subjecto frigus, in quo ponis quod compatiuntur se; ponit enim opinio certum gradum (γ) frigoris composabilem gradui A caloris in eodem subjecto adæquato; et si iste debet crescere, oportet calorem minui; et si calor in isto debet crescere, oportet frigus minui, secundum imaginationem istius opinio-

nis. Capiatur igitur aliud frigus in centuplo remissius frigore quod per te est cum calore A, et illud frigus in alio subjecto per casum vocetur B; igitur, secundum hanc positionem, B coextenditur cum calore intensiore quam A; et hæc responsio habet sustinere quod sicut decrescit frigus, ita proportionaliter crescit calor. Sit igitur C corpus habens frigus B, et -it 1) primum ralidum, Cujus calor est minor et frigiditas major. Tunc arguo sic. D est minus calidum quam C; igitur calor in D non remittit frigus in C, quia tunc intenderet calorem suum. Et hoc non, cum calor C sit intensior. Igitur, vel non aget in C vel in eo intendet frigus B; et per consequens non poterit in C agere, nisi intendendo frigus illius; quod erat probandum. Tenet ultima consequentia; quia, si D sit minus calidum quam C, et D in agendo per suum calorem in C nititur ipsum assimilare sibi; et hoc non potest nixi remittendo calorem ipsius. Et hoc est quod erat probandum.

Octavo. Si calor et frigus simul coextendantur, igitur quando unum istorum intenditur, aliud remittitur, et econtra. Igitur esset dare medium instans, in quo subjectum illud æqualiter informaretur formis contrariis, et in quo aliquid æqualiter componeretur ex contrariis. Consequens est contra Commentatorem. 10. *Metaphysics*, commento 23, et 1. *de Cælo*, commento 7.— Ex istis videtur quod nunquam formæ contrariæ sint simul in eodem subjecto primo, etiam in actu incompleto.

III. Argumenta Scoti, Cattonis, et aliorum.

— Secundo loco arguitur contra eandem conclusionem probando quod contraria in actu completo et quieto, et non solum in fleri, po&sunl simul esse.

Primo arguit sic Scolus, in secundo. Si contraria non (Hissent naturaliter eidem simul inesse, sequitur quod quando subjectum aliquod transmutatur continue de una forma contraria in aliam, forma corumpenda liaberet ultimum instans sui esse, vel forma generanda haberet primum sui esse. Consequentia est satis patens. Nam instans copulans totum tempus in quo subjectum est sub forma expellenda, et tutum in quo est sub forma generanda, vel erit ultimum præcedentis, vel primum sequentis; totum enim tempus hoc et tempus illud totaliter se excludunt, si contraria non ponantur simul; et iterum, nullum medium tempus ot inter illa, alias subjectum per aliquod tempus careret utraque forma; et per consequens, idem instans copulat utrumque. Sed consiMjuens est falsum, quantum ad primam partem, ut (vitet. 6. *Physicorum* (t. c. 31); et similiter quantum ad secundam, alioquin esset dare primam mutationem, el primum mutatum esse, vel primam partem motus qui est secundum formam |»osteriorem, verbi gratia; frige-factionis, si subjectum moventur a calido in frigidum; quod est inconueniens. — Confirmatur. Quia, sicut in motu tali non est dare pri-

(a) *tccundum*. — Om. Pr.

(β) in. - et Pr.

(γ) *gradum*. — Om. Pr.

main remissionem forma? abjiciendae, sic non est dare primam generationem forma? inducendae.

Secundo. Agens naturale non remittit unam formam, nisi causando in ejus subjecto aliquid impassibile illi forma? secundum aliquem gradum; et secundum quod causât illud in majori et majori gradu, corrumpit gradum majorem vel minorem præexsistenti? forma?.

Tertio. Philosophus, 6. *Physicorum* (t. c. 32), dicit quod omne quod movetur, habet aliquid utriusque extremi. Et per consequens, omne quod movetur ex contrario in contrarium, habet aliquid utriusque contrarii; quod etiam habetur ex Commentatore, 5. *Physicorum*, commento 12 et 54. Et videtur manifestum ad sensum quod aqua? successive cōfactibili aliquid caloris inest, manente adhuc frigiditate nec totaliter corrupta. Unde ad instans a quo incipit motus, concurrunt simul duo motus ejusdem subjecti, scilicet remissionis forma? abjicienda?, et intensiois forma? quæ inducitur; et neutrius motus est dare primam pariem.

Quarto arguit sic Catton. Constat quod quando agens agit in subjectum habens formam contrariam, non subito introducit totam formam intensive, sed in tempore, et partem ante partem. Aut ergo hoc provenit ex impossibilitate partium forma?; et hoc non, quia omnes sunt ejusdem rationis et naturæ componere unam formam perfectiorem. Aut ex insufficientia agentis; et hoc non est verum: tum quia agens naturale in susceptivo disposito potest simul inducere effectum suæ activitati proportionatum, nisi aliud obstat; tum quia hoc tollitur ponendo sufficientiam. Aut, tertio, hoc provenit quia subjectum non potest simul ens recipere; et lux* non est verum, quia in fine motus omnes simul inerunt. Aut, ultimo, propter qualitates vel dispositiones contrarias in passo repugnantes formæ inducendo?; et habetur propositum, quia simul cum parte formas introducitur pars prorsus repugnans parti introducendo?; et sic sunt simul contraria in gradibus remissis.

Quinto arguitur ab aliis. Omne quod stat cum molu ad aliquam formam, stat cum termino motus. Hoc patet; quia talis motus non est nisi forma fluens, et incompleta, 3. *Physicorum* (t. c. 17). Sed forma contraria, ex qua subjectum transmutatur, stat cum motu, quia ipsa est causa successionis motus predicti, secundum Commentatorem, 6. *Physicorum* (com. 71), dicentem quod causa successionis in motu est resistantia; in molu autem ad formam non potest esse resistantia, nisi ratione formæ contrariæ existentis in subjecto.

Sexto. Constat quod in mixto manent qualitates elementorum remisse, quidquid sit de formis substantialibus eorundem, alioquin non aliter disponderetur materia ad formam mixti quam ad formam elementi. Ergo, cum qualibet pars mixti sit mixta, et qualitate elementorum sint contraria?, sequitur

quod in eadem parte materiæ sint qualitates contrariæ in esse remisso.

Septimo. Si sint aliqua agentia contraria apta agere mutuo approximata et dispositione debita ad agendum et patiendum, et inter illa minimum medium (a), verbi gratia, minimus aer; et sint illa agentia calidum et frigidum sub talibus gradibus quod utrumque possit agere in reliquum per tale medium minimum; quod lotum est possibile; — tunc distans non posset agere in distans nisi agendo in medium, ut patet secundo *de Anima*, et cum (6) utrumque istorum agat in reliquum, sequitur quod utrumque agat in medium, et cum (γ) actiones sint contrariæ, illud minimum simul lotum movebitur molibus contrariis; et per consequens, motus contrarii sunt simul in eodem, et forma? permanentes contraria erunt in eodem, scilicet caliditas et frigiditas.

Octavo. Motus sursum et deorsum sunt contrarii, 5. *Physicorum* (l. c. 50). Sed isle potest simul esse. Ergo, etc. Minor probatur. Quia, si lancea moveatur sursum, et musca moveatur super lanceam versus deorsum motu proprio, illa musca simul movetur sursum et deorsum. Idem potest probari de anima humana, quæ, licet per accidens, realiter tamen et verè simul movetur sursum et deorsum; verbi gratia: cum quis manus conjunctas separat elevando unam sursum, et aliam deprimendo deorsum.

Nono. Differentia? dividentes idem genus ex opposito sunt contraria?, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 26), et ille sunt simul in eodem subjecto; quia duæ species, verbi gratia, calor et siccitas, sunt in eodem subjecto, et istæ constituuntur differentiis divisivis ejusdem generis ex opposito; ergo et tales differentiae oppositæ, sunt in eodem subjecto. Assumptum probatur. Quia vel illæ duæ species cum sint ejusdem generis immediate continentur sub oppositis differentiis illius, et habetur propositum; vel ambæ continentur sub altera differentia, et tunc, cum differentia addita generi constituat speciem, calor et siccitas erunt ejusdem speciei subalternæ. Et tunc queritur: aut calor et siccitas continentur in diversis oppositis differentiis illius speciei subalternæ, et habetur propositum; vel continentur sub altera, et tunc sequitur quod erunt sub altera una specie inferior subalterna. Et tunc, ut prius, queratur: an contineantur sub oppositis differentiis illius speciei subalternæ; vel sub altera. Et sic, vel (o) procedetur in infinitum, vel erunt ejusdem speciei specialissima?, vel devenietur ad aliquod genus, sub cujus oppositis differentiis calor et siccitas continentur. Et

(a) nudi. — Om. Pr.

(C) cum. — Om. Pr.

(;) cum. — tam Pr.

j) vel. — Om. Pr.

cum duo prima sint falsa, relinquitur tertium, quod est propositum.

Decimo. Cum habitu virtutis stat aliquis gradus vitii, vel dispositionis ad vitium, quæ cum aucta est fit habitus, et per consequens est ejusdem rationis cum habitu vitii; ergo contraria stant simul. Consequentia patet. Sed antecedens probatur. Quia, si temperatus eligat actum oppositum, causabitur aliquid per illum; alias, per nullum alium, simili ratione, aliquid causaretur; et sic, nunquam posset oppositum vitium generari. Illud autem quod causabitur, vel erit vitium, vel dispositio ad vitium; et illud stabit cum virtute temperantia», cum virtus non corrumpatur per unum actum oppositum.

Undecimo. Arguitur per Philosophum, 5. *Physicorum* (t. c. 52), dicentem quod motus qui sunt ex extremis in medium, sunt ponendi inter motus contrarios. Et est ratio, ut dicit, quia medium ad utrumque dicitur quodammodo. Ubi Commentator, commento 52, dicit quod Philosophus « ideo dixit : quodammodo, quia medium est contrarium utrique extremo, non simpliciter, sicut alterum extremum est contrarium reliquo, sed medium est contrarium utrique extremo per illud quod est in eo de reliquo extremo; et contrarietas ejus differt a contrarietate alterius extremi in hoc, quoniam contrarium, in eo, scilicet unum extremum, non est in sua ultima perfectione sicut est in ipso extremo. Et subdit quod utrumque extremum invenitur in medio non perfecte; unde in transmutatione quæ fit de viridi ad album, viride est quasi nigrum, viride enim non transmutatur ad album nisi secundum quod est in eo de nigro, non secundum quod est in eo de albo; et etiam quando viride transmutatur in nigrum¹ transmutatur secundum quod est in eo de albo; et similiter quando album transmutatur in viride, transmutatur in nigrum quod est in viridi ». — Hæc Commentator. — In quibus verbis manifeste patet eum sensisse quod in colore medio sit utrumque extremorum contrariorum, licet non in sua ultima perfectione, sed in esse imperfecto et remisso.

Duodecimo. Quia Philosophus, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 23), et Commentator, commento ibidem vigesimo tertio, expresse dicunt quod omnia media inter contraria sunt composita ex contrariis; et in pluribus aliis locis idem videntur ponere. Ex quo sequitur quod, secundum eorum opinionem, contraria sunt simul, licet in gradibus remissis.

IV Alia argumenta Gregorii. — Tertio loco, arguit Gregorius (dist. 17, q. 3, art. 1) contra illam conclusionem, probando quod dato quod contraria essent simul in eodem subjecto primo, adhuc ex remotione unius illorum, aliud non intenderetur. Arguit igitur

Primo sic. Quia, secundum illam opinionem, nulla forma vere augumentaretur; sed solum secun-

dum apparentiam tantum. Quia, in rei veritate, forma quæ dicitur augmentata non est major neque perfectior quam prius; sed solum apparet major, propter absentiam sui contrarii, quod impedit ejus apparentiam. Sicut, cum pannus lineus aqua madefactus exponitur ad solem, per abstractionem vel corruptionem aqua» et humorum apparet albior, quamvis secundum veritatem non sit albior in se.

Secundo. Quia sequitur quod nunquam forma augeatur in aliquo subjecto, quin simul in eodem subjecto augeatur forma contraria. Et sic impossibile esset aliquod subjectum fieri magis album, nisi ipsum simul fieret magis nigrum; quod est abeonium. Probatur consequentia. Nam sequitur, secundum opinionem : albedo augetur; ergo minus permiscetur nigredini; et ultra : ergo nigredo minus miscetur albedini. Et hæc secunda consequentia patet. Quia impossibile est aliquid magis permisceri alicui quod non magis permiscetur sibi; sicut impossibile est quod aliquid sit mixtum alicui quod e converso non (a) sit permixtum sibi. Sequitur ergo : albedo minus permiscetur nigredini; ergo nigredo illa minus miscetur albedini; et ultra : igitur illa nigredo augeatur. Ergo de primo ad ultimum sequitur : albedo in hoc subjecto augetur; igitur nigredo in hoc subjecto augetur; et sequitur : in hoc subjecto augetur albedo et nigredo; ergo hoc subjectum fit magis album et magis nigrum.

Tertio. Quia, cum forma remittitur, aut ideo dicitur magis misceri forma» contrariai, quia illi (6) magis conjungitur et intimatur; et hoc est falsum, quia, secundum opinionem istam, utraque est in eodem subjecto adæquato, et, secundum veritatem, si utraque est simul in eodem subjecto adæquato, utraque lotam materiam sibi subjectam immediate informat, et per consequens non sunt aliquando minus conjuncti?, aliquando magis; item, si ita esset, una non magis diceretur remitti quam alia, nec econtra, quia si una alteri magis unitur, necesse est quod reliqua illi etiam magis uniatur. Vel ideo dicitur magis misceri forma» contrariæ, quia forma illa cui miscetur est in se major quam ea cui primo miscebatur; vel, e converso, ipsa est minor, et forma contraria cui primo miscebatur est æqualis ut (γ) prius, vel major. Verbi gratia : si calidum aliquod liai minus calidum, et per consequens remittatur calor ejus, si ideo remittitur vel minuitur calor ejus quia miscetur majori frigiditati, hoc non potest esse, nisi : vel quia frigiditas augetur, et calor remanet in se uniformis, non major, nec minor quam prius; aut quia frigiditas in se remanet tanta, et calor minuitur; aut utroque modo, quia scilicet et calor minuitur, et frigiditas augetur. Et quodeumque

() *til mutum alicui quod e converto non.* — Om. Pr.

() tlli. — *ibi* Pr,

(γ) ut. — vel Pr.

horum detur, sequitur quod formam minuatur in ea et etiam secundum se, et augentur. Innuo, dicere quod forma non augetur per additionem alicujus similis, nec minuitur per subtractionem seu corruptionem alicujus partis, et dicere cum hoc quod remittitur per majorem mixtionem contrarii secundum intellectum datum, est implicare contradictionem. Primus etiam modus dari non potest, secundum se; quia, si calor non minuitur, dato quod frigiditas augentur, non erit calor remissior, sed tantum frigiditas erit intensior; nec subjectum erit minus calidum quam fuit prius, sed solum erit frigidius quam fuit ante; sicut si dulcedo pomi maneat in æquali gradu, et rubedo augeatur, non ex hoc erit ejus dulcedo minor, aut ipsum minus dulce quam prius, sed erit tantummodo magis rubeum quam fuit. Et per consequens, si hoc modo calor remittitur, calor non remittitur. — Si vero dicatur secundo quod frigiditas manet in eodem gradu, sed calor minuitur; — contra. Primo. Quia, secundum hoc, frigiditas non intenditur, et tamen miscetur minori contrario; quod est contra opinionem. Secundo. Quia, secundum hoc, posito quod sicut minuitur calor, minueretur frigiditas, quod utique Deus posset facere, tunc nec minueretur calor, nec frigus, et sic utrumque minueretur, et neutrum minueretur; quod est impossibile. Et patet consequentia. Minueretur enim, per positum; et non minueretur, quia non esset minor mixtio contrarii quam erat prius. Unde, si si calor decem graduum mixtus frigiditati octo graduum, non erit minor mixtio contrariorum quam si misceatur calor novem graduum cum frigore septem graduum; aut si erit minor mixtio contrariorum, calor erit intensior, et similiter frigus, quia, secundum opinionem (a), calor ille est intensior qui frigori est immixtior, et o converso de frigore. Et per consequens, in hoc casu, utraque forma augetur et minuitur. Et si augetur, non minuitur. Minuitur ergo et non minuitur.

Quarto. Si ideo calor minuitur quia frigiditati magis miscetur, et ideo præciso magis miscetur quia minuitur, sequitur ergo quod ideo calor minuitur quia minuitur. Et ideo, esto quod contraria simul miscerentur in forma remissa, et quod ad intensiorem vel remissionem formæ, sequitur major vel minor mixtio cum contrario, non tamen hoc quod est formam intendi vel remitti est illud ipsum quod est eam magis vel minus misceri contrario; quin immo talis major vel minor mixtio presupponit causaliter intensiorem vel remissionem formæ secundum suas partes intrinsecas.

Quinto. Constat quod Deus posset annihilare totam frigiditatem quæ est in subjecto remisse calido, et calorem remanentem minuere eodem modo quo dicitur minui existente simul cum po frigiditate.

Hoc posito, patet quod calor remitteretur, et subjectum fieret minus calidum; et tamen non magis misceretur contrario. Et per consequens, non est id ipsum formam remitti, et eam magis misceri contrario.

Sexto. Si Deus annihilaret totam frigiditatem existentem, secundum le, incorpore remisse calido, et illud corpus approximaret alteri corpori calidiori quod prius poterat intendere calorem in isto: aut (or) intendetur calor illius remisse calidi, et habetur propositum; quia tunc erit intensio sine minori mixtione contrarii; aut non intendetur, et tunc sequitur quod forma contraria per se juvaret et non impediret actionem agentis; quod est contra naturam.

Septimo. Si forma non est remissa nisi propter mixtionem contrarii, ergo in quocumque est forma sine hujusmodi mixtione, ipsum est summe tale, et forma illa est intensissima. Consequens est falsum; quia, cum in aere puro non sit aliqua frigiditas, nec etiam aliqua qualitas media inter calorem et frigus, sed pura caliditas (6), sequitur quod calor in aera pura esset intensissimus, et aer esset calidissimus, et ignis non esset calidus in summo supra aerem.

Octavo. Nam aer potest fieri magis calidus, et iterum fieri minus calidus redeundo ad gradum caloris naturaliter sibi convenientem; et tamen, nec primo modo, nec secundo modo plus miscebitur suus calor frigiditati; quia, ut dictum est, in eo nulla est frigiditas, nam formæ elementorum in sua simplicitate existentium sunt simplices, nulli formæ contrariæ mixtæ, quidquid sit de qualitatibus corporum mixtorum.

Sic ergo videtur quod illa secunda conclusio ex triplici capite sit falsa.

§ 2. — Argumenta contra tertiam, quartam ET SEXTAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam, quartam et sextam conclusiones, arguit Aureolus (dist. 17, q. 2), dicens quod impossibile est formam intendi per radicatam participationem subjecti, nisi habeat in essentia sua partes et gradus. Quod probat multipliciter.

El primo sic. Impossibile est esse novum motum sine acquisitione novi termini realis; alioquin acquisitio esset sine eo quod aliquid acquireretur, et factio absque eo quod aliquid fieret. Sed, si fiat intensio per (>artici)alione[m] formæ in subjecto, motus intensiōis erit novus absque hoc quod aliqua nova realitas acquiratur. Nec enint acquireretur realitas formæ, quia jam ante erat ens (γ); ens autem acquiri et

(a) aut. — autem Pr.

(β) caliditas. — qualitas Pr.

(γ) m. — Om. Pr.

(«) quia — Ad Pr.

fieri non potest, quod enim fit non est, ut petal
1. *Physicorum* (t. c. 76). Nec acquiretur aliqua
para formæ, aut gradua essentiro, quia partom et
partem non habet, nec gradum et gradum in oaaon-
lia, secundum istum modum ponendi. Neo acquiro-
tur ease, nut gradus essentiæ : turn primo (i), quia
esse et e&ientia, vol aunt idom, vol saltem esse cal
proprietas vel actualités essentiæ, unde intimius
sequitur essentiam quam risibile aut aliqua propria
passio suum subjectum; et quodcumque horum
detur, impossibile o^t quod esse habeat gradua et
intendatur, quin eodem modo essentia habeat gra-
dus; tum secundo, quia osse videtur habere mensu-
ram et varietatem atque determinationem a forma,
et ita non suscipit, nisi forma variata, variationem;
tum tertio, quia esse, do quo loquimur, est ease
existenti®, quod non est nisi unum in uno suppo-
sito, et sequitur formam substantialem, quæ nec
intenditur nec remittitur, et per consequens nec esso,
Nec potest poni quod acquiratur nova jiarticipatio
seu radicatio in subjecto : tum prinio(6), quia talia
participatio, vel esset relatio, et tunc non suscipit
magis et minus, vel esset absolutum, et tunc aliquid
absolutum haberet partes et gradus, non oletante
sua simplicitate, et posset pari ratione idem dici do
forma; tum secundo, quia impossibile »«t indivisi-
bile magis el minus intimari seu radicari sive parti-
cipari; tum tertio, quia relatio non suscipit magis
el minus, nisi per fundamenta; unite participatio
intendi non potest, nisi forma participata intends-
lur. Ergo impossibile esi poni quod charitas augeatur
per sui participationem insubjecto, non halændo in
essentia sua gradus aut partes.

Secundo principeliter arguit sic. Impossibile est
formam amplius el magis participari, nisi aliquo
facto circa formam, vel circa essentiam subjecti, et
circa ejus dispositionem. Sed major participatio
formæ in subjectu non fit propter aliquid facium in
essentia subjecti; quia non suscipit magis el minus
in essentia ipsa anima, noc intenditur dum charitas
augetur. Nec etiam fit variatio circa dispositiones
subjecti, quibus forma magis]>arlicipetur quia sub-
jeclum magis disponitur. Aulenim magis disponitur
propter dispositiones alterius rationis, ita ul corre-
spondeant gradibus quibus forma intenditur, dispo-
sitiones alterius rationis; hoc autem esse non potest,
quia cum gradus sint infiniti, inter quemcumquo
gradum majorem el minorem oporteret esse inii-
nitas dispositiones alterius rationis. Aut magisdispo-
nitur prupter intensionem dispositionis (γ) ejusdem
rationis; et tunc remanet eadem difficultas, quo-
modo illa disfiositio intendatur, cum sit forma acci-
dentalis. Si enim in sui essentia intendatur, pari

ratione quadibet forma accidentalalia posset tic intendi.
Si voro per majorem dispositionem subjecti, quære-
lur de illa, ot erit proceeaua in infinitum. Et iterum,
ai forma intonderelur propter dispositionem subjecti,
in subjecto disposiliittimo, per neoeaeilatam easel
forma in summo; cujus oppositum palet in aero,
qui non est luminosus in nummo, quantumcumquo
ait numine dispositus. Item, intellectus possibilis est
summo dispositus ad susceptionem actus et spocioi:
nec tamen ista aunt semper in eo in summo. Unde
manifestum eat quod forma* participatio non est
amplior propter dispositionem subjecti. Ergo relin-
quitur quod fiat per hoc quod forma aliquid ad suam
essentiam pertinens acquisivit. Et istis duabus ratio-
nibus dicit arguens quod (a) impossibilitas nostne
positionis insolubiliter est ostensa. Sed, ut eviden-
tins ostendatur, arguit (ibid., art. 9)

Tertio hic. Impossibile f*tvocificari contradictoria
de predicate (C) reali secundum diversa tempora do
subjecto, quin sit facta mutatio in aliquo reali secun-
dum illa tempora in subjecto. Sed farnna quw inten-
dilur, prius fuit remisas realiter, deinde non remissa
realiter, sed intensa, Ergo noceese eet ul aliqua rea-
litas advenerit subjecto. Non potest autem illa reali-
tas esso pars subjecti, quia anima partes non liabet,
si (γ) loquamur do charitate; nec para dispositionis,
quia aer est dispositissimus respectu lucis; nec para
esso aut]iarticipalioni» form®, cum ista non posait
intendi nisi forma intendatur. Ergo neceese est quod
in essentia formæ sit facta roalis variatio.

Quarto sic. Imjuissibite est quod aliquid de novo
realiter perficiatur aut intendatur, niai adveniente
aliqua realilate perficiente; alioquin materia posset
perfici per non realitalem, et secundum hoc fonna
non realiter differret a materia; unde negans hanc
propositionem, tollit viam qua probatur quod forma
el materia realiter non sint idem. Sod albedo intensa
vere perficitur et actuatur el intenditur realiter.
Ergo necoese est advenisse novam raalitatem perii-
cientem,

Quinto sic. Impossibile est quod idem ait realiter
perfectius se, vel excedens in perfectione. Sed forma
intonsa in perfectione exciit remissam. Ergo impos-
sibile est quod penitus sint idem. Advenit ergo ali-
quid reale in intensa, per quod non sil (δ) omnino
idem indifferens a remissa.

Sexto sic. Impossibile est unam et eamdem reali-
tatem esse terminum a quo et ad quem in eadem
transmutatione; quoniam mobile purlim est in ter-
mino a quo el]iarlim in termino ad quem, et recedit
a termino a quo et accedit ad terminum ad quem;
recedere autem ab aliquo et accedere simul ad illud
est impossibile. Sed in motu intensionis, formaqua-

(a) aut gradtu enenti^; tum primo, — Om. Pr.

(β) Cum primo, — Om. Pr.

(γ) düpotitionù. — Om. Pr.

() quod, — Om. Pr.

() prxdicato. — pnrddicamrnto Pr.

(γ) ·i. — atri Pr.

(δ) fit. — Om. Pr.

lificativa esi vero terminus ad quem, prout est intensa, el terminus a quo, prout est remissa; si enim qualitas non esset terminus ad quem, jam non esset alteralio, qu® terminatur ad praedicamentum qualitatis, ut patet, 5. *Physicorum* (t. c. 18). Ergo nerefee est quod forma intensa et remissa secundum aliquam realitatem distinguantur.

SepUmo sic. Omne quod movetur est in potentia ad illud nd quod movetur, quia motus est actus *exsistenti» in putentia*, 3. *Physicorum* (t. c. 6); omne autem quod est in potentia, caret aliquo actu, in quem tendit j>er motum, ut patet, 9. *Metaphysics* (t. c. 15). Sed constat quod subjectum exsistens sub forma remissa, vere movetur ad formam de genero qualitatis, clad realitatem aliquam pertinentem ad illud (a) genus. Ergo necesse est quod aliqua realis qualitas illius generis acquiratur.

Octavo sic. Omne illud in quod est. motus, seu omnis forma secundum quam aliquid dicitur moveri, necessario habet paries, quarum aliquæ dicuntur advenire, et opposito; illarum recedere; ita dicit Commentator, 1. *Physicorum*, commento 62, quod < partes oppositi successive recedunt a subjecto, el fiunt in ipso partes geniti; unde in generatione hominis non cessant (varies spermatis recedere, et [► artes hominis fieri, donec forma humana perficiatur; et hoc, ai forma recipit partitionem; si autem non, hoc necessario accidit in accidentibus propriis illius form® ». Sed manifestum est quod minus album secundum albedinem movetur ad magis album. Ergo necesse est quod in albedine sint (€) paries, et quod adveniat aliqua pars albedinis magis albo.

Nono sic. Impossibile est verum matum esse sine termino, cum motus non sil aliud quam via ad aliquem terminum; el adhuc impossibile est terminum illum motum praecedere, et non capere esse per motum. Sed intensio (γ) formarum accidentalium est vere motus. Ergo necesse est quod ejus terminus realiter acquiratur. Terminus autem ejus est qualitas et non participatio qualitatis, alias allenitio esset mulus ad praedicamentum relationis. Ergo necesse est realitatem acquisitam fuisse pertinentem ad qualitatem. — Hæc ille.

§ 3. — Contra quintam et septimam
CONCLUSIONEM

I. Argumenta Gregorii. — Contra quintam et septimam conclusionem, arguit Gregorius (dist. 17, q. 4, art. 1), proliando quod forma intensibilis non ideo formaliter intendatur quia dat aliud el aliud esee subjecto, vel quia plus inest ei quam prius,

ut videtur innuere probatio dictarum conclusionum. Arpiil (<x) igitur

Primo sic. Cum enim dicis quod forma dat esse subjecto, aut intelligis quod forma caused quamdam tertiam entitalem «listim tam a se el ab i|»Sa materia el ab utraque simul, qu® dicatur esse furni® illius; aut non intendis dicere quod aliqua tertia entitas media ibi causeltir, sed per hæc vertat : albedo dat subjecto esse album, non aliud intelligisquam si dicatur : subjectum est album per albedinem, non imaginando aliquam entitalem tertiam, pneter albedinem el subjectum, per quam sit formaliter album.

Si *primo modo* intelligatur, falsitas opinionis patet.

Primo, quia nulla talis tertia entitas ponenda est inter formam et materiam, quicumque sil, sive substantialis sive accidentalis; nam, positis precise entitalibus forma» et subjecti, el forma exsistente in subjecto, subjectum erit tale per formam, ut album per albedinem, el per consequens superflue el vane ponitur alia entitas, qua» sit esse album. Et si dicatur quod eo ipso quo dicitur formam esse in subjecto ponitur tertia entitas, quæ est inesse, et illud esse quod ponis (δ) non est aliud quam inesse; hoc est falsum; quia, secundum hoc, esset processus in infinitum in hujusmodi esse. Nam adhuc, illo esse posito, necesse est adhuc, ut subjectum sit tale, quod ipsum sil in subjecto, el per consequens ponitur aliud inesse, el sic in infinitum. Similiter, si quantitas non seipsa extenderet materiam formaliter, \$4ml imprimeret materiæ quamdam rem tertiam vel extensionem, pari ratione illa impressa imprimeret aliam in infinitum. Standum igitur est in primo, ut dicamus quod forma seipsa perficit, el materia seipsa perficitur; ita quod nihil est aliud uniens materiam form®, vel faciens quod materia perficiatur j>er formam. Nec valet dicere quod verum est illud rssc non esse aliquam aliam rem vel essetiliam, est tamen aliqua modalitas vel realitas secundum se distincta a forma et a materia; modalitas autem non est res vel essentia, sed modalitas rei vel essentia.»; hoc, inquam, non valet, quia, vel (γ) talis modalitas est aliqua entitas una vel (dures, vel nec est una entitas nec plures. Si detur secundum, se<|uitur quod ipsa nihil est. Si dicatur primum, et ipsa non est plures enlitates, nec esi materia, nec forma; ergo est quædam tertia entitas impressa materiæ ah ipsa fonna; et eadem ratione, ut dictum est, illa imprimit aliam, el in infinitum; vel qua ratione dicitur quod ipsa non imprimit aliam, eadem ratione dicitur, immo multo rationabilius, quod forma nullam talem enlilalem imprimit a se distinctam. Ex quo (valet quod talis res|M)iisio non erit nisi fuga verbalis, el dictum sine intellectu est.

(a) -d/ud. — Om Pr.
(<) nnt. — fiant Pr.
(v) mlenfio. — mutatio Pr.

(a) arguit. — arguitur Pr.
(S) jxiriü. — pontmui Pr.
(γ) vel. — Om. Pr.

Secundo. Quia, si ponatur talis tertia entitas, quæ sit esse datum a forma ipsi materiæ, et habena in se gradus, ut dicitur, quærendum est, an talis entitas sit ejusdem rationis specificas cum ipsa forma, aut alterius rationis ab ea. Si ejusdem, et ipsa intrinsece habet gradus, et est divisibilis (a); ergo et forma etiam habebit gradus, quod tu negas. — Item. Omnes rationes quas facis ad probandum quod forma secundum essentiam non habeat gradus, sunt contra hoc etiam. Si vero sit alterius rationis a forma, qualiscumque entitas sit, habebit propriam quidditatem et certitudinem, ita sicut et forma; et similiter talis entitas secundum se et suam essentiam, erit sicut quidam numerus, sicut et ipsa forma; et per consequens illæ rationes æque militant contra gradualitatem intrinsecam illius entitatis, quam vocas esse, sicut contra gradualitatem intrinsecam formæ. — Item, sicut tu probas quod forma non intendatur penes additionem partis ad partem, secundum essentiam, ex hoc: tum quia plura accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subjecto, tum quia illæ partes formæ non possent facere per se unum, tum quia tunc forma per intensionem fieret compositior, et per consequens imperfectior; sic etiam potest argui contra gradus istius entitatis; nam illi sunt ejusdem rationis, cum nihil augeatur nisi per simile. — Item, quærain a te, quomodo illi gradus possunt facere unum; et erit æqualis difficultas, sicut de partibus formæ. Et similiter, poterit argui quod tunc, quanto illud esse intenderetur, tanto fieret compositius, et per consequens imperfectius; et sic, esse formæ intensioris (γ) erit imperfectius, et forma quanto esset intensior, tanto haberet esse imperfectius. — Et universaliter, omnis ratio quam facis contra alios de essentia formæ, potest fieri contra tertiam entitatem, quam tu dicis esse formæ.

Si vero intelligitur opinio tua *secundo modo supra posito*, scilicet quod non sit aliqua alia entitas tertia, a subjecto et forma distincta, sed per eandem precise formam, in se non auctam vel intensam, subjectum nunc sit magis tale quam prius, et similiter unum subjectum sit magis tale quam aliud (δ), non obstante (c) quod forma, secundum quam est tale, non sit secundum se major intensive quam sit illa perquam aliud subjectum est tale; et hoc propter majorem vel minorem dispositionem subjecti ad formam illam; tamen adhuc iste modus loquendi non continet veritatem. Quod probatur quintuplici ratione.

Prima talis est. Quia, si hoc esset verum, sequitur quod omne subjectum habens formam, et magis dispositum ad illam, quam aliud (ζ) subjectum

habens similem formam sit dispositum, esset magis tale per suam formam, quam aliud minus dispositum esset tale per suam. Hæc consequentia patet, secundum dicta tua. Quia, si non esset magis tale, ergo ipsum non esset (a) magis dispositum ad talem formam; nam, secundum te, omne subjectum ad formam magis dispositum, et habens formam, magis perficitur per illam, et est magis tale per illam. Sed illud repugnat antecedenti. Quare, consequentia tenet. Sed falsitas consequentis patet ad sensum. Nam, posito quod aer sit multo magis dispositus ad lumen quam aqua, vel nubes, et candela potius causet lumen in aere, sol autem in aqua, vel in nube, constat quod aqua erit multo luminosior quam aer, et similiter nubes erit magis lucida quam ipse aer. Nec valet dicere quod hoc est, quia sol est majoris virtutis in illuminando quam candela; quia, esto quod ita sit, adhuc (?) nisi ipse causet majus lumen intensive quam sit lumen candelæ, aut subjectum illuminatum ab ipso sit magis dispositum ad lumen quam aer, non erit illud magis luminosum; sicut, esto quod Deus sit majoris virtutis in causando lumen quam sit ipse sol, si tamen causet minus lumen in subjecto seque disposito quam sol, illud erit minus lucidum quod a solo Deo illuminabitur effective, quam illud quod erit illuminatum a sole. Item, sequitur quod si aer sit summo dispositus ad lumen, et illuminetur a candela, non fiet magis lucidus propter majorem appropriationem candelæ ad ipsum. Item, duo causativi luminis, quorum unum sit multo virtuosius alio, verbi gratia, parva candela et magnus ignis, æque approximate subjectis illuminabilibus, et summe dispositis ad lumen, facerent illa subjecta æque lucida; nec agens majoris virtutis faceret suum passum magis tale, quam agens minoris virtutis, passo ultriusque æque disposito ad actionem suscipiendam; quod est contra principia philosophica. Et utraque consequentia patet, secundum te; quia, si ponatur æqualis dispositio in subjectis, est æqualis inherencia formæ, et per consequens subjecta æque talia. Et patet quod istæ rationes æque procedunt contra primum modum dicendi; quia (γ), secundum eum, ad æqualitatem dispositionis subjectorum, sequitur inherencia æqualiter (o) accidentis ad subjectum; et per consequens, illius esse quod dat formam, quod non est aliud, secundum te, quam suum inesse; et similiter (t), æqualiter participationis formæ, et terminationis per formam, et modi (ζ) existendi sub forma, et cæterorum quæ dicuntur in proposito.

Forte, inquit, dicetur quod aliter loquendum est

() *divisibilis*. — *indivisibilis* Pr.

() *tanto* — Om. Pr.

(γ) *fornus intensioris*, — *intentionis* Pr.

(δ) a verbo *et similiter* usque ad *aliud*, om. Pr.

(c) *non obitante*. — *non absolute* Pr.

(ζ) *aliud*. — *ad* Pr.

() *esset*. — *est* Pr.

() *adhuc*. — Om. Pr.

(γ) *quia*. — *quod* Pr.

(δ) *trqualitas*. — *insequalitas* Pr.

(t) *fimititer*. — *simul* Pr.

(ζ) *modi*. — *modum* Pr.

do fbrmie quæ in esse et in fieri dependent λ suis agentibus, cujusmodi est lumen, et aliter de formis quæ tantummodo in fieri dependent nb ipsis (a), ul calor, el albedo, el similes qualitates. Nam, sicut forme primi modi dejiendcnt in suo esse nb agentibus, et subjecta non sunt talia, nisi agentibus debite præsentibus; sic etiam, ad suum perfectius et intensius esse, dependent ab eisdem el conditionibus eorum. Sic quod, secundum quod sua agentia sunt magis vel minus propinqua, aut majoris vel minoris virtutis, ita subjecta talium formarum sunt magis vel minus talia per suas formas ab illis agentibus causatas; non obstante quod ille formæ inter se secundum suas essentias non mutuo se excedant (6). Unde, quod in aliis formis faciunt dispositiones subjectionum, hoc faciunt in istis dispositiones et proportionem agentium; quamvis etiam et istæ aliter el aliter perficiant subjecta secundum alias et alias subjectionum dispositiones. — Hæc, inquit, responsio nulla est. Quoniam propter hujusmodi conditiones agentium, nunquam subjecta essent magis vel minus talia per formas ab agentibus illis causatas, nisi ab agentibus sic conditionatis perfectior vel imperfectior forma causaretur, Unde, si Deus conservaret in aere lumen causatum α candela distante, el non congeret ipsi candelæ ad causandum de cætero lumen, aut suspenderet ejus actionem quoquo cilio modo (γ), et ipsa candela fieret propinquior aeri illuminato illo lumine prius ab ea (4) causato, et nunc a solo Deo conservato, certum est quod ille aer non ex hoc fieret luminosior. Similiter, si oeænt mille candelæ eidem parti aeris approximate}, et Deus omnium actiones suspenderet pneler quam unius, non intensius lumen facerent omnes mille simul quam illa sola. Eodem modo, si sint agentia inaequalis virtutis, et Deus non impediret actionem debilioris agentis, sed impediret actionem fortioris, non ut omnino non ageret, sed no plus ageret quam agens debilius, constat quod aer non fieret magis lucidus ah agente fortiori quam a debiliori. — Confirmatur. Quoniam posito quod Deus conservet immediate totum lumen causatum a candela, et similiter conservet totuin lumen causatum ab igne magno, sic quoti neutrum lumen ulterius dependeat a candela vel ab igne; aut etiam posito quod Deus in diversis portibus aeris æque ad lumen dispositis, creet unum lumen ecquale lumini causato a candela, et lumen squalumini causato ab igne; certum est quod una pars aeris erit lucidior alia, et tamen idem erat agens, et idem conservans, el æque proximum. Quod ergo subjectum unum sit magis tale per formam, quam aliud, out ipsum uno tempore quam alio, secundum quod agens est vigorius vel propinquius, hoc est quia perfectiorem et

maiores intensive formas inducit: sicut una anima est magis Deo grata quam alia, esto quod ex se sint æque disposita et agens sil idem, quia maiorem gratiam Deus creat in una quam in alia; imrno, si una esset magis disposita quam alia, el in minus disposita crearet gratiam maiorem, illa esset magis grata. El similiter est de corporalibus formis, quod subjectum est magis tale, quia forma, per quam est tale, est maior intensive; et hoc solo posito, erit magis tale, et eo solo remoto, non erit magis tale.

Secunda ratio talis est. Quandocumque aliquid subjectum fit magis tale per aliquam formam, ipsum transmutatur secundum illam formam (a). Hoc palet. Quia, alias, ipsim se haberet secundum eam eodem modo quo prius; et jwr consequens, non fieret magis tale per ipsam quam esset prius. Ergo, quandocumque aliquid fit magis tale per aliquam formam, vel transmutatur ab illa, vel ad illam. Et hoc palet; quia non potest aliter secundum illam transmutari. Constat autem quod non transmutatur ab illa; quia sic, nec fieret magis tale per ipsam, sed minus tale. Ergo transmutatur ad illam. Ergo, in nullo instanti ante finem temporis mensurantis illam intensionem, ipsum et quælibet pars ejus habet totum illud de forma, quod immediate post habebit; alioquin, aliquid transmutaretur ad illud, ad quod jam transmutilum est el quod actu habet et in quo vel sub quo quiescit; quæ omnia impossibilia sunt, ul patet, 6. *Physicorum* (l. c. 32). Similiter, sequitur quod in quolibet instanti dicti temporis, ipsum quod (6) transmutatur, aut aliqua ejus pars, hatat aliquid quod immediate prius non habuit, propter eandem rationem.

Respondetur quod subjectum illud transmutatur ad formam, quam prius habuit et actu habet, el ad quam est jam transmutilum; non tamen est transmutilum ad ipsam, nec eam actu habet, taliter vel tali modo ad qualiter (γ) ipsam habendam transmutatur. Nam habet eam imperfecte et imperfecte participat illam; post transmutationem autem, habet illam perfecte. Et ideo transmutatur ad ipsam perfecte habendam. Et posset dari exemplum de ccelo, quod totum synrathegoremalice movetur localiter et de loco ad locum, ul patet, 6. *Physicorum* (t. c. 85), in solvendo unam rationem Zenonis; et per Commentatorem, ibidem, cmmenlo85. Et tamen cadum semper habet eundem locum lotum calhegorematico secundum rem et substantiam, quamvis sit alius et alius secundum rationem el formam, quamvis quælibet pars' mutet locum secundum substantiam et formam, ut (o) ibidem dicunt Philosophus et Com-

(») — eo Pr.

(§) non mutuo st excedant, — non te extendant Pr.

(i) quoquo alio modo. — Audeto aliquo Pr.

(4) ea. — eo Pr.

(») ipseum transmutatur fecundum illam formam. — Orn. Pr.

(C) quod. — Om. Pr.

(γ) ad qualiter Ipmm habendam transmutatur. — ad quantum habendam ipiem trammufaUtr Pr.

(ξ) ut — at Pr.

mentator. Cœlum ergo) movetur totum ad locum quom actu habet, quin continue acquirit eundem locum aliter quam prius haberet; nec sequitur aliquod inconveniens de prædictis. Sic in propositis forsitan diceret quis de forma.

Sed hæc responsio non valet. — Primo, quoniam impossibile est imaginari quod subjectum magis vel perfectius participet formam uno tempore quam alio, aut illa magis (a) perficiat subjectum, aut ei magis inhæreat vel radicetur, aut aliquo alio modo se habeat subjectum sub forma, vel forma in subjecto, quo ipsum sit magis tale formaliter per ipsam, nisi forma in se secundum suam essentiam sit perfectior et major intensive. Nam : aut subjectum dicitur magis perfici per formam, aut illam magis participare, et sic de aliis modis exprimendi hoc, quia secundum plures partes suas perficitur per illam, quam prius; aut quia eadem suæ partes pluribus partibus formæ perficiuntur quam prius; aut quia ipsa forma firmiter inhæret sibi et immobilius. Primum dici non potest : tum quia forma informans aliquam partem subjecti, non potest eadem ipsa naturaliter aliam (6) informare de novo; tunc quia, esto quod illa esset, sic quod forma ingrederetur magis ad intima subjecti, adhuc subjectum non esset magis tale per eam, licet esset majus tale. Similiter tertium non facit ad propositum. Tum quia ex hoc subjectum non esset magis tale formaliter, immo posset esse econtra; sicut (piis per ruborem verecundiæ, qui est passio facilliter debilis, aliquando magis rubeus est quam unus alius (γ) per rubedinem, quæ est passibilis qualitas, et magis radicata et firmata in subjecto. Unde (q) non ex hoc quod aliqua forma, Verbi gratia, albedo, permanendus et immobilius inhæret subjecto, aut diuturnius, (c) est ipsum magis tale, quamvis sit diutius tale; sicut etiam dicit Philosophus, I. *Ethicorum* (cap. 6). *Neque, inquit, perpetuum esse, magis bonum; sed neque magis quod diuturnius est, eo quod unius diu.* Tum (plia neque ex hoc tali novo modo habendi, subjectum transmutaretur. Nam magis quiescendo sub forma, radicatur et firmatur ipsa in subjecto, quam si subjectum transmutaretur secundum eam; quod autem fit magis tale, necessario inagis transmutatur secundum formam illam (ζ). Kelinquitur ergo secundum, scilicet quod ideo subjectum dicitur magis participare formam, quia secundum totum vel easdem partes suas perficitur pluribus partibus formas, aut forma perfectiore et maiore intensione; et habetur propositum» — Secundo non valet responsio, quoniam impossibile est totum subjectum catho-

rematice transmutari secundum totam formam quam habet non perdendam illam, quin aliqua pars subjecti acquirat aliquam partem formæ, quam prius non habebat; quia, si quælibet pars subjecti habet eandem partem formæ precise nunc et prius (x)» tota forma prius posita cathogorematice et syncathegorematice uniformiter penitus se habet ad totum subjectum, et per consequens totum subjectum cathogorematice uniformiter se habet ad totam formam cathogorematicam, ac per hoc non mutatur. Istud patet in exemplo eorum. Nam, si nulla pars cœli acquireret novam partem loci secundum materiam vel substantiam, sed quælibet pars maneret in eadem parte loci, impossibile esset totum cœlum cathogorematicæ mutare locum secundum formam, aut transferri de circulatione perfecta in circulationem perfectam, quæ sunt loca secundum formam, ut patet in 4. *Physicorum*, commento 45, sed semper per haberet eandem circulationem, ut patet. In proposito autem, constat quod non sic contingit. Nam una pars subjecti non informatur alia parte formæ qua prius informabatur alia pars subjecti, sicut una pars cœli habet eandem partes loci, quam alia pars cœli habebat prius. Quapropter, si quælibet pars subjecti retinet eandem partem formæ precise quam prius habuit, nec aliam partem acquirit, necesseario sequitur quod nec totum subjectum, nec aliqua pars ejus transmutetur secundum illam formam.

Tertia ratio principalis est. Si forma intenderetur precise secundum esse propter maiorem dispositionem subjecti, cum illa dispositio sit forma quædam» querendum est : utrum illa sit major secundum suam essentiam, et habetur propositum; aut tantum secundum esse et propter aliam maiorem dispositionem subjecti ad ipsam, et sic : vel procedetur in infinitum in dispositionibus; vel erit devenire ad aliquam dispositionem, quæ ideo sit major, quia in se et secundum suam essentiam habet plures gradus» et habetur propositum. Et cum hoc, eadem ratione, concedi debet de qualibet forma, quod ipsa secundum suam essentiam intendebatur.

Sed ad hanc rationem dupliciter respondetur. — Primo quidem, dicendo quod secunda? qualitates intenduntur propter intensionem primarum qualitatum formalium, quæ sunt qualitates activæ et passivæ, et sunt dispositiones ad qualitates secundas» Illæ (6) autem intenduntur propter intensionem primarum qualitatum materialium, quæ sunt raritas et densitas, Illæ vero non intenduntur propter intensionem aliarum primarum qualitatum priorum; sed raritas precise intenditur propter maiorem extensionem materiæ, et densitas propter maiorem materiam? constrictionem; nam tanto res est rarior, quanto ipsa sine additione alicujus extrinseci; occupat vel

(3) nirt/yù. — Om. Pr.

(C) *aliam.* — *aliter* Pr.

(γ) u verbo *per ruborem* usque ad *altus*, om. Pr

(δ) *mule.* — Om. Pr.

(1) *non.* — Ad. Pr.

(ζ) a verbo *quod autem* usque ad *illam*, om. Pr.

(3) *prius.* — Om. Pr

(6) *dix.* — *aliter* Pr.

nate est occupatio majorem locum ; econtra est de densitate. Quod autem materia nunc sit extensior vel minus extensa, non requiritur aliqua alia dispositio, sed in natum sua est, ut sic formaliter possit extendi per quantitatem et ab agente active. El sic vivitur processus in infinitum in dispositionibus.— Secundo, respondetur quod possibile est formam intendi propter majorem dispositionem subjecti, esto quod illa dispositio subjecti non intendatur. Nam una forma potest recipi in subjecto, mediante duplici qualitate; sicut caliditas, mediante siccitate et humiditate. Siccitas tamen magis disponit ad calorem quam humiditas; unde, in materia sicca, ceteris paribus, est calor intensior quam in humida. Si ergo aliquod subjectum sit calidum et humidum, el postea fiat siccum, erit (x) calidius quam prius fuit ; et tamen subjectum non erit magis dispositum ad calorem propter intensionem primæ dispositionis, sed propter novam dispositionem alterius rationis a prima.

Contra. — Prima responsio non valet. Tum quia non est necesse quod quodcumque aliquod subjectum fit magis vel minus tale, ipsum rarefiat vel condensetur. Quod patet. Quia, si lunæ appropinquaretur aliquod corpus potens eam illuminare, quanto plus appropinquaretur, tanto ejus lumen intenderetur; et tamen ipsa non rarefieret aut condensaretur. Tum quia etiam in formis spiritualibus, in anima rationali, est intensio et remissio ; et tamen ibi nulla est condensatio vel rarefactio; el ibi tunc ratio facta est insolubilis. — Secunda quoque responsio non valet. Nam possibile est aliquam intensionem esse continuam; quo posito, non potest dici quod forma intenditur propter aliam dispositionem secundum speciem, nisi poneretur quod in qualibet parte temporis mensurantis intensionem illam, subjectum sit mutatum secundum infinitas formas specie differentes. Item, cum possibile sit aliquam earum esse tantum per unum instans, sequitur quod simul habebit infinitas formas specie differentes; quæ sunt inconvenientia.

Quarta ratio principalis est. Quia, si ideo forma accidentalis suscipit magis el minus, quia subjectum quod perficit, est seu potest esse magis et minus dispositum ; cum etiam subjectum vel materia formæ substantialis, aliquando sit magis disposita ad illam formam substantialem, quam prius fuit; similiter, una materia, plus quam alia, nam forma substantialis non habet dispositionem in esse individuali, cum quaedam corpora magis videamus disposita ad animam quibusdam aliis, unde et meliores habet operationes in eis ; similiter, non quolibet materia, in qua inducitur forma ignis, est eodem modo et æque bene disposita ad ipsam, ul patet ad sensum; — sequitur quod etiam formæ substantiales susci-

piant magis el minus; quod est falsum. Unde, nisi in subjecto magis disposito esset forma intensive (x) secundum se major quam ea quæ est in minusdisposito, ipsum non esset magis tale quam illud. — Dicitur forte quod ideo forma substantialis non suscipit magis el minus, quia dat esse specificum substantiale; el tale esse non potest variari, nisi ipsa varietur secundum speciem. — Sed hoc non valet. Quoniam, sicut forma substantialis dat esse specificum substantiale, ita forma accidentalis dat esse specificum accidentale. Si igitur propter aliam (G) dispositionem subjecti potest variari esse formæ accidentalis, non variata forma accidentali specificæ; sic, propter aliam dispositionem materne, potest variari esse formæ substantialis*, ipsa non variata specificæ. Et sic (y), sicut eadem forma accidentalis specie et numero, propter majorem vel minorem dispositionem subjecti, potest subjecto dare esse magis vel minus; sic et substantialis. Aut, si substantialis non poterit, neque etiam accidentalis hoc poterit.

Quinta ratio principalis est : quia opinio ista in falso fundatur. Propter hoc enim negat formam habere in essentia sua aliquam parlibilitatem aut latitudinem, quia Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10). assimilat essentias formarum ipsis numeris. Sed similitudo illa potius probat oppositum, scilicet formam esse divisibilem et habere partes intrinsecas. Nam prima similitudo quam Philosophus ponit, est quod numerus habet partes intrinsecas, et essentialiter est divisibilis, licet non in infinitum; et sic, secundum hoc, essentia formæ habebit partes intrinsecas. Similiter, Philosophus ibi non assimilat numeros ad essentias formarum, secundum quod hic est sermo de formis ; sed eos assimilât ad diffinitiones exprimentes essentias rerum ; et non ad quascumque, sed ad diffinitiones substantiarum compositarum, quas solas proprio diffiniri immediate probavit. Quod patet evidenter. Dicit enim, ponendo primam similitudinem : *Nam diffinitio numerus quidem divisibilis est et in indivisibilia.* Ubi Commentator, commento 10, exponens ait *α* Diffinitio assimilatur numero, quia diffinitio dividitur in res indivisibiles, quemadmodum numerus; sed differunt in hoc, quoniam illud quod non dividitur in numeris, est unitas, et in diffinitione, est genus el differentia. » Deinde ponit Philosophus aliam similitudinem : *Et quemadmodum nec a numero ablato aliquo, aut addito, ex quibus numerus est, non adhuc idem numerus est, sed alter, quatiivis minimum auferatur, aut addatur; sic nec diffinitio nec quod quid erat esse adhuc erit, aliquo ablato, aut addito.* Ubi Commentator : « Quemadmodum quando alicui numero additur

(x) inlrmive. — intentione Pr

(β) aliam. — aliquam Pr.

(γ) tie. — Om. Pr.

te) ent. — et Pr.

unum, aut diminuitur unum, transfertur in aliam naturam numeri; similiter diffinitiones composite ex primo genere et pluribus differentiis, quando ab eis diminuitur aliqua differentia, transfertur diffinitio ad diffinitionem alterius naturæ, et similiter quando additur in eis aliqua differentia; verbi gratia : quoniam cum dixerimus, in diffinitione animalis, quod est corpus nutribile et sensibile, si diminuamus ultimam differentiam, remanebit diffinitio vegetabilium; et si addatur alia differentia, scilicet rationale, erit diffinitio hominis. » — Hæc Commentator.

Ex quibus patet quod dictum Philosophi nullo modo est ad propositum, cum solum loquatur de diffinitionibus, et non de formis extra animam. Item, esto quod loqueretur de essentiis formarum extra animam, adhuc non loqueretur nisi de formis substantialibus, sicut non loquitur nisi de diffinitionibus substantiarum compositarum; et ideo illud dictum nihil facit pro te. Et si dicatur quod Philosophus ibi subdit : *Et quemadmodum nec numerus habet magis et minus, nec quæ secundum speciem substantiam, sed si quidem cum materia*; ubi vult quod substantia quæ est forma, non suscipit magis et minus, nisi secundum quod est in materia; sed hoc non potest intelligi de substantia, secundum quod distinguitur ab accidente, quoniam talis substantia non suscipit magis et minus, etiam secundum quod est in materia; accipit ergo substantiam pro essentia; et est ejus intentio quod essentia formæ secundum se (a) non suscipit magis et minus, sed secundum quod est in materia; et hoc est suscipere magis et minus secundum esse. Dicendum, inquit, quod ista similitudo attenditur inter numerum et essentiam substantia; composite, vel etiam formam substantialem illius. Et est sensus quod forma vel essentia talis non habet in se latitudinem vel majoritatem intensivam; sed si quam habet latitudinem, hæc est latitudo extensiva, quæ est secundum diversas partes quantitativas, quæ, secundum ipsum, principaliter ex materia competunt rei; et propter hoc, unus homo non est magis homo quam alius, licet sit major. Et huic concordat expositio Commentatoris, ibidem. Ait enim sic : < Forma substantialis non recipit magis et minus. Non enim est unus homo majoris humanitatis quam alius homo, secundum formam; sed si fuerit majoris humanitatis, erit secundum quod forma est in eo in materia. » Constat autem quod talis majoritas, quæ est secundum partes materiæ, est tantum majoritas extensiva.

Ulterius arguit (Ibid., q. 5, art. t) specialiter quod charitas non augetur persolam majorem dispositionem subjecti. Quærit enim per quid anima uno tempore est magis disposita ad charitatem quam alio. Nam, hoc : — aut est quia habet majorem charite-

lem, ita quod minor charitas disponit ad majorem, sicut dicunt aliqui quod minus lumen disponit ad majus; et si sic dicatur, ponuntur gradus in esse charitatis, et conceditur propositum. — Aut ideo est magis disposita, quia ejus cupiditas est diminuta, et unus homo est magis dispositus quam alius, quia ejus cupiditas est minor; et hoc reprobat. Tum primo, quia si nullus homo unquam peccasset, nullam aliquis cupiditatem habuisset; et tamen unus fuisset justior el Deo (a) charior quam alius, et idem homo uno tempore quam alio. Tum secundo, quia in bonis angelis non fuit ulla cupiditas; et tamen non omnes habuerunt æqualem charitatem, antequam essent beati, sicut nec omnium est æqualis beatitudo; sed unus alio majorem habuit, supposito quod habuerunt meritum antequam premium; aut etiam, si non prius, sed simul, nihilo minus nunc unus habet majorem charitatem quam alius, et tamen nullus habet cupiditatem minorem, cum nulla sit in eis cupiditas. Tum tertio, quia : vel cupiditas minuitur secundum suam essentiam, et habetur proijctum; vel secundum esse tantum, propter aliam dispositionem, et sic de alia quæretur in infinitum. — Aut, tertio, anima est magis disposita, propter aliquam aliam formam existentem in ea; et tunc : vel oportet quod semper, quandocumque charitas augetur, nova forma secundum speciem acquiratur in anima, perquam sit (6) magis disposita, quod videtur inconueniens, et maxime si contingat charitatem augeri continue; vel quod illa forma disponens augeatur (γ) in sua essentia. — Aut, quarto, anima est magis disposita propter remotionem alicujus forme indisponentis ad charitatem; et tunc eodem modo necesse est quod semper in augmento charitatis, vel tollatur forma alterius rationis, vel eadem essentialiter minuatur, et conceditur propositum.

Forte, inquit, dicetur ad hanc rationem quod iste major dispositio animæ est major capacitas ejus; unde, sicut anima fit magis el magis (\$) capax charitatis, sic eam magis participat et fit charior. — Contra. Aut capacitas animæ est aliqua entitas distincta ab essentia et potentia animæ, aut non. Si sic, non est nisi quaxiam forma existens vel in essentia vel in potentia; et tunc quaerendum est quomodo fiat major, an scilicet in sua essentia, vel qualiter, ut prius. Si vero capacitas non sit telisentitas distincta, cum ipsa anima non suscipiat intensionem in seipsa, neque etiam potentia, oportet intelligere quod capacitas ideo dicatur major (c), quia anima est capaxior; immo idipsum oportet intelligere per hoc quod dicitur quod capacitas animæ est major,

() a Deo. — ideo Pr.

() — fit Pr.

(γ) augeatur. — augetur Pr.

(δ) minui, — minui Pr.

(<) major. — minor Pr.

(3) Secundum te. — Om. Pr.

quam si diceretur : anima est magis capax charitatis; et ille est melior intellectus qui possit haberi ex illis verbis. Sed tunc stat quod. Tstio, quare anima uno tempore est magis capax quam alio ipsius charitatis; quia, vel hoc est propter remotionem alicujus forma? impediens capacitatem, sicut oculus est minus capax lucis propter aliquem humorem impediens, et fit magis capax per remotionem illius; vel hoc est propter appositionem alicujus disponentis. Et utrumlibet istorum dicatur, ratio procedit contra illud ut supra. — Item. Constat quod vitium aliquando augetur in anima; et sumatur primum vitium genitum in anima Socratis; et de ipso quaeratur qualiter augetur, nec potest inveniri aliqua dispositio in anima ad vitium illud, perquam anima sit magis disposita ad majus vitium illud, nisi ipsummet vitium, cujus unus gradus disponit ad alium. Et similiter argui potest de aliis habitibus animae et etiam actibus qui intenduntur.

II. Argumenta Godofridi. — Ulterius arguit Godofridus (apud Aureolum, dist. 17, q. 2, art. 1), quod charitas non augeatur illo modo quo ponit conclusio, sed per adventum alterius charitatis perfectioris, et corruptionem prioris, sex mediis.

Primum est tale. Termini motus sunt incompassibiles. Sed charitas remissa, est terminus a quo in motu intensionis; intensa vero est terminus ad quem. Ergo, ista adveniente, illa abjicietur. Et si dicatur quod terminus a quo non est forma remissa quantum ad illud quod dicit positive, sed prout est sub privatione gradus perfectioris; et ita positivum prioris charitatis remanere poterit in charitate aucta; hoc non valet. — Tum quia tota alteratio videtur ejusdem rationis, et ex natura sua habere quod sit inter terminos positivos per se. — Tum quia motus a non subjectu in subjectum, habens pro termino a quo privationem, magis est mutatio quam generatio quam motus, ut patet, 5. *Physicorum* (t. c. 7). — Tum quia prior charitas per se pertinet ad motum intensionis, et non per accidens; corium enim autem quod non pertinet ad subjectum ut terminus ad quem; restat ergo quod ut terminus a quo; et ita abjicietur, adveniente perfectiori charitate.

Secundum medium est tale. Sicut est in motu ad ubi, ita videtur esse in motu augmenti et intensionis cujuslibet formas. Sed manifestum est quod in motu ad ubi, continue primum ubi corrumpitur in adventu secundi. Probat enim Philosophus, 0. *Physicorum* (t. c. 74), quod mobile non est in spatio sibi æquali, nisi tantum per instans; et ita nec in eodem ubi. Et insuper, si esset in eodem ubi per duo instantia, cum inter duo instantia sit tempus medium, esset in eodem ubi per tempus, et per consequens non moveretur. Et iterum, si maneret idem ubi, aut secundum se totum, aut secundum aliquam sui partem : vel esset subjective in toto mobili, et sic mobile

simul videretur in duobus ubi, priori scilicet et posteriori; vel si prius esset in una parte, et deinde transiret ad aliam, migraret de subjecto in subjectum; quod est impossibile. Ergo, in adventu secundi, ubi primum corrumpitur; et per consequens, in adventu formae perfectioris, corrumpitur minus perfecta.

Tertium est. Illa inter quae cadit comparatio, videntur differre realiter, et fore incompassibilia. Sed inter charitatem intensam et remissam, cadit comparatio. Dicitur enim una perfectior et major alia. Commentator etiam dicit, 5. *Physicorum*, commento 10, quod nos videmus eandem speciem transmutari de simili in simile, ut album transmutatur ad magis album. Ergo forma intensa et remissa realiter distinguuntur.

Quartum est tale. Contraria impossibile est esse simul. Sed Philosophus, 5. *Physicorum* (t. c. 19), et Commentator, ubi supra (commento 19), expresse dicunt quod minus album et magis album contraria sunt. Unde verba Commentatoris sunt haec : a Cum igitur transmutatio fuerit de magis in (a) minus, dicitur transmutari ad contrarium, quoniam non fit minus nisi ex mixtione contrarii, et Ergo forma intensa et remissa sunt contrariae et inobscure impossibiles.

Quintum est. Sicut se habet magis et minus in formis substantialibus, sic se videtur habere in accidentalibus. Sed in substantialibus, forma perfectior differt realiter et numero a forma imperfectiori; non enim anima imperfectior continetur realiter in anima perfectiori. Ergo nec forma accidentaliter imperfectior remanebit realiter in forma perfectiori, immo corrumpitur in ejus adventu.

Hextum est. Charitas intensior videtur continere imperfectiorem, sicut tetragonum continet trigonum, sicut sensitivum vegetativum. Sed ista continentia non est realis, sed tantum virtualis. Igitur forma remissa non continetur realiter in intensa, sed corrumpitur in ejus adventu.

III. Argumenta Adæ. — Ulterius arguit Adam, fortificando rationes Scoti, probando, tribus modis, quod nec charitas, nec aliqua forma, potest fieri major quam fuit prius in sua specio, sine additione novae partis ad praeeexistentem.

Primum («t. Quandocumque aliquod subjectum est aliquale per formam sibi inherentem, si ista forma illi inherereat, ipsum est tale, et si uniformiter inherereat, subjectum uniformiter erit tale. Sed si aliqua forma semel insit alicui subjecto, vel inherereat sibi, illa forma non aucta nec diminuta per additionem aut subtractionem a subjecto, (dum talis forma sibi uniformiter et non magis nec minus sibi inheret. ergo tunc subjectum per eam erit uniformiter tale, Et non magis nec minus tale. Et hoc est, inquit, quod arguit Occam : quandocumque aliquid est

(a) in. — et Pr.

natum denominaro alterum, ai omnis res importata per quodhbet eorum, eodem modo se habeat in se, eodem modo denominabit. Sed nunc est ita quod subjectum denominatur a qualitate; et si non sit additio, subjectum eodem modo se habet in so, et similiter qualitas. Igitur semper uniformiter denominabitur. Igitur non dicitur vere primo minus talo, et postea magis tale. Oportet quod sit aliqua variatio, vel n parte subjecti, vel a parte format, ex <pio précédons non corrumpitur. Oportet igitur quod aliquid novum fiat ibi, vel scilicet nova forma, vel novum compositum ex forma et subjecto. Et quocumque istorum dato, habetur intentum. — Dicitur forte quod formam huiusmodi intendi non est nisi eam perfectius inhærere subjecto, vel subjectum ipsam perfectius participare. Contra istam cavillationem arguitur, inquit, et est

Secunda riitio principalis. Impossibile est tran[^]iro de contradictorio in contradictorium, id ett, de veritate propositionis ad ejus falsitalem, vel econtra, sine motu locali, vol positioni* (a) alicujus rei vel destructione, ubi transitus lem|>oris non sufficit, nec Deus miraculose supplet vicem causae effectiva* crealæ. Sed in proposito, quando de minus alio lit magis album, solum tempus non sufficit, quia neutrum extremum significat tempus, vel instans determinat, nec ejus verificatio de illo cui convenit, determinat sibi certum tempus vel instans; nec Deus miraculose supplet ibi vicem causae efectivæ, (6) quin ista denominatio non esta causa extrinseca, sed intrinseca, id est, a forma inhaerente, et (γ) in vicem talis causae Deus non potest supplere, cum non possit osse albedo vel alia forma inhæn*n> alicui, nec possit facere quoti parias sit albus sino albedinc; et sine dubio, sicut non potest facere quod sit albus sine albedinc, ita non posset facere quod sil magis albus vel minus, nisi secundum exigentiam subjecti vel forma* inhærentis. Ergo, cum omnia possit l cum dicto transitu rvmarwre in codein situ el loco, quibus prius, el per consequens motus localis in proposito non sufficit, oportet quod aliquid destruitur vel novitvr producat. Nihil autem oportet ibi destrui. Ergo hic aliquid novum producit. Et patet quod non oportv.l ex parte subjecti aliquid novum produci. Ergo hoc erit ex parte forma*; quod est intentum; vel erit ex parto compositi, el hoc non, nisi forma componat cum alia jxirle subjecti, cum (pia non prius; igitur, etc.

Tertio ad principale arguit sic. Impossibile e.t esse realem transmutationem, sine reali acquisitione alicujus novi, vel destructione alicujus antiqui. vel reali acquisitione nova alicujus pnoexistentis quod de novo acquiratur. Sed manifestum est quod nihil

praeexistens de novo acquiritur, quia qureritur quid, et cui, nec invenietur; nec aliquid destruitur, quia tunc non esset augmentatio vel acquisitio, ?i aliquid dqierderetur. Igitur sequitur quod aliquid ibi de novo producit. Et potest, inquit, sub illa forma sic argui. Impossibile est aliquam formam in subjecto aliquo augeri nisi subjectum mutetur. Ergo, (piando charitas augetur in homine, oportet quod homo mutetur. Igitur aliquid novum recipit, etc., ut prius.

Dicitur, inquit, quod nec aliquid noviter perdit, nec recipit, licet realiter transmutetur; *^d salvatur ibi magia et minus secundum inesse accidentis ipsi subjecto; quod quidem inesse est ipsi esae; et ita majorités quantum ad inesse, attribuitur majori dispositioni subjecti, vel majori remotioni indispositionis. — Sed contra istam cavillationem arguitur, inquit, secundum Sentum, supponendo : primo, quod idem non potest bis naturaliter produci; secundo, quod impossibile est motum vel mutationem realem e?*e sine termino reali. Tunc, sic. In augmentatione charitatis, vel alterius form®, est realis transmutatio, alteratio, vel productio; igitur habet aliquem terminum realem qui producit. Sed non habet precise pro tennino. realitatetn quæ prære^sit, quia idem non potest naturaliter bis produci, nec etiam supematuraliter, sine interruptione sui essi?. Ergo nec naturaliter («terit aliqua realilas per aliquam augmenlationem, vel aliam quamcumque mutationem, bis acquiri. Igitur militas quæ acquiritur JMT motum vel mutationem intensionis, non est eadem positione cum illa qua* pnnfuiL — Item. Si forma est indivisibilis, dat subjecto esse indivisibililer tale quale natum est esje per talem formam; non enim subjectum est tale secundum formam, nisi quia forma est talis secundum se. — liem. Si ideo subjectum est magis tale quam prius, jær formam aliquam in se et secundum se simplicem, quia magis disponitur quam prius, de ista dispositione majori (s) quærnin aut est forma ista secundum quam subjectum dicitur magis tale quam prius; et tunc halietur intentum : quod in forma rsla erit sumere magis el minus. Vel non, sed nlin forma. El tunc, subjectum dicitur magis tale secundum i>lam formam, propter aliquam dispositionem pnedentem, vel secundum istam in se. Si secundum, hnlætiir propositum. Si secundum aliam dispositionem, lunequæivndum est do dispositione ista prima : aut est forma alia, aut non. Si sic, vel erit processus in infinitum in huiusmodi dispositionibus, vel dabitur magis \ol minus in aliqua forma secundum se. — Item. De ista majori inhiervnlia, quæro perquem modum lit : vel quin illud neddens quod ponitur simplex in essentia, attingit aliquas partes subjecti ad quas non prius attingebat; et hoc non potest dari,

(i) pontione. — propositione Pr.

(G) tum. — Ad. Pr.

(γ) et. — Om. Pr.

(a) oKi/ori. — F>iinori Pr.

ubi subjectum esi indivisibile, ut anima vel angelus; et Limen in talibus potest aliqua qualitas, puta charitas, intendi; similiter, nec in sulwtantiis divisibilibus, quia tunc accidens intraret novum subjectum sine subjecto priori, et tunc non videtur quin eadem ratione posset deserere subjectum, et ita naturaliter migrare de subjecto in .subjectum. Aut ista intimatio fit alio modo : ulpole quod accidens precise informando idem subjectum quod prius, magis quam prius inhæreat; et hoc non potest dari, quia ista via non potest dare aliquem terminum (a) unde transitus de contradictorio in contradictorium salvari valeat, ut supra est probatum. Similiter, sicut albedo non potest inhærere alicui subjecto quin

inhæreat alicui subjecto, quin ita perfecte et intime inhæreat sibi, sicut unquam poterit, quia nulla potest ratio assignari de opposito. Nec valet dicere quod diuturniLis sit in causa; quia diuturnius allia non propter hoc sunt albiora, et ita cito potest quandoque aliquid fieri albius quam prius, in tempore modico, sicut unum aliud in tempore multum majori.

IV. Argumenta Scoti. — Arguitur sic, secundum Sootum (dist. 17, q. 5). Primo. Quia tunc chariLis cujuslibet beati esset æqualis, in natura charitatis, charitati Christi; et eum, secundum Augustinum, 6. *de Trinitate*, cap. 7, in rebus incorporeis, idem sit majus esse quod melius, charitas cujuslibet beati esset æqualis charitati animæ Christi in bonitate essentiali, et æque bona sicut ista secundum se; quod videtur maximum inconueniens theologicum.

Secundo. Si continue augetur prima qualitas, sine aliqua novitate partis alicujus advenientis, sequitur quod agens, continue ageret, et tamen nihil ageret; nam continue calefaciens, augendo calorem, continue agit, et nihil agit, nisi detur intentum. Consequens est falsum. Et patet consequentia. Quia non facit formam praexistentem, quia hoc posset poni quodammodo in conservatione, non tamen in augmentatione!»; nec facit novam partem; igitur nihil agit. Item, si agit et non est assignare quid agit, igitur otiose agit.

Tertio. Quia sequitur quod aliqua parva albedo potest flieri perfectior, quam aliqua alia creatura mundi sit de facto, nullo sibi addito; quod videtur absurdum. Et probatur consequentia. Quia, secundum istam opinionem, aliqua res simplex potest flieri in duplo perfectior absque aliquo novo sibi addito, sicut charitas remissa potest flieri in duplo intensior, nullo sibi adveniente, et eadem ratione ista duplo intensior [x]test lieri in quadruplo intensior, et sic in infinitum; quia quantumcumque pro-

cedatur secundum duplum et duplum dupli, nunquam poterit perveniri ad aliquam, quin contingat illa duplo intensiorem imaginari, et aliam in quadruplo, et sic in infinitum; et quidquid prater Deum potest imaginari intellectus apprehensione simplici, sine conceptu composito vel aggregato ex repugnantibus, [K]test Deus facere, cum sit omnipotens. Et tenet ista consequentia; quia omnis creatura istam charitatem vel albedinem in proportionem limitatam excedit; et quacumque finita Deus potest facere perfectiorem.

Quarto. Si caliditas fiend duplo vel quadruplo perfectior, absque (a) aliquo sibi addito, tunc vilissima substantia, utpote una parva forma dementaris, posset fieri ita perfecte substantia, sicut est angelus, nullo sibi addito.

Quinto. Si semper manet eadem forma, nullo sibi addito, tunc mobile moveretur continue ad illud quod habet; et tunc otiose. Consequentia est Philosophi, 4. *Physicorum*, (tex.) comm. 19, ubi probatur quod locus non est materia nec forma, quia si sic, cum mobile moveatur ad locum, moveretur ad illud quod habet; et ite otiose.

Sexto. Quia, secundum Commentatorem, 3. *Physicorum* : Motus est generatio partis post partem perfectionis ad quam vadit mobile.

Septimo. Quia, cum motus allerationis, in augmentatione, non sit nisi forma illa, vel mobile, vel congregatum ex his, si nihil adveniat de novo, nec illud quod prius erat (6) adveniat noviter alteri, semper esset ibi precise idem motus numero, sive cresceret sive decresceret forma, et pars allerationis, et tote alleratio. Nam, simili modo arguitur et teneatur a nullis, ponentibus tempus esse coelum, per syllogismum expository, quia dies hodierna erit cras, et quod tempus prateritum erit tempus futurum, et sic de similibus; et tunc apparet quod frustra et otiose moveretur; illud enim frustra moveretur, quod nec secundum se lotum, nec secundum aliquam sui partem, fieret in alio situ quam ante, nec perderet silum aliquem prahabitum.

Octavo. Quia omne agens approximalum passo, potens in aliquam operationem in quam prius non potuit, cæteris paribus, habet nunc aliquid in se quod prius non habuit. Sed calor in gradu intenso, approximatus calefactibili, potest in effectum intensum in quem prius non potuit, quando fuit in gradu remisso. Igitur est nunc, in calore, sicut pars, vel in subjecto caloris, sicut forma, quod prius non fuit; et illud est ejusdem rationis, vel non oportet saltem, ad tale augmentum salvandum, quod addatur aliquid alterius rationis.

(a) abijtua. — ab Pr.

(6) erat. — Om. Pr.

(») torminum. — Om. Pr.

G. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra secundam
CONCLUSIONEM

I. Ad argumentum Gregorii.— Ad argumenta, primo loco contra secundam conclusionem inducta, dicitur quod contraria ad invicem activa et passiva, cujusmodi sunt calor et frigus, possunt simul esse in gradibus remissis. Et hoc videtur ponere sanctus Thomas, 1 p., q. 70, art. 4, ad 4*, ubi sic ait : c Formæ elementorum manent in mixto, non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriæ elementorum, sed remissæ, in quibus est virtus elementarium formarum; et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti. » — Hæc ille. — Ecce quod ponit qualitates elementorum in gradu remisso manere in mixto. Constat autem illas esse contrarias. — Item, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1, qu 1*, ad 4^{cc} : « Sicut, inquit, qualitas simplex, non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium ejus, et dispositio per quam materia (a) efficitur propria tali formæ, illa forma mixtionis, quæ est qualitas resultans ex qualibus simplicibus ad medium venientibus, non est forma substantialis corporis mixti, sed est accidens proprium et dispositio ad formam substantialem corporis mixti. 9 — Hæc ille.

Tunc *ad primum* in oppositum, dicitur quod qualitates contrarice, in tali proportionem possent se habere, quod paterentur se in sitibus proximis, sicut compatiuntur se in mixto. Et ideo antecedens argumenti falsum est.

Ad secundum dicitur quod contraria in aliquibus gradibus non compatiuntur se. Et tunc, ad divisionem quam facit arguens, dicitur quod est possibile quod A et B sint in tali proportionem quod A non posset compati naturaliter majus frigus quam B, quin statim remitteretur; nec minus frigus, quin intenderetur.

Tunc, ad argumentum quo arguitur contra secundum membrum hujus dicti et infertur quod si A non potest pati secum minus frigus quam B, igitur nec calor major quam A potest secum pati minus frigus quam B, negatur consequentia.

Et ad probationem, dicitur quod non oportet quod quanto unum contrarium plus excedit aliud, tanto minus compatiatur illud secum; sed sufficit quod quanto est majus, tanto contrarium stans cum eo sit minus. Verbi gratia : si calor ut quatuor non compatiatur secum frigus ul unum, non oportet quod calor ut octo non compatiatur frigus ul unum; sufficit enim quod minus de frigore stet cum calore ut octo, quam cum calore ut quatuor. Nec valet probatio per simile de contrariis in diver-

sis sitibus. Nam calor magnus ageret in frigus magnum sibi proximum secundum silum in alio subjecto, quousque illud frigus esset remissum ad gradum possibilem stare cum illo calore; et ultra non remitteret (x) illud agens, nisi calor esset summus; tunc enim frigus approximalum remitteret usque ad non gradum. Causa autem quare dictus calor non remitteret datum frigus nisi usque ad certum gradum, et similiter quare calor compatitur panum frigus quod tamen minor calor non compateretur, videtur esse quia repugnantia quæ est inter contraria in forma, nulla diversa substantia, et similiter impossibilitas coexaistendi in eodem subjecto, consurgit ratione distantiae formarum ad invicem; et quia summus gradus unius contrarii, puta caloris, summe distat a latitudine contraria; ideo, ubi est summus gradus caloris, ibi nihil est de contraria latitudine, sed non gradus frigoris; et ubi est summum frigus, ibi est non gradus caloris (G). El ita proportionaliter, quanto calor est proximior summo gradui, magis distat a summo gradu frigoris, el minus distat a non gradu frigoris et a gradibus proximis non gradui, ac per hoc compatitur tales gradus frigoris. Calor autem remissus, magis distat a non gradu frigoris, et proximior est summo frigori; ideo compatitur secum frigus majus, et non pateretur minus, nisi eo facto intenderetur; quia, quo magis appropinquaret ad non gradum frigoris, eo magis appropinquaret ad summum caloris, ac per hoc esset intensior.

Ad secundam probationem, ibidem, contra hoc faciam, conceditur consequentia ibi facta, scilicet quod sicut A non compatiatur minus frigus quam B, ita nec major calor, puta C, potest compati B. Sed negatur consequentia secunda ibi facta : C non potest compati B; ergo, si A intendatur, intenderetur B. Hoc enim non sequitur; sed totum oppositum : scilicet, quod si A intendatur, remittetur B. Nec istam secundam consequentiam probavit arguens, sed primam, de qua nullum fit sibi dubium, dupliciter probat. Causa autem quare secunda consequentia non valet, est ista : quod enim C. major calor quam A, non possit stare cum B, hoc est, non quia requirit plus de frigore sibi coextendi, ad quam mentem vadit arguens; sed quia non compatiatur frigus tam intensum. Quia enim C est intensior calor quam A, et ipsi A coexlenditur frigus B, oportet quod C remissius frigus coexlendatur, vel nullum, ut supra declaratum est.

Et sic patet quod pars illa quæ ponit quod calor A non potest compati minus frigus quam B, adhuc non sufficienter improbatur.

Similiter, illa para quæ ponit quod nec cum majori, A posset coextendi, non impugnatur suffi-

(a) *materia.* — *multipliciter* Pr.(a) *remitteret.* — *remittere* Pr.(e) *calorie.* — Om. Pr.

cienler. Prima namque probatio assumit falsam consequentiam, scilicet istam : minor calor quam sil A noo compatitur frigus B; eqro nec majus frigus quam B. Isto, inquam, consequentia non valet. Cujus causa prius dicta est. Nam plus distant in >ms actaaiitatibus calor ut duo, et frigus ut quatuor, quam calor ut duo, et frigus ut sex; ut patet, si ponamus in exemplo : quod summus calor sit ul 10; el similiter summum frigus. Tunc, ubi est summus calor, erit non gradus frigoris; el econtra, ubi est summum frigus, erit non gradua caloris. Ubi autem erit calor ul 9, erit frigus ut unum ; et ubi erit calor ut 8, erit frigus ul duo. Et sic proportionaliter, ut jwitet in figura praesenti, vel alia qnce melius potest figurari; in qua palet quomodo proportionaliter calor, quanto minor est, stat cum majore frigiditate, el econtra.

Frigus 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

Calor 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

Ad tertium argumentum, dicitur quod durities et mollities simul esse possunt in esse incompleto, scilicet si una sit in fieri, alia in corrumpi, aut si una sil intensa et in esse completo, alia in esse diminuto et remisso, et hujusmodi. Nec ex hoc sapiitur quod contradictoria inesent, quia licet diffinitiones talium qualitatum videantur includere affirmationem et negationem, hoc non esi ideo quia islæ fornæ sint contradictorie opposite, sed quia diffinitiones illæ dantur per effectum diflinili, scilicet cedere el non cedere comprimenti. Nec etiam non cedere est effectus duritiei, sed circumloquitur effectum ejus contrarium effectui mollitiei. Similiter, dato quoi diffinitiones includerent oppositionem contradictionis ex simultate contrariorum tali qualem concedimus, solum probaretur quod contradictoria (issent simul in actu incompleto, vel unum actualiler, aliud polenlialiter; non autem quod essent simul in actu completo el modo dissimili. Quapropter non esset ibi contradictio, quia affirmatio el negatio antequam contradictorie opponantur, debet esse ad idem et secundum idem, el similiter; quod non esset ibi. Et pnetereo, defectus pr.rcipuus hujus argumenti est in illa consequentia : durities el mollities sunt in eodem; ergo illud est durum et molle. Non enim quicumque gradus fornæ denominat subjectum ejus tib» quale apium est denominari per formam illam in completo, utputa album-vcl nigrum ; el ista solutio est verior.

Ad quartum dicitur quod fornæ contrarias circa animato, præserlim sint per motum inductibiles, tornpatiinlur se in gradibus remissis el in esse

incompleto quantum est ex se, nisi aliud prohibeat; cl maxime fornæ quæ sunt ibi per modum habitus. Non tamen sequitur quod idem sit et volens el nolens; propter hoc quod non quilibet gradus fornæ sufficit denominare subjectum esse tale in actu, ut dictum est ad tertium. De actibus autem intellectus vel voluntatis (a) et hujusmodi, secus est; quia tales actus non sunt simul inulti in eodem intellectu, aut voluntate, naturaliter.

Ad quintum dicitur quod impossibile est plures formas substantiales simul eandem materiam adæquate informare. Quia quælibet talis dat esse indivisibililer suo suscepibili, el ei indivisibilité!· inhærel; et ideo, si plures informarent eandem materiam, quælibet esset neque actualiler dans esse, nec una esset remissior, alia intensior. Secus de accidentalibus formis.

Ad sextum dicitur quod ratio Aristotelis bene probat quod si contraria in esse completo essent in eodem subjecto, contradictoria de eodem dicerentur. Et hoc idem ostendit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 34 (q. I, art. 4). Sed si contraria ponantur simul in esse incompleto, non sequitur contradictio, qiiia unum illorum denominabit subjectum, et non aliud. Verbi gratia : sit albedo ut 9, cum nigredine iit i in aliquo subjecto; tale subjectum non erit album el non album ; sed erit simpliciter album; et non dicetur nigrum, nisi in potentia vel actu incompleto. — Ad illud de 4. *Metaphysicae*, dicitur quod Aristoteles ibi vult quod nullus potest opinari insimul duo contradictoria actualiler, quia tunc haberet contrarias opiniones in actu completo, quia forma imperfecta non denominat subjectum simpliciter.

II. Ad argumentum Adæ. — Ad argumentum Ada·, dicitur quod contraria non in quocumque gradu se compatiuntur, sed in aliquo sic et in aliquo non, ul patet in figura superius posita. El ideo negatur consequentia ibi facta. Ad cujus probationem dicitur.

Ad primum, quod ille gradus albedinis cui repugnat coexsfetere nigredini, hoc habet non solum quia est (C) talfe natura» vel speciei, sed quia est gradus summus, et gradus summus (γ) requirit subjectum dispositum et ab omni indisponente remotum, ac |w>r hoc n suo contrario. Nec hoc est dictum sine ratione. Etad casum ibi positum, dico quod illud raro contingit naturaliter, scilicet quod gradus remissus in talibus qualitibus, quarum subjectum semper *st sub aliquo contrariorum, vel sub medio inter contraria, sit sine omni gradu qualitatis opposite. Si tamen hoc fieret, dii» quod illud dealbativum, si per motum successivum induceret allæclinem pne-

(«) volunOih·. — Ixinifatib Pr

(β) et! — Oui. Pr.

(γ) cl nminiit. — Om. Pr

dictam, incipiendo a non gradu, et sic uniformiter intendendo el per gradus medios transeundo, oportet quod intenderetur per prius nigredo ab aliquo alio agente. Verbi gratia : si albedo ut G stat cum nigredine ut 1 ; si auferretur totaliter albedo el remaneret unicus gradus nigredinis, non esset naturaliter possibile in Udi casu successive induci albedinem, nisi prius intensa nigredine ; quia nigredo ut 1, et albedo ut I, non se compatiuntur naturaliter; immo, nec albedo ut 2, nec ul 3, nec ul 4, nec ul 5, nec ul G, aut 7, vel 8, posset stare cum illa pana el sola nigredine. Et hoc intelligo in cæteris contrariis informantibus subjecta naturaliter receptibilia talis mixture contrariorum.

Ad secundum dico quod talis repugnantia est virtualis. Nec valet improbatio. Non enim est fictio, quod magnus gradus unius latitudinis non potest eecum compati magnum gradum alterius, et tamen compatitur parvum. Cujus ratio dicta est prius : quia scilicet, primi duo naturaliter plus distant in suis actualitatibus quam secundi. Nam calor ut 9, et frigus ut 9, non possunt inherere subjecto, quin utrumque actuare illud complete; et sic, idem esset calidum et frigidum, ac per hoc calidum et non calidum. Sed calor ut 9 potest esse cum frigore ut 1 ; (plia illud frigus non denominabit subjectum actu frigidum, sed in violentia remota satis; nullus enim gradus frigoris denominat subjectum frigidum, nisi sit ultra medium gradum lotius latitudinis frigiditatis.

Ad tertium dico quod nigredo remissa potest stare cum albedine, non precise quia nigredo est, nec (plia hare nigredo, sed quia est nigredo citra summum ; el ideo divisio ibi facta non valet. — Tunc ad replicatu finalem, qme deducit ad hoc quod si proportionaliter sicut calor intenditur ita frigus remittitur, ergo aliquando calor et frigus erunt æqualia; conceditur; scilicet, quando erunt in medio suarum latitudinum. Sed in tali gradu, non erit status, nec illa simultas erit nisi potencialis, quia oportet alterum contrariorum predominari in omni mixto, ut ostendit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 19, q. 1, art. 4, et dist. 15, q. 2, art. 1, prasertim dum contraria sunt activa ad invicem. Dato tamen quod ibi esset status, et quod aliquod subjectum haberet medium gradum latitudinis albedinis, qui est ul 5, et medium nigredinis, qui est similiter ut 5, tale subjectum non esset album neque nigrum. Nec sequitur, si illi duo gradus æquales se compatiuntur, quod similiter alii duo gradus æquales se compatiuntur; ut puta, quorum quilibet sit ut 7, et quilibet ut 3. Et causa est, quia licet illi duo primi sint æquales sicut (a) el alii, tamen in suis latitudinibus non distant, ul julel in figura. Secus de cæteris; omnes enim alii gradus æquales distant ab invicem ;

nam calor ut 3, distat a frigore ut 3; nam quilibet eorum non patitur alium gradum sui contrarii nisi ul 7, ut patet in figura. Et cum dicit arguens de contrariis approximalis tali subjecto aequaliter habenti de formis contrariis; dico quod nec Deus, nec natura intenderat talia contraria simul et semel ; quia sequitur contradictio. Licet enim ex hoc quod calor sit ut 5, et frigus ut 5, informetur tale subjectum, non dicetur illud calidum et frigidum ; immo nec calidum nec frigidum. Tamen, si calor ut 6, et frigus ut 6, idem subjectum informarent, tale subjectum esset calidum et frigidum ; et consequenter contradictoria simul eidem inessent; quia omnis gradus ultra medium latitudinis potest denominare subjectum tale vel tale.

Ad quartum, responsum est statim. Non enim omnis forma denominat subjectum cui inhaeret, nisi insit ei complete et in actu sufficienti ad denominationem; cujusmodi non sunt gradus citra medium latitudinis, immo nec gradus modius albedinis denominat subjectum album, sed aliter.

Ad quintum dico quod si loquaris de habitu odii el de habitu amoris acquisitis per actus, non implicat contradictionem gradum unius simul esse cum alio. Si loquaris de actibus, negatur consequentia, quia tales non sunt simul ullo modo in eadem voluntate naturaliter.

Ad sextum dico quod si calor A et frigus B coexistendantur in eodem subjecto, non potest uni eorum addi pars; quia forma non habet partes, nisi ratione subjecti (panti, vel ratione objecti ; licet gradus habeat, prout forma sub tali («se dicitur talis gradus. el forma sub alio esse dicitur alius gradus. Dico ergo quod si Deus intendat dictum calorem, oportet quod remittat frigus, vel totaliter auferat. Unde arguens false imaginatur talem additionem caloris ad calorem.

Ad septimum dicitur, secundum sæpe dicta, quod non omnis calor agit in quantumcumque parvum calorem. nisi sit calor intensissimus cui repugnat omnis frigiditas, sicut in igne. Et ideo illud quod adducitur in argumento non est inconveniens.

Ad octavum dicitur quod illud commentum vigesimum tertium 10. *Metaphysics* clare ostendit propositum nostrum. Unde Commentator ibidem dicit quod « non solummodo est verum dicere quod omnia media sunt composita ex contrariis; sed c converso, scilicet quod omnia composita ex contrariis sunt media. Compositum enim ex duobus debet habere ex altero illorum minus et ex altero magis; quoniam impossibile est quod in composito ex contrariis sint duæ partes æquales, sed altera debet esse dominans, cui attribuitur forma. Et hoc demonstrat impossibile esse inveniri complexionem mediam in extremis contrariis, ut dicit Galienus esse possibile; quoniam, si esset possibile, tunc esset possibile invenire compositum ex ipsis extremis, absque eo quod accideret

(a) licu/. — Orn. Pr.

eis transmutatio et diminutio ; et jam fecimus sermonem contradicentem ». — Hæc ille. — Et 4. *Cæli et Mundi*, commento 26, dicit : < Contraria existunt in medio; verbi gratia : album et nigrum existunt in rubeo. » Et commento 6, dicit quod < gravius et minus grave differunt secundum magis et minus, propter illud quod miscetur eis ex altero contrario quod est leve ». — Ex quo manifeste patet quod contraria sunt simul, licet unum semper dominetur. Et ideo dico, ut prius, quod si unum contrariorum intendatur et aliud remittatur in instanti, media erunt axjua et in potentia; id est, si ibi quiescerent; non autem in actu. Sicut enim dicit Commentator, 6. *Physicorum*, commento 76, mobile dum movetur continue, nunquam est in loco sibi æquali in actu, sed in potentia; quia non est in loco sibi æquali, nisi in instanti; esse autem in instanti solum, est esse in potentia. Unde ibidem sic ait : < Quia translatus in instanti non est quiescens, ergo non est in longitudine sibi æquali nisi in potentia, non in actu. Et causa in hoc est, quoniam instans non est in actu in tempore; et ideo motum non est in longitudine sibi æquali nisi in potentia, non in actu. » — Hæc ille. — Ita dico in proposito.

III. Ad argumenta Scoti, Cattonis, et aliorum. — Ad argumenta secundo loco facta contra eandem conclusionem, dicitur quod illa confirmant propositum. Non enim aliud concludunt, nisi quod contraria sunt simul in esse incompleto, ita quod unum illorum dominatur et se habet quasi actus, aliud autem est in esse incompleto ; ut ponit conclusio. Et hoc idem dicit Commentator, 10. *Metaphysics*; ut allegatum est. Et hoc idem dicit, 1. *Physicorum*, commento 56, ubi sic dicit : α Subjectum inter contraria est ad similitudinem medii. Est enim simile ei quoquo modo, quia est (a) in potentia utrumque extremum. Sed tamen subjectum est utrumque extremum potentia pura ; medium vero est utrumque extremum, non pura potentia, sed alia potentia. In medio enim est utrumque extremum (β) in actu ; sed tamen non in ultima perfectione ; ergo est in potentia utrumque extremum quodammodo, in actu alio modo. Subjectum vero (γ) est utrumque extremum in potentia pura. » — Hæc ille.

IV. Ad alia argumenta Gregorii. — Ad argumenta tertio loco inducta, dicitur quod aliquo modo concludunt, et aliquo modo non. Secundum enim quod dicit Commentator, 5. *Physicorum*, commento 19. < Album non fit minus album nisi ex mixtione contrarii. > Et commento 45, dicit quod

« diminutum in omni genere est diminutum per mixtionem contrarii ». Et 2. *de Generatione* (commento 35), volens probare quatuor elementa esse in mixto, dicit quod si calidum non esset in composito, non esset in eo frigidum, nisi in fine, quasi in summo. Ex quibus patet quod aliquando formæ diminuuntur per mixtionem contrarii ; et hoc præcipue quando subjectum naturaliter est semper sub altero contrariorum, vel sub medio, ita quod a tali contrarietate separari non potest, sicut est materia generabilium et corruptibilium respectu qualitatum activarum et passivarum ejusmodi. Sed sciendum quod, sicut dicit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 42, q. 1, art. 1, ad 2^{am} : α Intensio et remissio, in his quæ secundum magis et minus dicuntur, non est per additionem, sicut in his quæ secundum quantitatem augentur, in quibus quantitas quantitati additur ut major quantitas fiat; non enim calor calori additur ut fiat magis calidum, vel curvitas curvitati ut fiat magis curvum, ut dicitur in 4. *Physicorum* (t.c.84); sed causatur intensio ex hoc quod illud quod intenditur, magis perfectum invenitur, et suo opposito impermixtius. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ad intensionem, in hujusmodi qualitativis, duo concurrunt : primum est impermixtio oppositi; secundum est redditio qualitatis de imperfecto ad perfectum, et in hoc secundo formaliter consistit intensio, ut ponit secunda conclusio; sed primum se habet ut removens prohibens, vel ut dispositio ad intensionem. Et opposito modo est dicendum de remissione. Tunc

Ad primum, dicitur quod bene concludit quod si forma contraria abjiceretur et ad hoc non sequeretureductio formæ de imperfecto ad perfectum, illud non esset vera intensio, sed formæ latentis manifestatio.

Ad secundum negatur consequentia. Nec valet probatio, quæ fundatur in alia falsa consequentia, scilicet : albedo minus permiscetur nigredini ; ergo econtra nigredo minus permiscetur albedini. Non enim illo modo intelligenda est ista impermixtio, quod albedo segregetur a nigredine quasi duo mantia æqualia, ut post seorsum ponantur quæ fuerunt prius conjuncta; sed isto modo quod albedo prædominatur nigredini, et excedit eam in actualitate plus quam prius; ita quod nigredo coextensa albedini est potentialior quam prius, albedo autem actualior. Et ideo albedo dicitur impermisceri, quia subjectum ejus elongatur ab actualitate nigredinis; nigredo e contrario dicitur permisceri, quia subjectum ejus terminatur sub actu albedinis. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 3 (qu. 3.), ad 4^{am} : Contrarium elongat potentiam subjecti per indispositionem ab actu formæ contrariæ. Et similiter, *de Malo*, q. 2, art. 12, ponit quod α habilitas potentiæ passivæ ad actum suum minuitur per appositionem contrarii »; unde,

(a) etf/ — Otn. Pt

(β) a verbo *potentia pura* usque *extremum*, orn. Pr.

(γ) wro. — vere Pr.

quanto plus fuerit appositum de calore, tanto minuitur habilitas ad frigus. Et 1^a p., q. 45, art. 5, ad 2^{am}, dicit quod α contrarium ligat potentiam, ne reducat in actum alterius contrarii α . Similiter, q. 48, art. 4, ponit quod habilitas subjecti ad formam remittitur per dispositiones contrarias, non per subtractionem alicujus. — Patet ergo quod ista impermixtio albedinis a nigredine intelligendo est isto modo : quia scilicet subjectum ejus solvitur ab actu nigredinis; et econtrario, nigredo dicitur permisceri, quia subjectum ejus trahitur ad actum albedinis et habilitatur ad actum nigredinis. Et sic, nigredo continue remittitur, usque ad non gradum, quando nigredo non est ibi nisi in potentia pura; et tunc ipsa non dicitur permixta albedini; quia permixtio dicit duo : scilicet, quod talis forma aliquammodo sit in actu; secundo, quod actus ille sit incompletus propter ligationem potentiae ad actum oppositum.

Et si quæretur an ista impermixtio (α) sit causa intensionis, vel econtra; dicitur quod se habent quodammodo ut causa et causatum. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1^a 2^a, q. 113, art. 8, ad 1^{am} : α Recessus a contrario et accessus ad terminum dupliciter possunt considerari. Uno modo, ex parte mobilis; et sic, naturaliter, recessus a termino praecedit accessum ad terminum; prius enim est in subjecto mobili oppositum quod abjicitur, et postmodum est illud quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est econtra. Agens enim, per formam quæ in eo praeexistit, agit ad removendum contrarium; sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras; et ideo, ex parte solis, prius est illuminare quam tenebras remove; ex parte autem aeris illuminandi, prius est purgari a tenebris quam consequi lumen, ordine naturae, licet utrumque sit simul tempore. δ — Hæc ille. — Ex quibus habetur quomodo recessus a contrario prior est quodammodo accessu ad terminum, et quodammodo posterior; et eodem modo, est causa quodammodo, et quodammodo effectus. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 4, quod 1^a : « Omnis prioritas secundum ordinem naturæ aliquo modo reducitur ad ordinem causæ et causati; quia principium et causa idem sunt. In causa autem contingit quod idem est causa et causatum, secundum diversum genus; ut patet, 2. *Physicorum* (t. c. 30), et 5. *Metaphysicæ* (t. c. 2) : sicut ambulatio est causa efficiens sanitatis, et sanitas est causa finalis ambulationis. Similiter est de habitudine quæ est inter materiam et formam; quia, secundum genus causæ materialis, materia est causa formæ, quasi sustentans ipsam; et forma est causa materiae, quasi faciens eam esse actu, secundum genus causæ formalis. Ex parte autem causæ materialis, secundum quamdam

reductionem, omne illud per quod materia efficitur propria hujus formæ, sunt dispositiones et remotiones impedimentorum. Et ideo in generatione naturali, quia generatio unius est corruptio alterius, nam per hoc quod una forma inducitur alia expellitur, remotio formæ praeexistentis se tenet ex parte causæ materialis; et ideo, secundum ordinem causæ materialis, praecedit naturaliter introductionem alterius formæ; sed secundum ordinem causæ formalis, est e converso. Et quia forma, et finis, et agens, incidunt in idem numero vel specie, ideo, etiam in ordine causæ efficientis, introductio formæ prior est, quia forma introducta est quædam similitudo formæ agentis per quam agens agit; et similiter in ordine causæ finalis, quia natura principaliter intendit introductionem formæ, et ad hanc ordinat expulsionem omnis illius rei cum qua non potest stare formæ introductio. Unde, secundum ordinem causæ materialis, remotio formæ praecedentis praecedit introductionem alterius; sed secundum ordinem causæ formalis, efficientis, et finalis, introductio est prior. γ — Hæc ille. — Ita in proposito, dico quod impermixtio contrarii et remissio illius, in ordine causæ materialis praecedit intensionem formæ, sed in ordine causæ formalis, et efficientis, et finalis, est econtra.

Ad tertium dico quod forma quæ remittitur, ideo dicitur magis misceri formæ contrarie, quia subjectum suum magis trahitur ad actum formæ opposita quam prius. Et ideo forma opposita isti coextensa in se fit major, non quidem per additionem alicujus similis, sed quia subjectum magis reducitur in actum ejus; sicut, per oppositum, forma quæ remittitur fit minor, non per subtractionem alicujus suæ partis, sed quia subjectum minus actuatur per eam, et illa inest sibi minus quam prius. Sic ergo una minuitur et alia augetur; sed non illo modo quo arguens putat.

Ad quartum, dictum est in solutione secundi et primi. Conceditur enim quod intensio forms non est impermixtio formaliter, immo consequitur talem impermixtionem in genere causæ materialis; licet praecedat eam in genere causæ formalis, et efficientis, et finalis.

Ad quintum dico quod utique Deus posset mutare qualitatem nullo modo mixtam suo contrario, immo penitus impermixtam. Sed dato quod illæ qualitates sint mixtae, una non potest remitti naturaliter, quin alia intendatur; quia prius est formam contrariam intendi, quam aliam remitti. Deus tamen posset unam remittere, alia non intensa; sed non posset una intendi in subjecto participante formam contrariam, nisi alia remitteretur. Cujus causa est quod, licet ad intensionem formæ requiratur major subjecti dispositio, non tamen illa dispositio est causa praecisa intensionis hujusmodi; sed requiritur agens reducens subjectum magis dispositum quam prius,

(a) *impermixtio*. — *permixtio* Pr.

in actum formæ mi quam est dispositum jærfectius quam prius. Et licet non subsit agenti naturali dispo- nere materiam plus quam prius mi formam quam potest intendere, quin simul, immo fuit eadem actione, intendat formam, tamen Deus |>os\$et unum aine alio facere.

El per hoc patet responsio nd sextum. Unde, in illo casu dicti sexti **argumenti**, calor intenderetur sine remissione alicujus qualitatis.

Ad septimum negatur minor. Dicitur enim quod in aere est aliquid de frigiditate, in esse incompleto. Nec oportet quod omnes qualitates elementorum sint contrariis imjermixtæ, nisi loquamur de qualitate propria eis. Unde, licet humiditas aeris puri sit impermixta siccitati, non tamen ejus caliditas frigiditati; quia caliditas non est sibi adeo propria sicut humiditas. Nec est inconueniens elementa habere qualitates mixtas contrariis. Nam levitas aeris est mixta gravitati, et gravitas aqua? est permixta levi- tati. Quod patet. Nam Commentator, 3. C<r/i. com- mento 28. dicit sic : Habet aer in se levitatem et gra- vitatem aliquam ; et est manifestum : quia est me- dium inter extrema. Item, ibidem : Quoniam autem aer habet gravitatem et levitatem in suo loco, secun- dum modum quem diximus, manifestum est ex pro- jectis in eo, et quia est medius inter extrema. Idem dicit de aqua el aere insimul, 4 cmli, com. 39. Et sicut dicit de gravitate et levitate, ita dicendum vide- tur de caliditate et frigiditate.

Ad octavum dicitur sicut ad praecedens.

§ 2. — Ai» argumenta contra tertiam,
QUARTAM ET SEXTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — A<l primum argu- mentorum Aureoli contra tertiam, quartam el sextam conclusiones, respondetur negando majorem. Sufficit enim, ad hoc quod motus sit novus, quod acquiratur vel habeatur terminus antiquus novo modo, ut pqn̄l sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 17, quæst. nil., art. 2, ad 2^{um}. Dico tamen quod in tali inten- sione non acquiritur aliqua forma vel pars formæ quæ non præfuit; tamen potest dici quod acquiratur nova forma. Dum enim charitas intenditur, illa cha- ritas intensa potest dici nova realitas propter novum modum essendi in («) subjecto, quia subjectum per- fectius se halxd secundum eam quam prius ; non tamen dicitur nova reahlas propter hoc quod prius non esset in subjecto. I ude in illa intensione non acquiritur aliqua paro forma?, nec alia nova forma; sed subjectum aliud esse habet secundum illam for- mam quam prius; non tamen motus ille proprie loquendo terminatur ad ipsum esse fonme, sed ad formam sub illo esse.

Et cum probat arguens quod non sit aliud esse

quam juins; dico, ad primam probationem, quod esse formæ accidentalis habet gradus; non quod componitur ex multis gradibus unum esso acciden- tale; sed quia unum illorum est perfectius alio, et continet eminenter aliud ; et secundum talia esse variatur forma, quia modo habet esse imperfectius, modo perfectius; vel potius subjectum secundum eam habet tale vel tale esse. Et ista est intentio sancti Doctoris. Dicit enim in *de Virtutibus* (q. 1, art. II), ubi supremilegavi (in probatione tertiæ conclusionis), quod forma substantialis <lat esse uno modo et est in subjecto modo indivisibili, quia ubi est aliud esse substantiale, est alia res, etc. Ex quo j»atet quod mens sua est quod subjectum formæ accidentalis, secundum illam formam potest habere aliud et aliud esse; sed non subjectum formæ substantialis. El ideo una illarum est intensibilis, et non alia.

Ad secundam probationem, dico quod esse potest variari, forma non («) variata nisi secundum illud esse; et quod una forma potest dare diversa esse, loquendo de forma accidentali, cujus est inesse sub- jecto; el illa diversitas jtiotesl provenire ex duobus, scilicet ex parte subjecti recipientis, quod plus aut minus potest disponi, aut ex parte agentis, quod plus trahit formam de imperfecto ad perfectum, secundum quod dictum est in probatione quarta* conclusionis, ubi allegavi sanctum Thomam in 1. Sen- tant. (dist. 17, q. 2, art. 1). Nec est verum quod arguens dicit, quod si esse habet gradus, quod essentia habeat. Non enim ojiortet rationem specifi- cam variari ex diverso modo essendi ; ergo nec oportet quod formæ fiat additio vel subtractio propter aliud et aliud esse in subjecto, quia talis additio variat sjieciem. Immo illud argumentum probaret quod nunquam duo homines essent unius speciei quia non halient eumdem modum essendi. (incedo tamen quod si forma quæ est charitas esset separata, illa non posset variari secundum esse. Ipse etiam falsum supponit, vel improprie loquitur, dicens quod esse varietur, et non forma. Nos enim hoc non dicimus; sed potius dicimus quod forma, et non esse, varia- tur secundum esse (6); vel, proprius loquendo, sub- jectum habet aliud el aliud esse secundum formam.

Ad tertiam probationem, dico quod esse existen- tia? est esse substantiale, el illud non est nisi unum in uno supposito, nec nos de tali esse loquimur; sed si ipse loquitur ile illo, male capit nos, quia nos loquimur de esse qu<wl dat forma accidentalis, quod est esse inexistentiæ, et non esse existentiæ ; et talia tot sunt in supposito, quot sunt ibi formæ acci- dentales; immo suppositum per unam formam acci- dentalem habet successive diversa talia esse, scilicet cum illa forma intenditur aut remittitur. Quod autem

() non. — Om. Pr.

() fuod forma, et non cw, variatur wundum rsir. — quod etse non rarialur fecundum uir Pr.

(a) mendi (n. — inmendi Pr.

multa talia esse Hint simul in eodem supposito, secundum inultas formas accidentales, alius dictum est et probatum quod est mens sancti Doctoris.

Ad alia vero quæ dicit in illo argumento, de participatione vel radicatione, concedi potest quod participatio dicit relationem. Et cum probat quod non, quia relatio non suscipit, etc., negatur, ut patet de similitudine, quæ dicitur maior et minor, et aliquid similius quam aliud. Et cum dicit quod relatio non suscipit magis et minus nisi per fundamenta, concedo. Non tamen oportet quod fundamentum suscipiat magis, dum relatio suscipit magis; immo aliquando fundamentum remittitur cum similitudo intenditur, ut patet, quia cum albidissimum continue remittitur, continue efficitur similius albi remisso. Dico autem quod sufficit quod fiat variatio in fundamento secundum magis et minus. Et ita est in proposito: quia participatio fundatur in esse quod forma dat subjecto; modo, in intensione, perfectius esse dat forma subjecto quam prius; et ideo participatio est maior. Forma etiam participat, est maior quam prius, secundum illud esse. Et sic patet quod participatio illa intenditur propter variationem fundamenti, vel, proprie loquendo, est alia participatio et maior quam prius. Et cum dicit arguens, quod indivisibile non potest magis radicari, etc.; dico quod forma indivisibilis et indivisibilitate inexistens subjecto, non potest magis participari idcirco illo, sicut anima humana; sed forma accidentaliter non indivisibiliter inest, quia multa esse potest dare subjecto.

Et sic patet quod primum argumentum non insolubiliter concludit.

Ad secundum principale dicitur quod forma proprie non lit, sed compositum. Unde, cum charitas intenditur, anima fit charitas quam prius; nec proprie charitas fit, sed anima lit chara. Loquendo tamen ad modum arguentis, dico quod in intensione charitatis, aliquid fit circa formam, quia ipsa educitur de imperfecto ad perfectum, de potentia in actum. Hoc autem contingit, quandoque propter vigorationem agentis, quandoque nutem propter dispositionem subjecti, ut dictum est in quarta conclusione. Et cum dicit arguens quod hoc non potest esse per dispositiones ejusdem rationis (a), negatur. Dico enim quod charitas intenditur propter maiorem dispositionem subjecti. Illa autem est frequentatio actuum charitatis, qui sunt ejusdem rationis; ita quod, quanto anima habet plures actus tales, tanto plus disjungiuntur ad charitatem. Et cum dicit arguens: per quid et quomodo intenditur dispositio illa; dico quod non oportet quod dispositio intendatur, sed quod sit maior extensive, id est, quod sint plures actus charitatis quam prius, et non quod aliquis eorum intendatur. Si autem quaeritur quomodo actus

charitatis est intensior vel remissior; dico quod poterit intendi et educi de imperfecto ad perfectum, non exigendo aliam priorem dispositionem ad illum actum. Non enim dico quod charitas intendatur formaliter propter maiorem dispositionem subjecti, quia tunc homo qui causat illam dispositionem intenderet charitatem; quod est falsum. Sed illa dispositio se habet in habitudine causæ materialis; Deus autem in ratione efficientis, in intensione charitatis. Sed educio de imperfecto ad perfectum, de potentia in actum, est formalis ratio intensiois charitatis. Nec oportet quod si charitas exigit dispositiones ad sui intensioem, quod ideo illi actus liberi arbitrii iterum exigant alias dispositiones ad sui intensioem, quia in illis non consistit formalis ratio intensiois charitatis, sed materialis; unde anima requirit dispositiones in corpore, et illæ dispositiones non exigunt alias. Sic in proponito. Et cum dicit arguens quod tunc in subjecto dispositissimo, etc., negatur consequentia; quia, ut dixi, in hoc non consistit formalis ratio intensiois alicujus formæ. Ultima tamen consequentia ibi tuta, etiam negatur. Cum dicit: forma non est intensior propter ampliorem dispositionem subjecti, ergo forma est intensior per additionem alicujus vel acquisitionem, etc., non sequitur; quia est dare medium, immo media. Forma enim intenditur per hoc, formaliter, quod magis participatur in subjecto, vel magis actuat et perficit illud secundum perfectius esse, et magis educitur de potentia in actum, de imperfecto ad perfectum, ut dudum dictum fuit. Sed ad hoc quod forma sic educatur, requiritur agens, et, quandoque, potior dispositio subjecti quam prius, quandoque non, ut dictum est. Et sic patet ad secundum argumentum.

Ad tertium principale, quidquid sit de majori, dico ad conclusionem, quod male infertur. Nam ex dicta maiore cum minore ibidem sumpta, solum sequitur quod sit facta mutatio secundum aliquid reale, et hoc concedimus; subjectum enim mutatum est secundum illam formam, quia magis est reductum in actum illius formæ quæ intensa est, illa autem forma est aliquid reale. Sed non sequitur ex illo argumento, quod aliqua realitas totaliter nova advenerit subjecto. Quod si accipiat talem propositionem pro maiore, scilicet: impossibile est verificari contradictoria de praedicato reali secundum diversa tempora de subjecto, nisi adveniat sibi aliqua totaliter nova realitas vel pendatur ab illo, tunc negatur major. Hoc enim non requiritur; sed sufficit facta realis transmutatio secundum formam, non noviter acquisitam, sed reductam de imperfecto ad perfectum.

Ad quartum negatur major. Sufficit enim quod subjectum mutetur de potentia in actum; in quo processu acquirit novum esse, non autem essentiam aut partem essentialiæ. Et cum probatur quod pari-

(a) rationii. — Om. Pr.

modo posset dici quod materin, etc.; dico quod non est simile; quia, secundum sanctum Thomam, 2. *Contra Gentiles*, c. 54, materia non immediate actualur per esse, sed per formam; essentia autem subsistens, vel forma subsistens, actuari potest per esse; quod esse non est essentia, nec res proprie loquendo, sed actus essentiae.

Ad quintum dico quod licet nihil simul et semel sit perfectum et imperfectum, tamen nihil prohibet rem imperfectam prius, esse perfectam posterius, nulla realitate sibi addita, sed solum per exitum de potentia in actum.

Ad sextum dico quod idem eodem modo se habens et secundum idem esse, non potest esse terminus a quo et terminus ad quem in eadem transmutatione; sed eadem forma, sub esse imperfecto et ut est in potentia, potest esse terminus a quo, et ipsa eadem, secundum essentiam, erit terminus ad quem, prout habet esse perfectum et est in actu completo. Vel forte negatur quod forma remissa, sit terminus a quo precise; sed ipsa cum privatione alicujus actus est terminus a quo, et ipsa prout est sub illo actu est terminus ad quem; ita quod secundum diversa esse est terminus a quo et terminus ad quem.

Ad septimum, dico, ad minorem, quod non omne quod est in potentia ad aliquam perfectionem caret illa totaliter; sed est possibile quod habeat illam perfectionem sub esse imperfecto, et sit in potentia ad eam sub esse actualiori et perfecto. Sic in proposito. Subjectum formae quae intenditur habet illam sub quodam esse, et est in potentia ad illam sub alio esse; nec oportet quod novam totaliter realitatem acquirat, sed quod procedat de potentia in actum modo praedicto.

Ad octavum dico quod non oportet formam secundum quam est motus habere partes in essentia, sed sufficit quod possit haberi a subjecto sub esse perfecto et sub esse imperfecto. Sed ad Commentatorem, dico quod ipse loquitur de forma substantiali; et intendit quod omnis forma substantialis, vel acquiritur successive secundum se, modo quo dictum est, vel saltem dispositiones ejus illo modo acquiruntur. Ipse enim vocat formam habentem partes, omnem formam quae potest acquiri successive, ita quod forma sub tali esse dicitur una pars, et eadem sub alio esse est alia pars.

Ad nonum, concedo quod terminus ad quem est intensio, realiter acquiritur, quia sub alio esse reali habetur quam prius haberetur; non autem acquiritur totaliter noviter. — Et quod istic solutiones sint secundum mentem sancti Doctoris, patet. Nam, 1^a 2^a, q. 52. art. 2, ad 2^{am}, dicit: « Causa, inquit, augens habitum facit quidem semper aliquid in subjecto; non autem formam novam; sed facit quod subjectum perfectius formam praeexistentem participet, aut quod amplius se extendat. » — Hæc ille. — Et ibi-

dem, ad 3^{am}, dicit: « Illud quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum jam actu formam habeat, sed in potentia ad perfectum participationis modum; et hoc consequitur perfectionem agentis. » — Item, 2^a 2^a, q. 24, art. 5, ad 3^{am}: « augmentatio charitatis importat mutationem secundum magis aut minus; et ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non fuerit, sed quod magis insit quod prius inerat. Et hoc est quod facit Deus charitatem augmentando, scilicet quod magis insit et quod perfectius participetur similitudo Spiritus Sancti in anima, » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. ult., ari. 2, ad 2^{am}: « Deus, inquit, eadem operatione agit in omnia quae sunt, quamvis forte illa operatio differat solum secundum rationem, secundum quod exit a ratione diversorum attributorum, vel diversarum idearum. Unde dico quod una et eadem operatione infunditur gratia, et augetur; nec est diversitas nisi ex parte recipientis, secundum quod ex illa operatione plus minusve recipit secundum quod ad eadem diversimode praeparatur, sicut eadem irradiatione solis efficitur aer clarus, et magis clarus, depulsis nebulis et vaporibus, quae receptionem luminis impediabant. Unde non oportet quod sit ibi alia et alia charitas. Et praeterea, si essent duae operationes, non deberet quod terminarentur ad duo diversa (a) secundum substantiam, sed prima terminaretur ad esse charitatis imperfectae, secunda vero ad eandem charitatem secundum esse perfectum, secundum quod aliquid educitur de imperfecto ad perfectum. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod solutio argumentorum praedicta, est de mente sua.

§ 3. — Ad ARGUMENTA CONTRA QUINTAM ET SEPTIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Gregorii. — Ad argumenta Gregorii contra quintam et septimam conclusionem dicitur.

Ad primum quidem dicitur quod forma causat esse distinctum a seipsa, non per modum efficientis, sed per modum quo subjectum proprium est causa proprii actus, ut alias dictum est (dist. 3, q. 3, ad 6^{am}, in resp. ad arg. Adæ contra concilium).

Et ad improbationem primam *hujus*, dico quod posito subjecto et forma, et quod forma sibi insit, jam ponitur illa tertia entitas, vel res, si tamen debet dici ens, vel res, et non potius actus entis. Nec sequitur processus in infinitum. Nam illud esse non inest per modum quo accidens vel forma inest subjecto, sed est in essentia ut actus in propria potentia. Similiter non oportet, si forma dat tale esse subjecto, quod ulterius illud esse det aliud esse; quia constitutum ex forma et subjecto est potentiale

(a) diversa. — Om. Pr.

ad ulteriorem actum non sic constitutum ex forma et esse, vel aggregatum. Illud quod additur ibi de impressione realitatis vel modalitatis, nihil valet; sed ex falsa imaginatione procedit, ac si osse inesset per modum formæ. Nec hoc est verbalis fuga; sed argumentum est verbum sine fructu; procedens ex inadvertentia distinctionis actus et potentiæ.

Secunda similiter improbatio hujus partis non valet. Dicitur enim quod illud esse non est ejusdem rationis cum forma, sicut nec actus cum potentia, licet reducatur ad illam rationem sicut principium existendi. Unde non est proprie ejusdem rationis specificæ; nec alterius; quia non habet rationem quidditalis. Sed, concesso quod sit alterius rationis, licet non specificæ; dicitur ad objectiones ibi factas per modum conclusionum. — Ad primam quidem, dico quod illud esse non habet gradus resultantes ex additione esse ad esse, plus quam forma; licet unum esse sit perfectius quam aliud. Unde, adveniente uno esse, desinit aliud. — Et ideo solvitur secunda objectio. — Item, tertia, per idem; quia non pono quod esse perfectius constituatur ex multis, plus quam forma; ac per hoc non (a) oportet dare per quid illa multa sunt unum. — Item, quarte solvitur; quia non dico quod fesse perfectius, sit compositius, plus quam esse imperfectius. — Item, quinta solvitur; quia, licet unum esse sit dissimile alteri, tamen forma quæ successive habet talia dissimilia esse, augetur et fit major quam prius; quia, licet sint dissimilia, non tamen specificæ, cum non sint sub aliqua specie, sed sunt modi specificæ rationis, quorum unus est alio perfectior, et perfectior eminenter continet imperfectiorem et ultra. Et si dicas quod ita poterit dici de forma, non est verum; quia tunc nulla forma esset major quam prius, sed post imperfectam veniret perfectior.

Cum etiam impugnatur *alia para* divisionis factæ, sustinendo eam in quantum ponit formam intendi propter majorem dispositionem subjecti nulla additione facta forma» ad formam; dicitur

Ad primam rationem, negando consequentiam primam. Ut enim dictum fuit prius, licet dispositio subjecti quandoque sit causa intensionis formæ, non tamen est formaliter intensio. Nam intensio consistit formaliter in majori et perfectiori actualitate subjecti per formam, et odutione formæ de imperfecto ad perfectum; et ad hoc requiritur agens educens subjectum de potentia in actum formæ; requiritur etiam quod forma det perfectius esse quam prius. Et quandoque requiritur major dispositio subjecti quam prius; unde dico quod, sicut argumentum probat, aliquando unum subjectum erit dispositius ad participandum formam quam aliud, et tamen erit minus tale per eam, sicut exemplificatur de aere illuminato a candela, et de aqua illuminata a sole; unde

aliquando ad hoc quod forma perficiens subjectum intendatur, requiritur major dispositio ex parte subjecti, tanquam necessaria ad intensionem in genere causæ materialis. Aliquando requiritur major appropinquatio, vel vigoratio ex parte agentis, vel quod plus influat, quam prius. Et ideo argumentum solum concludit quod formam intendi non est subjectum amplius disponi, nec est agens esse vigorosius, vel propinquius, vel plus influere, sed formaliter est formam perfectius esse dare subjecto, ad quod sequitur subjectum magis participare formam.

Ad secundum principale, responsum est in objectionibus Aureoli; quia subjectum forma? quæ intenditur, transmutatur secundum formam, in quantum eam novo modo habet et amplius perficitur per eam. Et ideo responsio quam arguens impugnat bona est. Nec sua impugnatio valet, propter insufficientiam divisionis. Nec enim subjectum magis dicitur perfici per formam, eo quod plures partes subjecti informet quam prius; nec quia plures partes forma? sunt in subjecto quam prius; nec ideo quod forma firmiter inhæret subjecto, hoc est, quia diutius remaneret, vel quia difficilius tolleretur. Sed ideo dicitur firmiter inhære, vel magis radicari, quia perfectius esso dat subjecto quam prius, et potentia ad oppositam formam ligatur et elongatur ab actualitate opposita. — Secunda impugnatio similiter non valet. Quia minor est falsa. Nam forma quæ intenditur, aliud esse dat subjecto quam prius, et subjectum aliter participat actum ejus, quam prius, dum ex confusione quadam potentialitatis ad opposita colligitur, et terminatur per actum ejus, et elongatur ab opposito; licet nec pars forma? addatur, nec subtrahatur.

Ad tertium principale, dicitur quod responsio prima, ibidem data, quoad aliquid bona est. Sicut enim dicit sanctus Thomas, t. *Sentent.* (dist. 17, q. 2, art. 2), ut recitet quarte conclusio, dissimiliter intenduntur qualitates primæ et secundæ?, simplices et composite!. Nam, licet generaliter quælibet intendatur ex hoc quod perfectius actual suum susceptible, tamen aliqua non possunt hoc facere nisi prius subjectum disponatur per raritatem et densitatem; sicut contingit in qualitatibus simplicibus activis et passivis, nam summus gradus caloris non posset recipi nisi in subjecto raro, nec summa siccitas nisi in subjecto denso. Aliqua autem requirunt subjectum disponi secundum diversam mixtionem qualitatum activarum et passivarum, sicut sapor, color, odor. Quæcumque tamen qualitas, ad hoc quod intendatur, requirit agens educens eam de actu imperfecto ad perfectum, sive requirat cum hoc subjectum magis disponi, sive non. Et ideo responsionem illam non teneo ex toto. Concedo enim quod subjectum aliquando est dispositum, nec indiget rarefactione, nec condensatione, aut alia prævia

(a) non. — Om. Pr.

disparitions; et lamon forma non est intensissima, immo potest intendi.

Ad quartum, dico quod responsio ibidem data, tona est. Nec impugnatio valet. Licet enim forma accidentalis det ose specificum accidentale, tamen illud esse non est quo res formatter existit aut simpliciter est in rerum natura, sicut est esse quod dat forma substantialis. Et ideo, si esse quod dat forma substantialis variaretur, non maneret idem ens quod prius; non autem oportet rem substantialiter variari, propter hoc quod haliat aliud esse accidentale quam prius. Similiter, esse quod dat forma accidentalia, advenit enti subsistenti. Ideo variari |x)test, cum hiibat subjectum fixum et stans. Esae autem quod dat forma substantialis, non advenit alicui subsistenti in ose completo; ideo, quanlumcumque materia disponatur, forma non dabit aliud esso; qgia variatio talium essedi verorum non haberet aliquod deferens m actu; ideo non jxjssel fieri sine corruptione substantiali, plus quam transitus do substantiali forma in substantialem formam. Concedo tamen quod in eadem specio, una forma substantialis dat perfo-ditis esse suæ materiæ, vel composito, quam alia, propter maiorem dispositionem susceptivi. Et similiter, ex hoc contingit quod una anima est nobilior alia; quia perfectius esse suscipit in materia magis disposita. Tamen non ex hoc una forma substantiale est intensa, et alia remissa; quia, licet una sit perfectior alia, tamen nulla earum procedere potest de esse imperfecto ad cese jicrfectum per motum, nec augeri, licet procedere possit de potentia in actum.

A<i quintum, negatur minor. Dico enim quod prima similitudo quam ponit Philosophus, est pro nobis. Sicut enim numerus habet partem alterius rationis a loto numero, nam binarius habet partes alterius rationis a binario; ita diffinitio seu forma habet (a) partes essentielles⁹ vel aliquid loco earum, scilicet genus et differentiam, vel materiam el formam, el hujusmodi; nulla tamen forma est parlibilis in JMrtes unius rationis cum ea, nisi jier accidens, ratione quantitatis. Et ita nulla quiddilas diffinibilis potest constitui ex multis similibus ei, sicut una humanitas ex multis humanitatibus, vel (\$) una albedo ex multis albedinibus. Et per consequens forma intensa non includit multas sibi consimiles secundum spociom. Secunda similiter similitudo est pro nobis. Nam Philosophus loquitur universaliter de forma totius, qunj est quidditas diffinibilis et per diffinitionem importata. Et licet nulla quidditas accidentalis definiatur propriissima diffinitione, tamen proportionali ler diffiniuntur forms et quidditatio aliorum praedicamentorum n<i quidditatessubstanludcs, nim eadem sint principia omnium pne-

dicamentonim secundum proportionem, ut dicitur in 12. *Afetaphysicæ* (t. c. 22). Intendit ergo quod omnis additio differentia* ad quidditalem, mutat speciem. Omnis autem additio forma* ad formam est differentiatas; praesertim «i sil additio ad constituendum aliquid per se unum, secundum mentem Philosophi el Commentatoris; quia semper forma quæ additur, erit alterius rationis a praecedente. Nam, si sil additio in esse quidditativo, constat quod forma unius rationis non est nisi ima. Si liat additio in esse reali, constat etiam quod forma unius rationis in eodem susceptive non est nisi una. Et sic constat quod nec in esse reali, nec in esse quidditativo et se-enmlum rationem, forma âddilu r formæ ad constitnendum aliquid unum, nisi sint diversarum rationum, illo modo quo forma generis et forma differentia* sunt forma? alterius el alterius rationis. Ad aliam auctoritatem quam ille glossal; dico quod non intendit solummodo Aristoteles quod forma substantialis propter subjectum est major vel minor extensive, immo quod secundum diversam materiæ vel subjecti potestatem, diversimode participatur actus forma*, vel in ipsa introductione solum, sicut in formis substantialibus, vel introductione et intensione, sicut in accidentibus; non quod dispositio materiæ sil tota causa.

Ad en qutu RpecUilller tinjiiil de charitate, dicitur ad primum, quod anima est uno lernpon* magis disposita ad choritatam, quam alio, propter maiorem conatum, secundum quod ponit sanctus Thomas, 2^o 2^o, q. 24, art. 3, ad 1^om, ubi exponens illam auctoritatem Mallh. 25 (v. 15); *Dedit unicuique «ecundum propriam virtutem*, sic dicit: «Illa virtus, secundum quam Deus sua dona dat unicuique, est dispositio vel praeparatio pnedecens, vel conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem, vel conatum, praecedit Spiritus Sanctus, movens mentem hominis plus vel minus secundum suam voluntatem.» — Hæc ille. — Et 1M2.> q. 112, art. 2, dicit quod bonus motus lilæri arbitrii moli a Deo, est pnepanitio ad donum gratiæ suscipiendum, et est quandoque simul cum infusione gratiæ?, el est operatio meritoria; quandoque autem praecedit donum gratiæ gratum facientis. — Similiter, I. *^enteut.*, dist. 17, q. 1, art. I, dicit quod «operationes animæ se halænt ad perfectiones acquisite, non solum per modum dispositionis, sed sicut principia activa; sed ad perfectiones infusas se hal»enl sblymmodo sicut dispositiones. Mensura igitur secundum quam datur charitas, esi capacitas ipsius animæ, quæ est ex natura ipsius simul et dispositione, quæ est per conatum operum. El quin secundum eumdem conatum magis disponitur natura melior, ideo qui liabet meliora naturalia, dummodo sil par conatus, magis recipiet de perfectionibus infusis; et qui pejora naturalia, quunndoque magis recipiet, si adsit major conatus». — Hæc ille. —

(a) *parle· altrnui rntionu a διηαηο*; ita *diffinitio* fru *forma habtt.* — Om Pr.

(4) *Aumanii<ifi6uj*, vel. — icilictft Pr.

Vorumtamen, sicut prius dixi, talis major dispositio non est forma intensiois, sed causa materialia. Unde, dist. producta, q. 2, art. 2, ad 4.^o, dicit sic : « Eodem modo sumus causa augmenti gratiæ, sicut et causa ipsius gratiæ; scilicet jnt modum dis|>ositionis tantum : sed utrobique efficientia est ex parte ipsius Dei. » — Ex quibus patet quod anima dicitur esso magis disposita ad charitatem nunc quam prius, propter majorem conatum vel motum liberi arbitrii a Spiritu Sancto movente mentem hominis. — Tunc ad argumentum contra hoc, quo infertur quod tunc, quandocumquo augetur charitas, acquiritur nova forma in anima; dicitur quod ai actus ille vocetur forma, conceditur consequentia et consequens. Quandocumquo enim Dotis vult gratinm in anima vel charitatem intendere, disponit eam ad hoc, secundum quod |w>nit sanctus Thomas, Is 2., q. 112, art. 2, ad 3.^om, ubi sic dicit « Agens infinita? virtutis non exigit materiam, vel dispositionem materiæ, quasi presuppoitam ex alterius causal actione; sed oportet tamen quod secundum conditionem rei causandæ in ipsa re caueet et materiam et debitam dispositionem ad formam. Et similiter, ad hoc quod Deus gratiam infundat animæ, nulla preparatio requiritur, quam ipse non faciat. » — Hæc illo. — Et sicut dicit de dispositione ad infusionem, ita de dis|>ositione ad augmentum pariter est dicendum. Veruntameiw, nd illam properationem non necessario sequitur intensio, vel infusio gratiæ, secundum quod est a libero arbitrio; sed secundum quod illa dispositio est n Deo movente, habet necessitatem, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quin intentio Dei deficere non potest, ut dicit in sequenti articulo. Et cum dicit arguens, quod hoc est inconueniens, si charitas, etc.; dicitur quod motus augmenti charitatis non est continuus.

Cum autem quærit modum quo illa dispositio est major quam prius, etc.; dicitur quod dispositio illa, quandoque est major intensive, quandoque est major extensive, sicut jxinil sanctus Thomas, 1. SsnlcnL, ubi supra (dist. 17), q. 2, art. 3, ad 1.^o, ubi sic ait : « Non eodem modo se habet quilibet actus charitatis, eo quod unus potest esse magis intensus, et etiam unus potest esse disponens in virtute plurium procedentium. » — Hæc illo. — Sicut enim ipse ponit, ibidem : < Quia (a) homo est dominus sui actus, potest agere secundum totam (6) virtutem sine natural, vel (γ) secundum partem; quod non contingit in illis, quæ agunt ex necessitate natum; semper enim agunt lota virtute sua. Quando igitur ita est quod homo non halæns charitatem, ex tota virtute naturalia bonitatis sibi indita? movetur nd charitatem, unus actus disponit eum, ultima dispo-

« itione, ut sibi detur. Quando vero non secundum totam virtutem, sed secundum («) aliquid ejus, pniqiaratur ad charitatem, tunc ille actus non est sicut ultima dispositio, sed remota, el per pluito; netus poterit pervenire ad ultimam dispositionem. Similiter dico, ex alia parte, quod quando actus charitatis procedit ex tota virtute habentis (C), el quantum ad virtutem naturo (γ), el quantum ad virtutem (o) habitus infusi, tunc imus actus disponit el meretur charitatis augmentum ut statim fiat. Quando autem non secundum tatam virtutem procedit actus ille, tunc est ut dispositio remota, el poterit tunc per pluies actus pervenire ad charitatis augmentum; non tamen de necessitate, quii homo quanluncumque sil dispositus, potest agere secundum non rectam dispositionem illius, quod non contingit in dispositionibus non voluntariis. — Hæc ille.

Ex quo patet quod dispositio animæ ad charitatem, quandoque dicitur major extensive, quia plums artus elicuit, quam prius, quorum tamen ultimus agit in virtute procedentium. Et dat ibi « anctus Thomas exemplum de guttis cavantibus lapidem, quod non quælibet aufert aliquid de lapido, mm! omnes procedentes disponunt, et una ultima, agens in virtute omnium procedentium, in quantum scilicet invenit materiam dispositam per procedentes, complet cavationem. — El si quæralur : quomodo unus actus est intensior quam aliud; dicitur quod actus illo Cbt formaliter intensior, non per additionem partis ad partem in eodem subjecta primo, sed per hoc quod subjectum suum perfectius actual et perfectius esse dat ei. — Et si ultra quæritur : quomodo illud esse esi perfectius procedenti; dicitur quod ideo quin magis accedit ad similitudinem primæ actualitnlis subsistentis, el primæ charitatis, quæ est actus punis. — Si autem quæralur : quomodo illa multiplicatio actuum reddit hominem magis dispositum quam prius, cum illi actus non maneant insimul, nec aliquid relinquunt in homine; dicitur quod hoc ideo est, quin, licet aclus charitatis non sit activus charitatis, nec ejus causa efficiens, sed dis)M*itivus, vel meritorius, ut ponit « anctus Thomas, ubi supra (dist. 17), q. 2, ari. 3; tamen aclus charitatis relinquit in viribus sensitivis aliquam impremonem, secundum quod ipse ponit, eadem diei., q. 2, art. 1, ubi sic nil : < Cum vires inférieurs sequantur motum superiorum ei sil intensior (<), sicut videmus quod ad apprehensionem rei dilecta), lotum corpus exardescit el movetur; iln etiam, quando affectus superior movetur in Deum, consequitur quædam impressio in viribus sensitivis (ζ),

(a) quia. — quod Pr.

(β) totam. — communem Pr.

(γ) vel. — quandoque Pr.

(a) fecundum. — tolum Pr.

(ε) habenti*. — habitu* Pr.

(γ) et quantum ad virtutem naturae. — Om. Pr.

(I) virtutem. — virtute* Pr.

(t) ti fif mteruor. — »ic [it intentio Pr.

(ζ) lerwt/ivb. — Om. Pr.

secundum quam incilantur ad obediendum divino amor. » — Hæc ille. — Non solum autem potest imprimi aliquid per modum actus in viribus sensitivis, immo per modum habitus, ex multitudine aduum. Quanto autem rires sensitivæ magis habent de illa impressione, homo dicitur magis dispositus ad elidendum actum intensiorem, qui est ultima dispositio ad augmentum charitatis. Et hoc videtur dicere sanctus Thomas, 2^a 2^a, q. 24, art. 6 : < Quilibet, inquit, actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum secundum charitatem; et habilitate crescente, homo prorumpit ad actum charitatis ferventiorum, quo conetur ad profectum (a) charitatis, et tunc charitas augetur in actu. > — Hæc ille.

Cum similiter dicit arguens, de capacitate, quid est; dico quod capacitas dicit habilitatem ad recipiendum. Quia quidem habilitas est quid respectivum, fundatum in potentia passiva, puta intellectu, vel voluntate, in ordine ad actum primum vel secundum. Tales autem relationes, sicut habent suam enlitem in fundamento et termino, ita et suam quantitatem. Et ideo, aucto fundamento, puta potentia, vel dispositione potentiæ, augetur habilitas, non per additionem, sed modo superius dicto. — Ad aliud quod arguit de vitio primo genito, etc.; dicitur quod anima vitiosa, per actus vitiosos habilitat vires inferiores ad obediendum ei. Quo facto, quia motus affectus sensitivi quodcumque intendit motum voluntatis, ex tali habilitatione homo est promptus ad eliciendum actum intensum, qui est necessaria dispositio ad augmentum vitii, ut prius dictum est in consimili; licet actus vitii aliter se habeat et in alio genere causæ ad augmentum vitii, quam actus charitatis ad augmentum ejus.

II. Ad argumenta Godofridi. — Ad primum argumentum Godofridi, dicitur quod solutio ibidem data bona est. — Nec valet prima replica. Quia, cum alteratio et motus recipiat solum speciem a termino ad quem, et non a termino a quo, non oportet, ad hoc quod alteratio sit alterius rationis quam terminus a quo, quod terminus a quo et ad quem sint positivi, vel unius rationis; sed solum terminus ad quem. — Non valet insuper secunda. Quia, licet mutatio de non subjecto simpliciter in subjectum simpliciter, sit generatio, tamen mutatio de non subjecto secundum quid in subjectum secundum quid, non est generatio proprie, sed alteratio, vel alius motus. Vel dicendum quod si intensio accipitur vel quidam motus, tunc est a subjecto in subjectum; sed vel est mutatio, sic est a non subjecto in subjectum. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 28, art. 1, sic ait : < Differentia est inter motum et

mutationem. Nam motus unus est quo aliquid affirmative significatum abjicitur, et aliud affirmative significatum acquiritur. Est enim motus de (a) subjecto in subjectum, ut dicitur, 5. *Physicorum* (t. c.7); per subjectum autem intelligitur hoc aliquid monstratum (C) affirmative, vel album et (γ) nigrum; unde unus motus alterationis est quo album abjicitur, et nigrum acquiritur. Sed in mutationibus, quæ sunt generatio et corruptio, aliter est. Nam generatio est mutatio <le non subjecto in subjectum, vel de non albo in album. Corruptio vero est mutatio de ali> in non album, scilicet de subjecto in non subjectum. Et ideo, in abiectione unius affirmativi et adiectione alterius, oportet duas mutationes intelligi, quarum una sit generatio, alia sit corruptio (o), vel simpliciter, vel secundum quid. Sic ergo, de transitu qui est de albedine in nigredinem, si consideretur ipse motus, idem motus significatur per abiectionem unius et inductionem alterius; non autem significatur eadem mutatio, sed diversæ, tamen se invicem concomitantes, quia generatio unius non est sine corruptione alterius. > — Hæc ille. — Sic in proposito. Dicitur quod intensio, ut est mutatio, est alicujus formæ imperfectioris ad formam perfectiorem. Sed ut est motus, sic est a forma imperfecta ad formam perfectam; illa quod forma imperfecta, non vel forma simpliciter, sed vel forma habens esse imperfectum, sit terminus a quo; nec ipsa illo modo se habet per modum non subjecti, immo per modum subjecti imperfecti; nec illo modo ipsa est Compossibilis termino ad quem. — Non valet denique tertia. Nam charitas præcedens non est de ratione motus ibitis, ut absolute consideratur, sed vel imperfecta, et sub carentia actualitatis sequentis.

Ad secundum dicitur quod non Oportet similitudinem per omnia currere. Sufficit enim quod sicut in motu locali est continue aliud ubi et aliud; ita in motu intensionis et remissionis sit aliud formæ quæ intenditur vel remittitur; nam, nec in motu locali est semper aliud et aliud locus totaliter, sed aliud ubi in loco.

Ad tertium dicitur quod idem potest comparari ad seipsum, secundum dispositiones quas habet successive; sicut aliquis est hodie major quam fuit anno elapso. Sic in proposito. Eadem forma, secundum esse quod nunc habet, comparari potest ad seipsam, secundum esse quod prius habuit.

Ad quartum dicitur quod forma remissa non contrariatur formæ intense, sed est conjuncta majori latitudini formæ contrariæ. Et ad hunc sensum, minus album dicitur contrarium magis albo; non quod forma minor contrarietur majori, sed quia sub-

(α) nnn. — Ad Pr.

(β) hoc aliquid monstratum. — hoc aliquid materialium Pr.

(γ) et. — erit Pr.

(δ) corruptio. — mutatio Pr.

(a) profectum, — perfectum Pr

jectum sub ea contrahatur sibi ipsi sub forma intensa, in quantum plus habet de forma opposita cum est album remisse, quam dum est intenso album.

Ad quintum negatur major. Quia differentia in formis substantialibus provenit ex jKarte formarum secundum se, vel ex principiis quidditalis; sicut differentia inter humanitatem et lapideitalem, est excessus earum ad invicem in perfectione. Sed excessus formæ intende super remissionem, provenit ex diversa participatione subjecti.

Ad sextum dicitur quod aliter continet forma intensa formam prius remissam, quam sensitivum contineat vegetativum. Continentia enim qua vegetativum continetur a sensitivo, consurgit ex propria ratione hujus et illius formæ, quia scilicet ista dat, secundum suam rationem, omnem perfectionem quam dat alia, et ulterius. Sed alia continentia non consurgit ex propria ratione formæ intensa vel remissæ, cum sint unius rationis; sed potius ex esse quod habet in subjecto. Unde non oportet, quia vegetativum non potest fieri sensitivum, quod similiter forma remissa non possit fieri intensa; quia impossibile est transire de specie in speciem, licet transitus de imperfecto ad perfectum requiritur ejusdem sibi possibilis. Ideo forma intensa continet j»er identitatem formam prius remissam, licet sensitivum solum virtualiter contineat vegetativum.

III. Ad argumenta Adæ. — Ad primum argumentum Adæ, negatur minor. Unde solutio ibi data bona est. Nec improbatio ibi facta in secundum rationem valet. Et ad maximam quæ assumitur, dictum est respondendo Aureolo; sufficit enim transitus de potentia in actum, vel de actu imperfecto ad actum perfectum.

Ad tertium dico quod responsio ibidem facta, est bona. Nec improbatio valet. Quia supponit quod forma producat; quod non est verum. Similiter, supponit quod in omni alteratione aliquid producat; quod non est verum, nisi in generatione simpliciter. Sed, concesso suo modo loquendi, dico quod in augmento formæ non producat forma, nec subjectum, nec compositum; sed illud quod prius erat minus tale, postea fit magis tale. Dico **diam** quod terminus augmenti est forma sub esse completo, sub quo non præfuit. Et ideo concedo quod eadem forma sub eodem modo essentia, vel actuali, non potest bis acquiri; sed sub alio et alio modo, non est inconveniens quod sit terminus duarum mutationum. — Similiter, nec secunda improbatio valet. Quia non oportet, si forma est indivisibilis in essentia, nullam habens latitudinem, quod similiter det indivisibiliter esse; eadem enim forma multipliciter potest actuare idem susceptibile, quando non dat illi Speciem essentialem. Concedo tamen quod nunquam subjectum esset magis tale per formam illam, nisi forma esset perfectior, non quidem per additionem, sed per

suum esse, quod est inesse. — Similiter, improbatio illa quæ procedit ex dispositione, soluta est respondendo Gregorio et Aureolo. Illa enim dispositio quæ requiritur ad augmentum, quandoque est rarefactio, quandoque remotio contrarii, quandoque alteratio secundum qualitates activas et passivas, vel commixtio earum alia quam prius, quandoque aliqua operatio immanens, ut fuit dictum de charitate. Non oportet quod quodlibet dispositio requirat aliam præcedentem dispositionem; præsertim non oportet quod si habitus, qui est forma manens in subjecto, requirit dispositiones prævias, puta actus voluntatis, quod iterum actus voluntatis requirat alias dispositiones; quia non est in subjecto per modum actus primi et formæ quæ quæritur, sicut habitus. Quomodo autem actus intendatur, dictum fuit. — Similiter, nec valet alia improbatio, quæ quæritur quomodo forma magis inhaeret. Dico enim quod quia dat perfectius esse subjecto quam prius, et colligit ipsum a potentialitatis confusione ad unitatem sui actus; quod fit effective ab agente assimilante sibi passum. Et ideo argumentum illud de transitu, non habet hic locum; quia sufficiens causa datur pro illo transitu. Similiter, falsum est quod albedo, quandocumque est in subjecto, inhaereat sibi tantum quantum unquam postea poterit. Nec etiam diuturnitas est in causa hujus; sed illud quod prius dictum est.

IV. Ad argumenta Scoti. — Ad primum Scoti, dicitur quod gratia Christi, ut præcedit a suo esse et actuali existentia, vel inexistencia, non habet aliquam bonitatem, cum bonitas rei sit esse ejus, ut sæpe dicit sanctus Thomas. Similiter, nec magnitudinem aliquam essentialem; quia, ut dictum est in conclusionibus, magnitudo formæ sequitur esse illius. Et ideo gratia illa sic sumpta, non est melior gratia Petri. Sed bonitas ejus essentialis consistit in suo esse, quod est inesse subjecto. Quia ergo ipsa perfectius inest suo susceptibili, et magis actuali quam aliqua alia gratia actuali essentiam creatam, ideo ipsa est perfectior omni alia gratia creata. Verumtamen, illa gratia, præter bonitatem quam habet, et quantitatem, ex inhaerentia ad subjectum, habet aliam bonitatem et qualitatem accidentalem sibi, scilicet ex conjunctione ejus ad divinitatem, in quantum concurret ad eundem actum cum illa, ut actus, illa gratia informatus, non tantum sit actus hominis, sed Dei. Similiter, quantum ad effectum in quos potest gratia; et quoad multa alia, quæ ponit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 13. Dico tamen quod Christi gratia creata, si esset subsistens et in nullo recepta, et similiter gratia Petri, nulla earum esset major alia, supposito quod sint unius speciei; si tamen esset possibile esse duas formas separatas.

Ad secundum dicitur quod agens intendens formam, aliquid agit, in quantum reducit subjectum

de actu imperfecto in actum perfectum. Undo sanctus Thomas, 1^a 2^a, q. 52, ari. 2, ad 2^{um}, dicit : < Causa, inquit, augens habitum, facit quidem semper aliquid in subjecto; non autem formam novam; sed facit quod subjectum perfectius formam praeexistentem participet. > — Hæc ille.

Ad tertium negatur consequentia. Nec valet probatio. Licet enim charitas sine quacumque additione posset intendi sine statu, et posset pervenire ad duplum, el triplum, etc.; tamen nunquam per tale augmentum posset perducere ad perfectionem visionis beatificae, vel forte sui actus; aut certe ad perfectionem unius animae rationalis, licet quaelibet anima rationalis, el actus visionis create sit finitus. Et causa est, quia, per illam intensionem, nunquam acquirere perfectionem alterius rationis quam prius, Hæc remaneret in eadem specie, distincta ab aliis. Ideo, sicut dicit sanctus Thomas, de *Veritate*, q. 29, art. 3, ad 5^{um} : < Quamvis charitas vel gratia viatoris in infinitum augeri possit, nunquam tamen potest pervenire ad squalitatem gratiae. Cbnsti. Quod enim finitum aliquod, per continuum augmentum possit pertingere ad quodlibet finitum, veritatem habet, si accipiatur eadem ratio quantitatis in utroque finito; sicut si comparemus lineam ad lineam, vel albedinem ad albedinem. Non autem si accipiatur alia el alia ratio quantitatis. Et hoc patet in quantitate dimensiva. Quancumque enim linea augeatur in longum, nunquam perveniet ad latitudinem superficiei. Et similiter, patet in quantitate virtuali, vel intensiva. Quancumque enim cognitio cognoscens Deum per similitudinem proficiat (a), nunquam potest æquari cognitioni comprehensuris, qui videt Deum per essentiam. Et similiter, charitas viatoris nunquam potest æquari charitati comprehensuris; aliter enim afficitur aliquis ad praesentiam, et ad absentiam rei. Similiter etiam quancumque crescat gratia alicujus hominis, qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, nunquam potest adæquare gratiam Christi, quae universaliter plena existit. » — Hæc ille. — Patet igitur quod non omne finitum augmentabile sine termino, potest pervenire ad «qualitatem cujuslibet alterius finiti, praesertim alterius rationis. Et ideo argumentum non valet. Et si valeret, utique, cum arguens ponat charitatem in infinitum augmentabilem, bene per additionem, el ita de qualibet qualitate, ipse habet concedere, quod el facit saepe et minus bene, quod albedo juxta tantum intendi quod esset perfectior angelo.

Ad quartum dicitur sicut ad procédons.

Ad quintum dicitur quod subjectum formae quae intenditur, non movetur otiose; quia non movetur < ad habendum formam simpliciter, sed ad [M]agis habendum quam prius.

(a) *proficiat*. — *praefficiat* Pr.

Ad sextum dicitur quod Commentator vocat partes forma», vel perfectionis, ad quam vadit mobile, formam sub alio esse; ut non aliqua quae formam constituent, sicut partus integrales, vel essentialia.

Ad septimum dicitur sicut ad quintum.

Ad octavum dicitur quod omne agens agit secundum quod est actu. Unde, quod agens possit in aliquam operationem, in quam prius non poterat, potest contingere, quia reductum est noviter do potentia pura ad actum forma? per quam agit, vel quia deductum de actu imperfecto in actum perfectiorem illius formae; nec oportet quod aliquam formam vel partem formae acquisierit de novo.

Et sic terminatur primus articulus.

ARTICULUS II.

AN CHARITAS POSSIT AUGERI IN INFINITUM

A. — CONCLUSIO

Quantum ad secundum articulum, sit hæc

Conclusio : Charitas vite, quantumcunque intendatur, nunquam potest devenire ad aliquem terminum ultra quem non possit augeri.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, ubi supra, scilicet 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 2, art. 4, ubi sic ait : « Augmentum charitatis non pervenit ad aliquem terminum ultra quem non possit augeri. Cujus ratio est, ex parte ejus quod movetur secundum hoc augmentum, et ex parte ejus ad quod movetur. Illud autem ad quod movetur anima in augmento charitatis, est similitudo charitatis divinae, cui assimilatur, ad quam, cum infinita sit, in infinitum potest accedi plus el plus, et nunquam adæquabitur perfecte. Ex parte autem ejus quod movetur, est quod ipsa anima, quantum plus recipit de ipsa boni tale divina el lumine gratiae ipsius, tanto capacior efficitur ad recipiendum; el ideo, quanto plus recipit, tanto plus potest recipere. Cujus ratio est : quia potentiae materiales sunt determinatae el finita? secundum exigentiam materiae, et ideo non possunt recipere nisi tantum vel tantum, secundum proportionem materiae; potentiae autem immateriales non limitantur ex materia, sed magis secundum quantitatem bonitatis divinae in eis perceptae; unde, quanto additur plus de bonitate, tanto magis de potentia ad capacitem additur, sicut patet in exemplo Philosophi de sensu el intellectu, 3. t^o » *Anima* (t. c. 7). Dicit enim quod sensus a fortibus sensibilibus corrumpuntur, et non augetur eorum capacitas, quia sunt potentiae materiales; sed intellectus, quanto magis intelligit difficilia, tanto etiam plus potest. Ita

etiarn quanto natura spiritali# (x) plus recipit do charitate, tanto plus potest recipere, > Hoec ille.

Idem ponit, 2* 2*, q» 24, art. 7, ubi sir ait: «Terminus in augmento alicujus formæ potest præfigi tripliciter. Uno modo, ex ratione ipsius forma», quæ habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma, sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam; sicut palet in pallore, cujus terminos per continuam allerationem aliquis transit, usque ad albedinem vel nigredinem perveniri. Alio modo, ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subjecto. Tertio modo, ex parte subjecti, quod non est capax læfectionis amplioris. Nullo autem istorum modorum iinj>onitur terminus augmento charilalis in statu viæ. Ip>a enim, secundum rationem propriæ speciei, terminum augmenti non habet; est enim participatio quædam infinite charilalis, quæ est Spiritus Sanctus. Similiter etiam causa agens «»l infinita» virtutis, scilicet Ileus. Similiter etiam ex parte subjecti terminus huic augmento præfigi non potest, quia semper, charitale excrecente, superexcrecitabilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod charilalis augmento nullus terminus præfigi |>olesl in via. » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra Mam conclusionem arguit Aureolus (dist. 17, q. 2, art. 3) multipliciter.

Primo sic. Impossibile est ut motus rectus, sil continuus in infinitum, ut probat Philosophus, 8. *Physicorum* (t. c. 64); alipquindemonstrationes Philosophi nullius sunt momenti, quibus probat quod solus motus circularis potest esse continuus in infinitum. Unde Commentator, commento 64, dicit quod Aristoteles declaravit quod impossibile est transmutationem in qualitate, aut quantitate, aut substantia esse continuam in infinitum; et commentu 73, dicit quod Aristoteles declaravit quod nullus motuum rectorum est continuus et perpetuus. Et sine testimonio eorum, patet ex terminis: quia omnis motus hnlæt terminum a quo et terminum ad quem; inter duos autem terminos impossibile est continue in infinitum moveri, nisi fiat circulatio; secundum lineam quidem circularem potest mobile redire ad punctum, el sic moveri in infinitum; secundum lineam rectam vero impossibile est; cum igitur do ratione motus sil habere terminum ad qUrm et a quo, inter autem duos istos terminos non |>ossil motus continuari in rectum in inlinitum, evidenter apparet quod esi impossibile motum rectum aliquem esse continuum

in infinitum (x), sed hoc tantum potest osse in motu circulari. Sed manifestum est quod «i charitas aut alia forma posset crescere in infinitum, motus alte* rationi», qui rectus est, posset esse continuus in infinitum. Ergo hoc omnino est impossibile.

Secundo sic. Natura non incipit moveri ad aliquid, quod attingere non potest; non enim incipit motum (C), quem non potest consummare. Cujus ratio est: quin motus cx intrinseco suo requirit terminum ad quem. Igitur illud poni non potest in aliqua forma, quo posito sequitur quod est possibilis motus qui non habebit terminum ad quem. Sed, si charitas aut alia forma posset intendi in infinitum, motos intensionis non haberet (v), quantum est ex se, essentialem terminum ad quem; nullus enim terminus ante gradum infinitum, est sibi essentialis, cum possit ultra protendi; sed nec gradus infinitus, quia talis impossibilis est. Ergo impossibile ut forma aliqua posait intendi in infinitum.

Tertio sic. Impossibile est procedere in infinitum in illis formis quarum quælibet est immediato in potentia aliqua demonstrata, ut Commentator dicit expresse, 3. *Physiconun*, commento 68. Cujus ratio est: quia qmecomque sunt immediato el absque ullo ordine, sunt possibilia secundum unicam potentiam: omne autem possibile potest exire in actum, secundum ordinem possibilitatis suæ; si igitur aliqua sunt possibilia respectu alicujus potonliæ immediate absque ordine, quodlibet immediate poterit induci; constat autem quod nullum infinitum potest poni in actu; idcirco illa in quibus est processus in infinitum. non sunt imuuMliate et sine online termini ejusdem potonliæ. sed unum prius, reliquum posterius. Et hinc est quod data linea, est in potentia ut dividatur in infinitum, quia partes secundum quos fit divisio, non immediate el secundum eundem ordinem sunt in potentia, immo ordine quodam, et secundum prius el posterius. Primo enim dividitur linea in duo media, et inde medium in alia duo media, el sic in infinitum; nec esi linea prima immediate in potentia ad secundam divisionem, sed mediante prima divisione, perquam medietas prius linea' lit in actu, quæ est subjectum secundæ divisionis. Additio vero omnium quantatum, sive bipedalium, sive centum vel mille pedum, respicit primam lineam demonstratam eodem ordine; non enim oportet quod dal.o linea» addatur primo quantitas centum pedum. Sic igitur linea data el ad oculum demonstrata, est in j>otontia ad divisionem omnem, non innmediate quidem, sed sub online quodam; ad omnem vero additionem cujuscum<|ue quantitatis, est in potentia immediate et absque ullo online, cum .eque primo possit fieri additio tripedalis quanlita-

(>) u verbo cviilentrr u*que iul *infinitum*, om. Pr.
hioiuHi. — nicho/i Pr.

(v) hal^rtt. — habet Pr.

(a) tpiritalii, — tpecialw Pr

lis sicut bipedalis (λ), el mille pedum sicut unius pedis; unde sine ordine est in potentia ad additionem, sod sub certo ordine prioris et posterioris est in potentia ad divisionem; non ergo mirum si non cessat divisio, sed non est possibile quin cesset additio. Patet igitur assumpta propositio, quod non est possibilis processus in infinitum, ubi omnia possibilia reducuntur ad eandem potentiam immediate absque ullo ordine. Sed manifestum est quod si chantas, seu alia forma, posset intendi in infinitum, data chantas in aliqua anima esset in potentia immediate et absque ullo ordine ad omnem modum additionis; æque enim immediate Deus posset infundere gradum mille perfectionum sicut gradum unius perfectionis, et centum millium sicut mille, et sic de omnibus; non enim est charitas in potentia ad secundam additionem mediante prima, nec ad millesimam mediante centesima, sed ad omnes simul est sine online. Ergo impossibile ut in gradibus charitatis, seu alterius formæ, possit fieri additio in infinitum. Unde posset ratio sic formari, per quam intendit Aristoteles probare quod impossibile est magnitudinem crescere in infinitum, nisi sit passibilis aliqua magnitudo infinita in actu; potest, inquam, sic formari clarius, ut dicatur : Omnis potentia immediata potest immediate reduci ad actum. Sed potentia quæ est ad additionem, est immediate ad omnem modum additionis; potentia vero quæ est ad divisionem, non est immediate ad omnem modum divisionis, sed ad unam prius, el ad reliquam posteriorem, et sic in infinitum, sive sit quantitas, sive sit qualitas; quia si esset immediate, posset fieri divisio infinita in actu. Unde, cum nulla forma possit omni infinita in actu, impossibile est quod intendatur in infinitum.

Quarto sic principaliter. In nulla re est possibilis processus in infinitum, quia (6) non habet actum admixtum cum potentia, ita quod ex hoc quod aliquid ejus exit in actum, per necessitatem acquiritur nova potentia ex vi illius actus. Unde, quia posito binario, statim est quaternarius in potentia, quia ex ductu binarii in se resultat quaternarius; et porito quaternario, statim sexdenarius est in potentia, quia radix ejus est quaternarius; unde oritur processus in infinitum in numeris. El similiter, quia linea divisa in duas partes statim oritur nova potentia, pro eo quod illa media pars est in potentia ut dividatur in duas alias medias, el semper dum acquiritur novus actus, generatur nova potentia, idcirco non est possibile ut cesset talis processus; in illo enim actu in quo poneretur cessare, esset generata noxa potentia ad alium actum, el jier consequens potentia ail procerum. Similiter etiam de tempore, quia e*^t passio motus circularis. Motus aulem circu-

laris est super magnitudinem circularem; in illa vero magnitudine, dum mobile actu attingit novam partem, generatur nova potentia, quin pars illa quam relinquit est in potentia de novo ut attingatur, redeundo jx»^r aliam circuli jKutionem; non est autem sic in motu recto; et hinc est quod in motu circulari, el tempore, quod esi passio ejus, est processus in infinitum possibilis; el similiter in divisione continui, et in numeris, non autem in aliquo, nisi sil talis conditionis quod cum generatur novus actus, generetur nova potentia. Et hæc est mens Philosophi, 3. *Physicorum* (t. c. 60), quod non est procemus in infinitum, nisi ubi est actus permixtus potentiæ. Sed manifeste apparet quod dum acquiritur aliquis gradus novus formæ, non ex hoc generatur nova potentia ad alium gradum; quia immediatus gradus fuit in plentia ad omnem gradum; habens enim gradum unius jierfectionis, a»que |>otest recipere gradum mille perfectionum, sicut ille qui habet gradum decem perfectionum» Ergo impossibile est quod in intensione formæ sit processus in infinitum.

Quinto sic. Processus versus finem et complementum, impossibile est quod sit infinitus et incompletus ex natura rei, alioquin non esset ad finem el complementum; motus quidem est ad finem ut finiatur, et ad complementum ut compleatur. Sed intensio formarum est processus ad finem et complementum (a). Ergo per necessitatem finitus est de sui ratione.

Sexto sic. Processus in infinitum semper est ad potentiam, nunquam ad actum, ut dicit Commentator, 3. *Physicorum* (comm. 67). Et apparet evidenter in exemplo de linea curva, cujus curvitas in infinitum dividi |X|est procellendo in minus, et tamen in majus terminum babel: si fiat curvior, statim circularitateiii subintrat, et mutat speciem. Unde in omnibus in quibus est processus ad imperfectius et potentialius, videmus processum in infinitum esse possibilem. El ideo magnitudo dividitur in infinitum, quia scilicet paries ad quas proceditur Mint potentialiores totis a quibus dividuntur; et similiter in infinitum procedit, quin multitudo includit imperfectionem; cadit enim ab actualilato quam 67) importat unitas et indivisibilitas. Et hæc est ratio quam assignat Commentator, 3. *Physicorum*, commento 67 Sed manifestum est quod intensio formarum fit secundum processum ad perfectius el actualius; processus autem ad minus, est ad potentialius et imperfectius. Ergo formæ non possunt in infinitum intendi, licet possint in infinitum diminui secundum eandem projiortionem.— Hæc ille in forma.

II. Argumenta Scoti. — Arguit etiam Scotus, 3 Sentent. (D. 13, q. 4).

la) *btptdalu*. — *p«dahi* Pr.
β) *que*. — qui Pr.

(i) i verbo icd u*qu< ad *compkmmtum*, om. Pr.
(β) *ab actualitate quam*. — *ab actu aliquo quem* Pr.

Primo. Accepta aliqua charitate finita, puta A, quæritur : utrum ascendendo sit status ad aliquam supremam possibilem ; el tunc non proceditur in infinitum in ejus augmento. Aut non est status; et tunc, cum quanto aliqua magis excedit, tanto sil perfectior, sequitur quod illa quæ in infinitum excedit, sit in infinitum perfectior, el per consequens in se infinita; el cum ipsa videatur a D^o ut unum quoddam factibile, poterit ab illo unica creatione creari; et sic posset fieri aliqua charitas infinita; quod est impossibile.

Secundo. Omnis una potentia potest reduci ad actum. Sed potentia ad augmentum formæ est una. Igitur. Minor probatur : quoniam quæcumque potentie ejusdem rei sunt ad actus partiales unum actum totalem constituentes, sunt partes unius potentie demonstrata* ; sed potentie ad augmentum sunt hujusmodi, nam omnes actus partiales constituunt unum totalem ; centesimus enim gradus cum omnibus præcedentibus, et mille gradus, unum totalem constituunt, et sic quotcumque; et per consequens unus tantum actus totalis est, ad quem res augmentabilis est in potentia. Ex quo sequitur quod ad totum, quod est possibile acquiri per augmentum, est una tantum potentia totalis. Si igitur per augmentum potest procedere in infinitum, infinita forma erit in potentia, et per consequens poterit esse in actu.

Tertio. Quantamcumque charitatem potest Deus facere, tantam potest facere. Hæc patet; quia prædicatum includitur in subjecto. Ponatur ergo in esso quod quantamcumque potest creare creaturam; ergo non poterit ulterius majorem creare; et per consequens non in infinitum facere majorem ; aut illa sic posita erit infinita.

Quarto. Quia Deus videt omnem charitatem ab eo factibilem. Aut ergo videt aliquam ab eo factibilem infinitam; et tunc posset infinitam facere; quod est falsum. Aut non videt aliquam infinitam factibilem; el tunc sequitur quod non potest in infinitum facere majorem.

Quinto. Quantamcumque forma potest fieri a Deo successive, tanta potest simul ab eo fieri. Sed nulla forma infinita potest simul fieri a Deo. Ergo nec successive. Minor probatur : quia quod non possit fieri simul, non potest provenire a parte Dei, cum totam suam potentiam simul habeat; nec ex parte perfectionis factibilis, quia ei non repugnat simul habere gradus quos impleat de natum sua.

III. Alia argumenta Aureoli. — Secundo loco specialiter arguit Aureolus de charitate.

Primo sic. Impossibile enim est ut procedat et intendatur, ut fiat terminus et inquirat processum ad esse Deum. Sed processus in dilectione Dei in infinitum, est processus ad esse Deum. Nulla enim dilectio Dei est infinita, nisi illa quæ est Deus, et si alia daretur, illa statim esset Deus. Cujus ratio est :

quia adæquaret objectum charitatis; nihil autem adæquat divinitatem nisi Deus; ergo impossibile est ut in dilectione sit processus in infinitum. — Et si dicatur quod nunquam est dare talem dilectionem infinitam, quia tunc esset Deus ; — non valet. Conaretur quidem saltem natura ad hoc «ad quod sui intentione procederet; nulla autem natura conatur ut sit Deus, sicut nec ad aliud impossibile; unde manifeste patet quod ponens formam aliquam procedere in infinitum secundum perfectionem, necessario ponit quod natura movetur et conatur ad impossibile.

Secundo sic. Nullus processus est possibilis nisi infra aliquam speciem. Sed constat quod si processus dilectionis in infinitum esset adeptus, dilectio infinita quæ pertineret ad illum processum esset extra limites speciei ; nam esset Deus. Ergo dilectio creata non potest intendi in infinitum.

Tertio sic. Deus non est in tantum diligibilis a nobis, in quantum est diligibilis a se. Sed non est plus diligibilis a se quam in infinitum. Ergo non est a nobis diligibilis in infinitum ; et per consequens actus dilectionis nostre non potest in infinitum procedere.

Quarto sic. Omnis actus dilectionis possibilis respectu Dei, est virtualiter contentus in voluntate nostra. Probatur enim supra quod voluntas non affert novam actionem ad voluntatem, sed tantum illam disponit, et sic tota activitas respectu omnium actuum reducitur ad voluntatem, vel saltem ad liberum arbitrium, vel ad illud quod habet activitatem in anima respectu actuum voluntatis, quodcumque sit illud. Sed constat quod nulla activitas quæ sit in nobis, potest in actum possibilem intendi in infinitum ; quia omnes tales actus essent virtualiter in illa potentia a qua procedunt active, quæcumque sit illa, et per consequens illa esset virtualiter infinita* perfectionis, quod esse non potest. Ergo actus dilectionis non potest procedere in infinitum.

Quinto sic. Si charitas posset in infinitum augeri, Christus meruisset suam charitatis augmentum. Quod dubium enim quin eliceret actus intensioris charitatis quibus et sibi meruit gloriam corporis, et nobis multiplicem gratiam. Ex quo patet quod actus ejus fuerunt meritorii. Actus autem meritorii merentur charitatis augmentum, secundum illud Augustini (*super Joannem*, tract. 74) : *Charitas meretur augeri*. Sed constat quod Christus non potuit crescere in charitate, sicut nec in gratia, secundum illud Joannis, 1 (v. 14): *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratie et veritatis*. Ergo charitas (x) habet summum, ultra quod procedi non potest. — Hæc ille.

Tertio loco dicit quod motiva nostra non valent.

Primo. Quoniam non est verum quod posuit

(a) non. — Ad. Pr.

charitas augeri quia (a) est participatio charitatis infinita? quæ Deus est; quia, secundum hoc, posset limitas procedere in infinitum, et veritas, et sic de aliis, cum sint participationes divinæ bonitatis et veritatis, immo et omnis creatura est quædam participatio entitatis divinæ.

Secundo. Quia non est verum quod capacitas creatura? possit in infinitum elongari. Quin, si accipiat capacitas voluntatis pro potentia susceptive (ò) ipsius anima», ipsa non potest intendi in infinitum, nec etiam potest suscipere charitatem in infinitum; quia, si esset in potentia ad infinitos gradus charitatis, esset absque omni ordine insimul, et ita Deus posset simul reducere in actum, nulloquin non posset superomne possibile, et esset major potentia animæ susceptiva «pam Dei activa. Si vero per capacitatem intelligatur aliqua realis dispositio voluntatis in ordine ad charitatem, nec de illa verum est quod possit crescere in infinitum; quia de omni forma probatum est hoc esse impossibile; et iterum vanum est ponere dispositionem hujus, cum anima, ex hoc quod est imago Trinitatis, sit capax gratiæ et gloriæ, secundum Augustinum (*de Trinit.*, lib. 14. c. 17); unde voluntas est dispositissima (γ) ad charitatem, sicut perfectibilis ad propriam perfectionem, nec indiget aliquo alio reali diastylivo. Si vero per capacitatem (o) intelligatur aliquid per modum meriti disponens, utpote conatus et tendentia in Deum, impossibile est etiam quod illud crescat in infinitum. Tum quia omni creatura realiter repugnat. Tum quia in speciali repugnat dilectioni Dei. Tum quia omnis conatus continetur virtualiter in ipsa voluntate, quia charitas non affert activitatem, sed solum disponit, ut supra dictum est; constat autem quod voluntas non continet virtualiter infinitos gradus perfectionis, et per consequens nec ejus conatus in infinitum potest procedere.

Tertio. Quia non est verum quod Deus in infinitum possit augere charitatem. Licet enim Deus sit virtutis infinita», sic fundamentaliter accipiendo virtutem, quia virtus est idem quod substantia, non tamen oportet quod objective possit in formam aliquam infinitam, et per consequens in processum infinitum. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

I Ad argumenta Aureoli. — Ad ista respondetur; et primo

AU primum myumentarum primo loco inductorum, negatur minor. Talis enim minus augmenti charitatis, de quo loquimur, non oportet quod esset continuus, aut unus, sed nulli. Nec forte est positi-

(«) gvia — quod Pr.

(6) fuxrcpCira. — tutyechra Pr.

(γ) chfpoiifu.itπα. — dùpofûia Pr.

(i) raparitaXcni. — charitatem Pr.

bile quod hujusmodi formæ indivisibiles secundum essentiam, et per accidens, quæ scilicet sunt in subiecto indivisibili, cujusmodi sunt charitas et gratia, inducantur per motum continuum; sed sicut inducuntur in instanti, ita augmentum eorum est in instanti, vel in instantibus. Sicut enim dicit sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 3, art. 3, ad 3am: «Nullus alius motus est simpliciter continuus, nisi motus localis, et illa est mens Commentatoris, 8. *Physicorum* (t. c. 55), secundum quod ipso allegat, et verum est; hoc enim probat Commentator, ibidem, commento 55. Ibidem etiam (ad 4ue), dicit sanctus Doctor quod «soli motus qui per se habent ordinem ad motum cœli, sicut sunt motus corporales, sive per accidens, sicut aliquæ conceptiones anime, secundum quod habent aliquam relationem ad corpus, mensurantur tempore, quod est passio primi motus circularis; sed alii motus mensurantur tempore alio communiter dicto, quod est numerus ejus quod habet quodcumque prius et posterius; et sic dicimus esse tempus mensurans simplices conceptiones intellectus, quæ sunt sibi succedentes; et illud tempus non oportet quod habeat continuitatem, cum illud secundum quod attenditur motus, non sit continuum». — Hæc ille. — Et idem ponit, 1 p., q. 10, art. 5.

Ad secundum negatur minor. Cum enim dicimus quod charitas potest in infinitum augeri, non intelligimus quod fit aliquod augmentum charitatis in infinitum, vel sine termino. Unde sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. ult., art. 4, facit simile argumentum, et solvit (ad 2e^{am}), dicens: «Quodlibet, inquit, charitatis augmentum terminatum est, et est ad terminum quem potest homo consequi; sed tamen ille terminus, cum non sit actus purus, est permixtus potentiæ; unde potest esse adhuc aliud augmentum numen), et hoc modo intelligi augmentum charitatis interminatum. » — Hæc ille. — Ex quo patet ad argumentum.

Ad tertium argumentum, negatur minor consimiliter. Unde illud augmentum etiam solvit sanctus Doctor, ubi prius (ad 1^{am}), dicens: «Quamvis, inquit, capacitas anime sit terminata in actu, tamen potest plus et plus in infinitum elongari, secundum quod plus et plus recipit; nunquam tamen erit infinita, nec recipiet perfectionem infinitam; sicut patet etiam in additione numeri, qui est possibilis in infinitum, nunquam tamen aliquis numerus erit infinitus in actu; quia potentia additionis numerorum, ut dicit Commentator in 3. *Physicorum*, comm. 68, non est una, sed semper ex nova additione efficitur alia potentia in (a) numero secundum quod efficitur nova species numeri. Unde quælibet potentia potest exire in actum; non tamen potest finire ut omnes exeant in actum, quia in quolibet actu

(a) in. — Om. Pr

additur etiam potentia; et ita etiam est hic de capacitate animæ. » — Hæc illo. — Ex quibus patet

falsum assumit arguens, scilicet quod charitas creata æque immediate sit in potentia ad omnem additionem, vel anima habens talem charitatem, nunc loquamur de potentia logica; licet in potestate Dei sit æqualiter infundere maiorem et minorem charitatem, et gradum intensum et remissum. Si enim loquatur de potentia passiva ad tale augmentum, quæ dicit quid positivum, de qua oportet intelligere maiorem ad hoc quod habeat veritatem, tunc minor falsa est. Capacitas enim naturalis ipsius animæ (inita est et proportionata charitati certæ intensiōis, et non habet potentiam passivam proximam qua maiorem posset immediate capere et primo; sed oportet quod si debet illam maiorem recipere, prius animæ capacitas ampliatur; quod licet si primo infundatur animæ charitas sibi proportionata, vel per alium modum Deo passibilem, ita quod ex qualibet additione vel charitatis augmentatione augeatur capacitas animæ, et est ibi ordo in receptione maioris vel minoris gratiæ vel charitatis; immodicit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 13 (q. 1, art. 2, ¶ 2, ad 2^{um}), quod Deus posset facere gratiam tantam, cuius nulla creata capacitas esset capax.

Ad quartum negatur minor, ut satis patet per prædicta; nam capacitas voluntatis in naturalibus constitutæ, non est in potentia immediate et proxime ad recipiendum charitatem quantumcumque intensiōis, sed solum ad charitatem suæ naturali capacitati proportionatam; sed recepta illa charitate, capacitas nova acquiritur, sicut in numeris. Et similiter falsum est quod gradus charitatis remissus, sit in potentia proxima ad gradum quantumcumque intensiōis; immo est solum in potentia proxima ex parte sui ad talem gradum, et non maiorem. Deus tamen posset eam immediate augere quantum vellet, sicut mortuum suscitare, in quo non est potentia ad vitam. Sed non oportet omne quod est in potentia logica ad multa, quod possit immediate reduci ad actum omnium illorum; patet enim quod materia ligni est in potentia logica ad formam hominis, et ad formam lapidis, et sic de cæteris; nec tamen est possibile quod reducatur in actum omnium formarum ad quas est in potentia logica.

Ad quintum dico quod omnis processus ad complementum est finitus; sed quocumque processu dato, adhuc, illo finito, est alius possibilis. Unde iste arguens decipitur, credendo nos velle ponere unum augmentum, vel processum continuum non interruptum, esse postibilem in intensiōe charitatis; quod non ponimus; nec illa fuit mens sancti Doctoris, ut declaratum est in solutione secundi.

Ad sextam dico quod non oportet quod ubicumque est processus in infinitum modo prædicto, illud quod secunda vice acquiritur sit minus actuale quam illud quod prius acquirebatur, vel quod subjectum

quod sic movetur continue, minus actuatur; sed solum oportet quod potentia ad recipiendum, plus et plus ampliatur. Et isto modo intelligi debet dictum Commentatoris. Mena enim sua est quod ideo aliquid potest sic in infinitum procedere, quia continue acquirit novam potentiam, ita quod potentia est in causa, et non actus in quantum actus, sed in quantum augeat capacitatem subjecti. Si enim Commentator ad mentem huius arguentis loquatur, falsum diceret; nam quanto additio numerorum plus et plus procedit, tanto plures numeri sunt in actu; item, quanto continuum nimius dividitur, tanto plures partes sunt in actu; et tamen utrinque proceditur in infinitum. Verum tamen Commentator et Aristoteles, 2. *Physicorum*, loquuntur de potentia et actu in rebus materialibus, in quibus potentia limitatur per materiam in qua est; et ideo non potest fieri plus et plus rapacior sine statu; et ideo talis potest per processum ad actum totaliter repleri, nec poterit ulterius procedere. Secus est de potentia quæ non est in materia, sed in natura spirituali, ut dictum fuit in probatione communi. Et sic patet quod ille prolixus processus arguentis non concludit.

II. Ad argumenta Scoti. — Ad primum Scoti, dico quod sic ascendendo nunquam devenitur ad aliquam charitatem supremam possibilem. Nec valet huiusmodi improbatio. Supponit enim quod aliqua in infinitum excedat; hoc enim falsum est. Sicut enim in partibus proportionalibus continui nunquam est devenire ad aliquam in infinitum parvam, licet processus ad parvitatem sit sine statu; et similiter, sicut processus in additione numerorum in infinitum procedit, nec tamen aliquis numerus illius processus in infinitum excedit binarium; ita in proposito: data charitate quatuor graduum, licet sit possibilis processus ad maiorem et ad minorem sine statu, nunquam tamen devenitur ad aliquam quæ in infinitum excedat charitatem quatuor graduum.

Ad secundum, negatur minor. Et ad probationem, dico quod maior est falsa. Primo (a), quia implicat falsum, scilicet quod omnes gradus charitatis possibiles sint partes unius totalis formæ; hoc enim falsum est, quoniam illa totalis forma est inqossibilis poni. Secundo, quia (b) supponit formam intensam constitui ex nullis partialibus actibus; quod est falsum. Tertio, quia non est simile de partialibus potentiis et partialibus actibus, dato quod essent sicut est in alio proposito, puta in additione numerorum; quia multi tales actus simul esse possunt, puta binarius in actu et ternarius, etc., et multæ partes continui divise in actu simul sunt, sed potentiæ ad tales divisiones vel additiones non simul sunt, immo dum secunda ponitur, prima

(a) Primo. — Om. Pr.

(b) quia. — quod Pr.

evacuatur; nec habent idem proximum fundamentum vel subjectum, quia potentia ad primam divisionem fundatur in toto continuo, sed potentia ad secundam fundatur in medietate illius; et (a)similiter potentia charitatis ad tale augmentum fundatur in duritate tanti gradus, et potentia ad ulterius augmentum fundatur in charitate majoris gradus, charitas autem major et minor habent distinctionem aliquam, modo prius dicto.

Ad tertium, dicitur quod in sensu diviso verum est antecedens; sed tunc debet non poni in esse per unicam singularem, sed per multas, quarum quolibet est possibilis, licet tota copulativa resultans sit impassibilis. Si autem antecedens sit in sensu composito, falsum est; æquivalet enim isti: possibile est Deum facere charitatem tantam» quod non potest facere majorem. Et est simile de istis; sicut de ista: quantuscumque numerus potest esse, tantus potest esse; et de ista: quantacumque parva pars continui potest esse, tantum parva potest esse; de quibus constat quod in sensu diviso vere sunt, sed non ponentur in esse per unam singularem, aut per unam categoricam, sed per multas singulares, quarum quolibet erit possibilis.

Ad quartum conceditur major; sed ad minorem, dico quod Deus non videt aliquam factibilem infinitam. Nec tamen sequitur quod ideo videat maximam a se factibilem, sed est fallacia consequentis a pluribus causis veritatis ad unam illarum; non enim ideo videt aliquam infinitam factibilem, quia quacumque factibili visa, major factibilis videtur, non autem ideo quia aliqua maxima videtur inter eas. Et nullitas hujus consequentis videri potest in simili de numeris, ubi nullus est infinitus, et tamen nullus est maximus.

Ad quintum, dicitur quod argumentum concludit, si quid concludat, quod Deus non potest facere successive aliquam formam infinitam; nec nos oppositum dicimus, sed solum quod in formis quas Deus potest facere successive, nulla est maxima factibilis ab eo, quin ultra eam possit majorem facere.

III. Ad alia argumenta Aureoli. — Tunc ad argumenta secundo loco inducta dicitur, et

Ad primum quidem, negatur minor. Non enim motus augmenti charitatis est ad esse Deum, vel ad charitatem infinitam, sed ad finitam participationem divina: charitatis et similitudinis divinæ, et ad charitatem finitam; quodlibet enim augmentum charitatis est finitum, et habet terminum finitum; nec natura conatur ad esse Deum, nec ad infinitam dilectionem. Concedo tamen quod si augmentum charitatis procederet in infinitum, sic quod unico motu procederet in infinitum, qui quidem motus esset unus et continuus, tunc argumentum haberet appa-

rentiam; nunc autem nullam habet, quia nos aliter imaginamur, ut dictum est.

Ad secundum dicitur similiter. Dico enim ad majorem, quod si charitas procederet in infinitum modo quo ipse imaginatur, forte exiret limites speciei; non oportet autem quod exeat limites suæ speciei, si procedit in infinitum modo quo nos intelligimus.

Ad tertium conceditur major, sed negatur minor, si intelligatur infinitum stare pro infinito in latetia, de quo nos loquimur; isto modo enim Deus est a nobis diligibilis in infinitum, quia potest tanto actu diligere, et potest majori actu in duplo diligere, et sic in infinitum. Si autem loquatur arguens de infinito in actu, sic dico quod Deus non est diligibilis a se plus quam in infinitum; sed nos non dicimus quod isto modo sit a nobis diligibilis in infinitum, sed solum finito habitu et finito actu.

Ad quartum dico ad majorem, quod omnis actus dilectionis Dei possibilis haberi in via, continetur virtualiter in voluntate nostra quantum ad substantiam et speciem actus: sed aliquis est actus possibilis haberi diligendi Deum, qui non continetur virtualiter in voluntate nostra quantum ad modum actus, qui est intensio vel hujusmodi, nisi voluntati addatur vigoratio per habitum charitatis, vel per gratiam, vel alium habitum acquisitum aut infusum. Et cum dicit quod charitas non affert novam activitatem, verum est quoad producendum actum quantum ad substantiam vel speciem; sed negatur quantum ad modum, ut in alia questione dictum est diffusius.

Ad quintum negatur prima conditionalis. Secundum enim quod dicit sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 17, q. 2, art. 4, ad 30^β): *a* Gratia vel charitas creata Christi, quamvis secundum essentiam esset finita, tamen secundum quid fuit (a) infinita, in quantum scilicet erat dispositio congruitatis ad unionem, et in quantum concurrebat in operationem Christi, qui erat virtutis infinitæ ex hoc quod erat divinæ personæ, et aliis modis, secundum quod dicitur in tertio; et ex hoc habebat quod non poterat augeri. > — Hæc ille. — Item, 3 p., q. 7, art. 12, sic dicit: < Formam aliquam non posse augeri contingit dupliciter: uno modo, ex parte ipsius subjecti; alio modo, ex parte ipsius formæ. Ex parte quidem subjecti, quando subjectum attingit ad ultimum gradum (δ) in participatione illius formæ: secundum suum modum; sicut si dicatur quod aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris qui potest salvari in natura aeris, licet possit esse major calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formæ, excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subjectum attingit ad ultimam perfectionem,

(s) et. — ted Pr.

(«) fuit. — fit Pr.
(fl) gradum. — Om. Pr.

qua potest tali forma haberi ; sicut si dicamus quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quam ille ad quem pertinet ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita et gratiæ, secundum illud Sapientiae, 11 (v. 21): *Omnia in numero, pondere, et mensura disposuisti*. Mensura autem unicuique formae prefigitur per comparisonem ad suum finem; sicut non est major gravitas quam gravitas terre, quia non potest esse inferior locus loco terrae. Finis autem gratiæ est unio creatura rationalis ad Deum. Non potest autem esse nec intelligi major unio creatura rationalis ad Deum, quam quæ est in persona. Et ideo gratia Christi pertinet usque ad summam mensuram gratiæ. Sic ergo manifestum est quod gratia Christi non potuit augeri ex parte ipsius gratiæ. Sed neque etiam ex parte ipsius subjecti, quia Christus, secundum quod homo, a primo instanti suæ conceptionis fuit verus et plenus comprehensor; unde in eo non potuit esse gratiæ augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum vero qui sunt pure viatores, gratia potest augeri ex parte formæ, quia non attingit summum gratiæ gradum; et ex parte subjecti, quia nondum pervenit ad terminum, b — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo dicta consequentia non valet. — Eandem sententiam ponit, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, quod 3^a ad 2^{am}; et *de Veritate*, q. 10, art. 3.

Utrum autem illa gratia vel charitas ejus fuerit finita vel non, quaeratur ibidem. Ubique enim dicit quod fuit infinita secundum rationem gratiæ; sed non fuit infinita secundum esse, quia ejus esse erat receptum (a) in tali natura; nec secundum esse debitum gratiæ, quia non solum non habuit plenitudinem essendi simpliciter, sed nec totum esse quod natura? illius est possibile fore, quia forma illa erat recepta in subjecto et non subsistens. Sed non erat limitata quantum ad rationem gratiæ; quia habebat omnem modum completionis gratiæ, et omnem perfectionem ad quam ratio gratiæ se potest extendere; nam gratia ejus perficiebat eum non solum quantum ad omnes virtutes, sed etiam quantum ad omnes effectus gratiæ gratis datæ, et iterum ad omnis peccati remotionem, non solum actualis, sed originalis, et potentiæ peccandi.

Nunc tertio ad illa quæ tertio loco inducit.

Ad primum quidem, conceditur quod bonitas accidentalis potest augeri in creaturis, sed non bonitas essentialis, nec ejus enfilas; quia licet sint quædam divinæ participationes, tamen aliud est de forma substantiali quæ dat esse specificum quod consistit in indivisibili, et aliud est de forma acciden-

tali quæ dat esse accidentale et secundum quid; et ideo illud potest variari, et esse perfectius vel imperfectius, sine (a) hoc quod subjectum mutet speciem, quia non recipit speciem a tali forma; nec forma mutabit speciem, variato illo esse, quia sibi non competit esse, sed subjecto per illam formam. Ideo bonitas accidentalis potest augeri, sed non essentialis.

Ad secundum negatur antecedens, quia verum est illud quod ibi negatur. — Et cum quaerit «arguens pro quo accipitur capacitas; — dico quod pro potentia receptiva. Unde dicit sanctus Doctor, *de Veritate*, q. 29, art. 3, ad 3^{am}: < Capacitas creatura dicitur secundum potentiam receptibilitatis quæ est in ipsa. Est autem duplex potentia creatura ad recipiendum. Una naturalis, quæ potest tota impleri; quia hæc non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obedientiæ, secundum quam aliquid potest recipere a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quicquid Deus de creatura facit, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. > — Hæc ille. — Et credo quod intendit quod potentia obedientiæ ad recipiendum non potest impleri, non quod illa capacitas sit immediate disposita, et ex sua natura possit capere quantumcumque formam secundum intensionem, ut pole charitatem centum, aut mille, aut mille millium graduum; sed pro tanto dicit quod non potest impleri, quia potest recipere formam talis speciei, et alterius, et sic in infinitum; item, quia sua capacitas, quæ dicitur potentia obedientiæ, potest plus et plus ampliari, quia quanto magis actuatur, tanto plus est capax perfectionis actus, dum est in via. Sic enim intelligo omnia prædicta, et sic intelligit sanctus Doctor. Unde, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, quod 3^a ad 2^{am}, dicit quod illa propositio: quantumcumque additur intellectui naturali creato, magis augetur ejus capacitas, ista, inquam, propositio intelligitur de capacitate natura intellectualis citra conjunctionem ad finem, ultra quam nulla capacitas rei extenditur; et, *de Veritate*, ubi supra (q. 29, art. 3), ad 6^{am}, dicit quod capacitas animæ Christi est finita, et potest Deus majorem capacitatem facere. Ex quo intelligo quod, data quacumque gratia quæ capitur a creatura, adhuc potest dari et creari a Deo major gratia, et creatura aliqua fieri, quæ illius gratiæ esset capax, de potentia Dei absoluta. Nec obstat quod dixit superius, scilicet 3^a p., quod gratia Christi augeri non potuit. Hoc enim est verum quantum ad rationem gratiæ, et est etiam verum de esse gratiæ, loquendo de potentia Dei ordinata; ordinat enim ex sua sapientia quod nullus comprehensor amplius vel perfectius participet actum gratiæ, quam incepit participare in principio suæ comprehensionis et beatitudinis.

Nunc dico de probationes illius argumenti, quod

ta) *receptum*. — *receptivum* Pr.

(a) rme. — *txcut* Pr.

omnium earum patet solutio per pmictas solutione>, excepto illo quod dicit : vanum est ponere tales di<po>itiou«*, etc. Dim quod non est vanum. ***.<| solida veritas. El ad probationem, dir»· quod licet anima mliunalis ex hoc quod est imago Trinitatis sil capax gratiæ cl gloriæ, tamen ipsa non oI proxime, et immediate, et sim· online indifferenter capax quanticnmque gradus gratiæ; unde aliquis gradus est sibi proportio;!tus, ila quod sine prævia dispositione, vel dargatione, aut ampliacione suæ capacitatis, potest eum recipere. Est autem gradus cui non est proportiunnta ad proxime et immediate recipiendum, nisi capacitas ampliatur a Deo per infusionem præcedentem gratiæ minoris, vel per alium modum miraculosum, ut prædictum fuit.

Ad tertium, negatur antecedens. Nec probatio inducta valet, nisi ad prolmndum quod Deus non potest intendere charitatem infinitam, loquendo de infinito in actu, non autem de infinito in potentia, de quo loquimur, et non de primo. Et sic patet quod nihil concludit contra nos.

C. — OBJECTIONES CONTRA DICTA IN SOLUTIONIBUS

Argumenta Gregorii. — Contra unum dictum in solutionibus, scilicet quod motus augmenti qualitatum non est continuus, nec motus alienationis, arguit Gregorius (dist. 17, q. 5, art. 2).

Primo. Suppono, inquit, duo, scilicet quod habitus generatur et augetur per actus, sicut patet per experientiam, et declaratur 2. *Ethicorum* (cap. 1). Item suppono, inquit, quod quilibet actus elicited ab habitu durat per tempus, el non tantum per instans. Tunc arguit sic. Si habitus non intenditur in tempore continuo, sequitur quod activum naturale |M?r tempus esset in debita distantia præsens passo apto ct disposito, nulloque impedimento concurrente, et tamen non ageret in illud. Consequens est naturaliter impossibile. Consequentia probatur. Nam »tu- augmenlalivus habitus, naturaliter et

non libere agit ad augmentum illius; unde quamvis m potestate nostra sit balære actum, et ex («) hoc dicamur quod voluntarie habituamur, ut patet in 3. *Ethicorum* (cap. 5), tamen non est in potestate nostra quod actus existens non generet habitum, vel augmentet.

Forte dicetur quod consequens non est universaliter impossibile, sed de aliquibus agentibus est verum, utpole de his quæ totum effectum quem |>os-

(a) er — Om Pr

causal plus de lumine, quantocumquo tempore maneat in eadem distantia vel propinquitate, el subjectum seu susceptivum sil eodem modo dispositum. Sic in proposito, dicetur qnod actus in primo instanti >lli csx· causal illud totum quod potest, el tantum auget habitum quantum potest, el in tempore sequenti nihil plus causât.

Ilac responsio deficit in duobus. Primo, in eo quod ait de corpore luminoso. Nam corpus luminosum, tolo tempore quo est sufficienter præsens diaphano po>t (a) instans generationis luminis, licet non agat (i) generando novum lumen, agit tamen in diaphano, conservando lumen quod in primo instanti generavit; et universaliter loquendo, im|»os- sibile est reperire aliquod naturaliter activum in dispositione sufficiente ad agendum in passo Conveniente, quin ipsum agat in illud, vel producendo aliquid de novo, vel conservando quod productum est, vel corrumpendo, vel aliter agendo, vel transmutando, secundum conditionem illius agentis. Actus ergo elicited ab habitu, si in primo instanti causal totum quod potest, el in tempore sequenti nihil plus causât, cum ipse non conservet illud quod causavit (nam habitus non dependet in esse ab actu, cum remaneat actu corrupto), nec aliquo alio modo, ut apparet, agat in subjectum habitus, sequitur quod in loto illo tempore sit activum præsens, etc., et tamen non agat aliquo modo in ipsum ; quod est impossibile naturaliter, ut patet ex 1. *dc Generatione* (I. c. 50, 51), el 9. *Metaphysics* (t. c. 10).

Secundo deficit solutio in hoc quod ait actum, totum quod potest causare de habitu, causare in primo instanti sui esse. Unde arguo sic : Si Socrates habens habitum mansuetudinis eliceret infra certam partem temporis, v. gr. unam horam, plures actus mansuetudinis æquales successive, semper inter corruptionem prioris el generationem sequenti* haberetur aliquod tempus, el plures gradus essent additi illi habitui, et habitus mansuetudinis esset intensior in eo in fine hone, quam esset in primo instanti illius hone in quo primo habuit esse primus (y) actus elicited ab eo. Ergo, si Socrates in primo instanti honc eliceret actum mansuetudinis tantum, el illum continuaret in eodem gradu per totam horam, habitus ejus esset intensior in fine hone quam in principio, et plures gradus essent causati; et ultra : ergo non lotum quod potest causare talis actus, causal in primo instanti sui esse. Secunda consequentia nola est, et etiam primum (o) antecedens ; nam quilibet illorum actuum causaret aliquem gradum habitus de novo, etiam secundum n»|X)imionem quro dicit quod actus in primo instanti sui esse causal lotum

(a) poet. — per Pr.

(C) agat. — attingat Pr.

(y) primai. — priai Pr.

(δ) priniunt. — pmeni Pr.

ret aliquid. Et consequentia prima probatur : quia nunquam diversa agentia ejusdem speciei et squalis virtutis in ogendo sibi (a) succedentia circa idem passum in aliquo tempore majorem intensionem faciunt vel effectum, quam faceret unum illorum solum, si per totum illud tempus fuisset præsens, et cætera fuissent paria. Et loquor semper de his quæ naturaliter agunt. Et hoc patet tam in agentibus quæ conservant suos effectus in esse, quam de aliis. Undo, si una candela causaret in aliqua jxirte diaphani lumen, et illn amota accedat alia æqualis luminositatis in eodem loco, et deinde (6) illa secunda submota succedat tertia æqualis virtutis ad illuminandum, et sic usque ad centum vel mille, non erit majus seu intensius lumen in illa parte diaphani post præsentiā millesimæ candelæ, quam esset si prima candela sola toto tempore in quo illæ mille sibi (γ) successerunt præsens fuisset. Similiter, si unum calefactivum sit sufficienter approximatum alicui calefactibili per aliquod tempus, et illud postea moveatur, et succedat aliud ejusdem speciei et æqualis virtutis calefactivæ, et iterum secundo submoto succedat tertium, et sic ultra quot vis, non erit intensior calor causatus in calefactibili illo in fine totius temporis (o) illius successionis, quam esset si solum calefactivum primum per totum illud tempus fuisset præsens et cætera fuissent paria; quinimmo esset intensior causatus ab illo solo quam ab omnibus illis, supposito quod inter amotionem unius et appositionem immediate sequentis fuisset aliquod tempus.

Confirmatur. Nam constat quod non fieret major calor, si amoto uno calefactivo aliud succederet æquale primo, quam si ipsummet quod prius fuit amotum rediret, cæteris paribus. Certum est autem quod non plus, immo minus fieret de calore, si idem calefactivuin tolleretur et postea rediret, quam si ipsum continue esset præsens; alioquin cum vellet aliquis quod aqua calefieret, deberet sibi primo approximare ignem, el postea remove, et iterum approximare, el deinde remove ; quod est contra sensum.

Secundo principaliter arguit sic. Possibile est habitum remitti jær actum continuo in aliquo tempore, Ergo possibile est habitum augeri (·) per actum in tempore continue. Consequentia patet ; nam omnis forma continue remissibilis, est continue augmentabilis ; sicut autem remissio habitus fit per actum contrarium habitus actui, sic intensio per actum proprium ejus, ut patet ex 2. *Ethicorum* (cap. i). Sed antecedens probatur ; nam possibile est quod habens habitum eliciat actum contra inclinationem illius habitus remissivum ipsius. Ponatur

ergo hoc in esa*. Tunc : aut ille actus remittet habitum in tempore continuo, et habetur propositum; aut in instanti præciae, et si sic : aut in quolibet instanti temporis alicujus, aut non in quolibet. Si (a) in quolibet, sequitur quod illa remigio sit continua, ut patet; et habetur propositum, quamvis hoc sit impossibile secundum se. Si non in quolibet instanti, sed in alio sic et in alio non : aut tunc remittit in primo instanti in quo est, et per tempus immediatum sequens non remittit ; aut non in primo, sed in aliquo posteriore. Si dicatur primum ; — contra. Actus ille est post primum instans, et non est debilior quam fuerit, ut possibile est et supponitur, et habitus est remissior quam fuerit ante primum instans in quo fuit actus; ergo immediate poet primum instans actus ille remittit hahitum. Si dicatur secundum ; — contra. Actus ille non est fortior in illo instanti quam fuerit in primo, ut suppono, et habitus non est remissior, nec alia transmutatio foeta est in subjecto; ergo si non remittit habitum in primo instanti, nec in illo instanti dato remittet.

Tertio sic. Si intensio habitus non sit continua, sequitur quod actus diuturnior non magis auget habitum quam actus (€) minus diuturnus æque intensus. Consequens ost falsum, ut patet ad experientiam ; experitur enim quilibet quod quanto ira est diuturnior, cæteris paribus, tanto magis facit hominem iratum habitualiter; similiter, quanto diuturnio est actus mansuetudinis, tanto fit quia mansuetior; et sic de aliis. Consequentia nota est : quia actus diuturnior non magis auget in primo instanti in quo est, quam augeat actus minus durans, si sit æque intensus; ergo si magis auget, hoc erit in tempore. — Confirmatur hoc persimile. Nam quanto diuturnior est apprehensio delectabilis sensibilis, tanto magis augetur concupiscentia in eo qui concupiscit ; unde datur documentum a sanctis, quod tales cogitationes statim abigantur, et eis non immoramur; sic etiam quanto diuturnior est netus augmentativus habitus, tanto ipse habitus magis intenditur.

Quarto sic. Contingit actum per quem intenditur habitus, intendi per aliquod tempus continue. Ergo contingit habitum per aliquod tempus continue intendi. Consequentia patet ; quoniam ad intensiōnem causa' naturaliter agentis sequitur intensio effectus. Antecedens patet ex eo quod dicitur de concupiscentia. Idem patet de timore, et ira, et aliis actibus, qui intenduntur ex majora apprehensione objecti, vel continuatione et mora apprehensionis.

Quinto (γ). Ortum est quod habitus intendi potest. Ergo si non posset intendi continuo : aut hæc repugnantia esset ex natura habitus; aut ex parte

(a) libi. — *tie* Pr

(C) *deinde*. — *inde* Pr.

(γ) *tibi*. — *tie* Pr.

(B) *fotiut tempore*. — Om. Pr.

(t) *augen*. — *agere* Pr,

(a) a verbo *auf* in usque ad *ti*, om Pr.

(β) *actui*. — *habitue* Pr.

(γ) *quinto*. — *Hoc* Pr.

subjecti; aut ex parte causae habitum intendentis. Non ex „rte habitus ; quoniam nulli fornæ j>ossibili intendi repugnat intendi continue; omnis enim talis habet gradus intrinsecos in infinitum. Nec ex parte subjecti est repugnantia. Nam in eodem subiecto quidam actus intenduntur continue ; sicut dolor in concupiscibili, cum quis tenet manum ad ignem; sicut enim nctio ignis in sensum est continua, sic intensio doloris est continua. Similiter notitia intuitiva intellectus de re sensibili continue intenditur, el fit clarior; sicut intenditur visio, quoniam visibile fit continue propinquius in magis proportionate distantia. El ile multis aliis actibus aniinæ idem posset ostendi. Nec, tertio, est huiusmodi repugnantia ex parte rausæ debentis intendere habitum, quæ est ipse actus; nam ille continuatus potest intendere, etiam si ipse maneat in æquali gradu ; et ipse similiter potest intendi continue per aliquod tempus, ut supra dictum est.

Sexto arguit (Ibid., q. 2, art. 1) generalius, quod intensio potest esse continua, el alii motus nllerationis. Suppono, inquit, medium esse summe dispositum ad lumen, et aliquod corpus luminosum illuminare illud medium secundum aliquam distantiam (et constat quod remotiorem partem remissius (a) illuminat), et signetur in medio illuminato aliqua pira distans a corpore luminoso, et moveatur luminosum versus illam in aliquo tempore. Tunc, illo casu }osito, arguo sic : In quolibet instanti tenqioris mensurantis approximationem corporis luminosi, para signata est magis lucida quam fuerit in aliquo instanti illius temporis procedentis. Ergo intensio luminis in illa parte est continua. Consequentia patet ; quoniam si non sit continua, ergo fuit interrupti per quietem mediam; et si sic, cum in tempore mensurante quietem illam signari possint plura instantia, aliquod instans erit in quo illa para non erit magis lucida quam in aliquo procedente illius temporis, quinimmo in quolibet instanti temporis mensurantis quietem fuit ©que lucida sicut in instanti ejusdem temporis quietis sequente signato, quocumque detur ; quod repugnat antecedenti. Antecedens palet : quoniam in quocumque instanti corpus luminosum est magis proximum parti data quam m aliquo praecedente ejusdem temporis; ergo (x) para data, est magis lucida quam fuit in aliquo procedente ejusdem temporis. Hoc patet, alias per approximationem coqroris luminosi non fleret magis lucida ; quod &A contra sensum. Sed in quolibet instanti illius temporis, corpus luminosum est magis proximum parti datae, quam in aliquo instanti procedente ejusdem temporis, cum sit positum ipsum moveri continue versus eam. Ergo, etc.

Septimo. Si nulla intensio esset continua, sequi-

tur quod per aliquod tempus, agens naturale potens agere in aliquod passum, esset approximatum sufficienter passo |M)tentu ab illo pati, et in omni dispositione necessaria ad agendum et patiendum, cl nulum esset impediens actionem agentis in passum, el tamen non ageret. Consequens istud est contra naturam, el impossibile naturaliter, ul patet ex I. de *Generative* (t. c. 50, 51), et 9. *Mctaphyaicx* (t. c. 10); el quod fortius, patet oppositum esse ad sensum. Et ulterius etiam : quia qua ratione hoc contingeret per aliquantulum tempus, posset contingere per quanlumcumque; et sic nunquam ageret in ipsum. Consequentia probatur. Ponatur, gratia exempli, aliquod catefactivum approximatum corpori jam aliqualiter actu calido, et potenti ab illo magis calefieri, cl sint in omni dispositione requisita ex parte utriusque ad actionem, el nullum sit impediens, ut sumitur in antecedente : aut hoc calefactivum in qualibet parte temporis su© present!*© agit in partem calefactibilis sibi proximam, aut non; si sic, ergo calefactibile illud secundum illam partem, per totum tempus prosentu© illius agentis, fit continue magis et magis calidum, el per consequens intensio continua, cujus oppositum sumitur in antecedente; si non, ergo non (x) in qualibet parte temporis dati agit; el palet consequentia.

Forte dicetur quod illud activum prius per aliquod tenipus disponit passum ad calorem, cl in aliquo instanti terminante tempus sufficientis dispositionis causât calorem, et etiam in aliquo tempore sequente immediate illud instans disponit ad esse magis calidum, el cum disposuerit sufficienter passum ad esse magis calidum, facit ipsum in instanti terminante magis calidum, et iterum disponit, et sic deinceps, quamdiu erit prosens, vel fecerit eum sic intense calidum ut non possit magis ; el sic agens per nulum tempus est prosens quin agat, vel secundum illam formam cujus est j»er se activum, vel secundum dispositiones illius fornæ, quamvis non semper secundum illam formam agat ; nec boc est necessarium ; el tamen intensio fornæ non est continua in aliquo tempore. — Contra. Primo, per responsionem. In aliquo tempore hoc (C) activum continue disponit eandem partem passi ; ergo in quolibet instanti illius temporis passum est magis dispositum, (pam in aliquo instanti illius tenqioi is procedente. Et ultra : aut in quolibet instanti in quo est magis dispositum, est magis dispositum (y) dis|>osilione rationis alterius a qualibet quam fuit dispositum in aliquo procedente instanti, v. gr. in instanti A est dispositum per raritatem, el in instanti B sequente e>t dispositum per siccitatem, cl in instanti sequenti, scilicet C, est dispositum per aliam formam, et sic

(a) rrmuriio. — remotiu« Pr.
K) tryo — Om. Pr.

(a) non. — Om Pr.
(β) hoc. — ri Pr.
(y) «it magu dupontum — Om Pr.

semper; aut non in quolibet instanti est magis dispositum dispositione alterius rationis, sed in aliquo est magis dispositum dispositione ejusdem rationis (a), qua prius fuit minus dispositum. Primum dici non potest, alias oporteret dicere quod in illo tempore (C) finito in infinitum formæ diversarum rationum fuissent successive generati el corrupti in illo subjecto, sicut in infinitum signari possunt instantia in quolibet tempore continuo. Relinquitur ergo secundum, et per consequens quod intensio aliqua, scilicet (γ) illius dispositionis, quæcumque sit illa, sit continua; et habetur propositum.

Sed dicitur quod illa dispositio est rarefactio, vel condensatio, quæ non sunt motus secundum aliquas formas realiter subjecto inherentes, quæ proprie dicantur qualitates, sed magis motus secundum situm et locum; non enim subjectum est rarius, nisi (o) quia majorem locum occupat, vel quia partes ejus remotius jacent; el ideo talis motus non est proprie intensio, secundum quod communiter quaeritur de intensione. — Contra hoc: Quia, sicut conceditur quod rarefactio est alteratio, et rarefieri est alterari, sic magis rarefieri debet concedi esse intendi secundum raritatem. — Item: non videtur verum quod (t) quodlibet quod fit magis tale secundum aliquam qualitatem, fiat magis rarum, vel densum; verbi gratia: cum una turris, vel lapis aliquis durissimus, stante vento calefit, non est verisimile quod rarefiat, et majorem locum occupet, aut minorem quam prius. — Item: manifeste hoc tollitur in intensione luminis in aliqua parte multum remota a candela, quam partem candela non rarefacit, vel prius saltem intenditur lumen in parte illa, quam ipsa rarefiat a candela; quia candela non rarefacit partem remotam, nisi prius rarefaciendo propinquas, quas, ut patet, etiamsi rarefaceret, non sic cito tamen sicut illuminat. Et fortificatur: quia possibile est quod juxta partem illam in qua intenditur lumen, sit agens condensans, el sic simul illa pars condensabitur; et tamen fiet per approximationem candelæ continue magis lucida. Nec facio vim an rarefactio sit dispositio ad lumen, vel condensatio; quia si ponitur quod condensatio, ponitur quod aliquod rarefactivum sit propinquum illi parti, et eodem probatur propositum. — Item, contra primam el secundam responsiones simul arguitur. Quia, sicut calefactivo præsentem in quocumque instanti subjectum est sufficienter dispositum ad calorem, et nullum adest impedimentum, ipsum subjectum est calidum; sic eodem (ζ) calefactivo eodem modo præsentem in quocumque instanti subjectum est magis

dispositum ad calorem quam esset prius, cum non esset sufficienter dispositum, eodem, inquam, instanti subjectum est magis calidum quam esset prius, et per consequens non solum in dispositionibus caloris, sed etiam in ipso calore (a) est intensio continua. Huic etiam attestatur sensus. Experitur enim quilibet, cum manum approximat igni (6), quod postquam incipit sentire calorem, si in eadem approximatione teneat manum, sentit continue se magis et intensius calefieri.

C". — RESPONSIONES

Ad argumenta Gregorii. — Ad ista dicitur, tenendo conclusionem, ul prius; cui etiam favet Commentator, 8. *Physicorum*, comm. 23, ubi etiam Aristoteles dicit sic: *Neque augeri neque minui continue possibile est; sed est etiam medium*, scilicet quies. Et infra: *Similiter autem et in alterationibus qualibet; non enim si partibile in infinitum est quod alteratur, propter hoc et alteratio, sed velox sit multotiens, sicut congelatio*. Et littera commenti, loco illius quod nostra dicit *velox*, habet *subito*; et Commentator exponit in *instanti*. Ex quo patet quod mens Philosophi est quod neque augmentatio, neque diminutio, neque alteratio est continua, sed interruptitur per quietem. Cujus rationem assignat idem Commentator: quia cujuslibet formæ naturalis, est dare minimam partem in actu, el illa fit in instanti. Et ideo Commentator, ibidem, dicit quod non est hic motus continuus in rei veritate, nisi motus localis qui est velocissimus motuum; et in fine commenti, contra Alpharabium dicentem quod de diffinitione motus in universali apparet continuatio, dicit quod < iste sermo non est verus, sed hoc non apparet nisi in motibus localibus, de quibus dicitur hoc nomen *motus* principaliter; in aliis autem motibus, in quibusdam eorum est possibile ul appareat (γ) continuatio, scilicet ut partes eorum inveniantur non distincta ab invicem, et in quibusdam non apparet hoc, (quia partes eorum non inveniuntur secundum hunc modum ». Idem ponit, 3. *Physicorum*, comm. 6: < Videmus, inquit, quod motus augmenti el diminutionis sunt plures motus, et similiter est dispositio in (3) pluribus motibus. » — Hæc Commentator. — Ex quibus apparet quod motus alterationis non est proprie continuus, nec in infinitum divisibilis secundum quod est motus localis. Hoc etiam declarat sanctus Thomas, super 6. *Physicorum* (lect. 5), in illo capitulo: *Necesse est autem et ipsum nunc*, etc. Tunc.

(α) n verbo *ted* unque ad ratfonU, om. Pr.

(6) *tempore*. — *termino* Pr.

(γ) *icilicet*. — Om. Pr.

(8) *nui*. — Om. Pr.

(<) *quod*. — *quia* Pr.

(ζ) *modo*. — Ad. Pr.

() *calore*. — *calefieri* Pr.

() *igni*. — *igitur* Pr.

(γ) *uppairat*. — *apparet* Pr.

(8) *similiter et duponilio in.*— tiniilu eit ditpoiitioni* Pr.

Ad primum argumentum in oppositum, concedo illa duo quæ supponit; sed illis concessis, dico quod consequens illatum in prima consequentia ibi facta non est inconueniens, sicut dicit responsio data ibidem. Nec valet improbatio illius responsionis primo loco posita; nam in casu illo, licet lumen conservet per tempus lumen quod causavit in instanti, tamen illa conservatio est per accidens in tempore, quia illa actio mensuratur quolibet instanti illius temporis, ut ostendit sanctus Thomas in simili, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. I, art. 5, q⁴ 3, ad I^o. < Est, inquit, quidam motus qui est actus imperfecti. Est autem alius motus, qui est actus perfecti, el dicitur magis operatiu, qui non exspectat aliquid in futurum ad complementum suæ speciei, sicut senlire; el talis motus non est successivus, sed subitus. Et si contingat dici quod talis motus sil in tempore, hoc erit per accidens, quia mensuratur etiam quolibet instanti illius temporis in quo dicitur esse; sicut esse hominem, in tempore est el in instanti. Et talis motus est liberi arbitrii; et ideo est in instanti. > — Hæc ille. — Dico ergo in proposito, quod actus causativus habitus agit quidquid potest agere in instanti, sicut lumen agit in instanti lumen in medio; nec aliquid agit in tempore, quod non agat in instanti. Similiter est de visibili agente in visum. Non ergo oportet quod agens approximalum passo continue agat aliquid in illud; immo, si lumen causatum in medio ab aliquo luminoso esset qualitas remanens post absentiam suie causæ, ita quod lumen non plus conservaret lumen quod causal <juam calidum calorem a se causatum, ipsum non ageret aliquid in medium post illud instans in quo causavit lumen. Similiter, addo quod ex quo actus auxit habitum in instanti quantum potest augere, post illud instans tale pssuin non est dispositum ad suscipiendum aliquid, vel aliquem effectum illius actus qui prius augebat; sicut calidum remissum, ex quo assimilavit sibi passum, & per mille annos staret in eadem proximitate, nihil ageret; quia passum, ex quo est ei simile, non potest pati ab eo, nec tale calidum est activum in tale passum; tale autem agens, esse in debita approximatione ad illud quod prius patiebatur ab eo per tempus, et non agere in illud, non est inconueniens.

Non valet ulterius secunda improbatio illius solutionis; nam assumit falsum, scilicet quod quilibet actus mansuetudinis augeat habitum. Hoc enim falsum est, secundum quod ponit sanctus Thomas, 2^a 2^a, q. 24, ari. 6, ubi sic ait: « Augmentum spirituale charitatis quodammodo simile e»l augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est continuus motus, ita quod scilicet, si aliquid augetur tantum in tanto tempore, necesse Mt quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali; sed per aliquod tempus natura opera-

tur disponens ad augmentum et nihil augens actu, el postmodum producit in elTectum illud ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu. Ita etiam, non quolibet actu charitatis augetur charitas in actu; sed quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum secundum charitatem, et habilitate crescente, homo prorumpit ad actum dilectionis ferventior, quo conetur ad charitatis profectum; et tunc charitas augetur in actu, n — Hæc ille. — Et in responsione ad 2^a“, ibidem, idem (a) ponit de habitu virtutis acquisita». Et expressius, 1^a 2^a, q. 52, ari. 3, sic dicit: « *Similes actus simile[^] causant habitus*, ut dicitur, 2. *Ethicorum* (cap. 1). Similitudo autem el dissimilitudo non solum attenditur secundum eandem qualitatem vel dissimilem, sed etiam secundum euindem vel diversum modum |»arlici|>alionis. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam magis album minus alio; nam el motus fila minus albo in magis album, tanquam ex opposito, ut dicitur, 5. *Physicorum* (t. c. 52). Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut patet ex supra dictis: sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utatur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensiori habitus. Si igitur intensio actus proportionaliter aequetur intensiori habitus, vel superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquimur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum sumptum actu auget animal, sicut nec quælibet gutta cavat lapidem; sed, multiplicato alimento, tandem fit augmentum. Ita etiam, multiplicatis actibus, crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intentione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius. » — Hæc ille. — Ex quibus palet quod falsum est quod arguens assumit sine probatione, scilicet quod si Socrates habens habitum mansuetudinis, etc.; immo, dico quod si primus illorum augeat habitum, oportet quod secundus sil intensior primo ad hoc quod augeat, et tertius secundo.

Ad secundum principle, negatur major; et ad probationem, dicitur quod in illo casu actus elicited contra inclinationem habitus remittit eum in instanti primo in quo <<t, el non in sequentibus. — Nec valet improbatio hujus. Licet enim illo actus sit XM|ualis virtutis in aliis instantibus sicut fuit in primo, tamen passum non est dispositum ad recipiendum ejus actionem sicut in primo instanti; quia in illo instanti actus ille non remittebat habitum, nisi causando aliquid in |>assum iucompftssibile habi-

(a) idem. — Om. Pr.

lui in tali gradu qualum prius habebat; et ideo, quia panum e«t sufficienter niedinilnlum isti agenti quantum agens **potuit** oaeimilare, actus ille non inducit in passum ulterius aliquid, ac per hoc nec aliquid abjicit; sed sicut ad intendendum illam dispositionem contrariam habitui requiritur agens fortius, quam bit ille actus remittens habitum, ita similiter requiritur ad ulterius remittendum habitum actus intensior, vel multi actus quôrum ultimus agat in virtute præcedentium.

A<l **tertium** dico quod consequens est verum. Et ad improbationem, dicitur quod actus mansuetudinis diuturnus facit hominem habitualiter mansuetum, quia non potest diu teneri, quin actus intendatur vel remittatur. Si autem maneret uniformis per horam, non plus augeret habitum de tota hora, quam fecerit in principio, vel in instanti in quo primo fuit. Et ita dicitur de ira et aliis habitibus. — Ad confirmationem, dicitur quod quia per diuturnam apprehensionem ipsum objectum concupiscibile distinctius consideratur, et quoad multa elicienda, ideo quando diutius homo immoratur in talium consideratione, occurrunt plura moventia appetitum, et multiplicatis causis causatur actus concupiscendi vehementior; sed ipsa diuturnitas temporis sine pluri non augeret concupiscentiam, nisi apprehensio augeatur, vel plura delectabilia apprehendantur, vel aliquid hujusmodi.

Ad **quartum** negatur antecedens. Unde nec actus concupiscendi, nec irascendi intenditur continue propter continuitatem apprehensionis, ut dictum fuit; quia diuturnitas sola non auget actum hujusmodi, sed multiplicatio causarum, vel vigoratio unius illarum; et nullum Liliū est continuum.

Ad **quintum** dico quod repugnat habitui et formis, praesertim quarum subjectum est non quantum, dividi in infinitum in tales gradus minores et minores; ac per hoc eis repugnat intendi continue sic quod, si tantum est acquisitum in hora, medietas hujus sit acquisita in medietate hone, et iterum medietas medietatis in dimidio medietatis, et sic in infinitum, ut est in motu locali. — Similiter, ad alia quæ ibidem inducit arguens de actione ignis in manum, etc., dico quod illa actio, cum sit quædam alteratio, noir est vere continua; nec intensio doloris in concupiscibili; nec notitia intellectus. Unde false imaginatur arguens quod objectum singulare extra animam, quantum magis appropinquat intelligibilitati, causet notitiam clariorem continue. Supponit enim tria falsa: primum, quod intellectus directe inspiciat singulare sensibile; secundum, quod intellectus immediate moveatur n ro sensibili exteriori; tertium, quod intensio illius notitia* sit continua. Sed de istis alias.

A<l **sextum**, admisso casu, dicitur quod licet motus localis hujus luminosi sit continuus, tamen illuminatio non est continua, sed indivisibilis, ut

ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 28, art. 9, ubi sic dicit: « Quaecumque duo termini motus vel mutationis sunt affirmatio et negatio, sive privatio et forma, accipiendo hujusmodi mutationes secundum proprios terminos, per se loquendo, oportet eas esse insLintaheas, et non in tempore; sicut est illuminatio, generatio et corruptio, et alia hujusmodi. Accipiendo vero eas quantum ad causas suorum terminorum, potest in eis considerari succendo; sicut patet in illuminatione. Nam quamvis aer trans-eat subito de tenebris ad lucem, tamen causa tenebrositatis tollitur successive, scilicet albertia solis, qui per motum localem successive fit præsens; et sic illuminatio est termina motus localis, et est indivisibilis, sicut et quilibet terminus continui. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, licet sol approximetur medio motu continuo, tamen illuminatio quæ est terminus illius localis rnotus fit subito, et per consequens non per motum continuum. Et a simili dicendum est, quoad intensionem (a) luminis, sicut de illuminatione. Unde in casu argumenti, dico quod, signata illa parte ad quam movetur luminosum, non in quolibet instanti temporis mensurantis approximationem pars illa est luminosior quam prius, vel magis lucida. Et ad probationem, dicitur quod non oportet quod in quocumque instanti corpus luminosum est propinquius tali parti illuminanda* quam fuerit prius, illa pars sit magis lucida quam prius; quia, licet >er aliquam approximationem luminosi pars illa sit lucidior, non tamen per quamlibet. Immo, dico quod si tale luminosum distans a tali parte illuminanda per unam leucam causal lumen in ea ut quatuor, antequam intendat lumen prius causatum in qualicumque gradu, oportet quod approximetur per certum spatium, et (6) m instanti ultimo temporis mensurantis motum approximationis intendet lumen in illa parte. El causa est: quia oortet dare minimum gradum luminis, sicut et cujuslibet alienus sensibilis qualitatis; unde non oportet quod si luminosum propter talem approximationem, puta cubitalem, intendebat lumen in parte signata de illo gradu, quod in medietate temporis, vel in instanti medio, intenderet de medietate illius gradus. Similiter, quando sol successive approximat partibus tenebrosis, non oportet quod si in principio horæ non illuminabat nisi medietatem domus, el in fino hora illuminat totam, propler continuamapproximationem, quod in medietate horæ illuminaverit quartam partem, el sic successive continue dividatur motus illuminationis, sicut motus localis; vel quod sicut sol successive approximat, ita quælibet pans lucis successive causetur. Est enim minima pars secundum extensionem, sicut et secundum intensionem, quæ |x>lest in aliqua mensura

(») quod intouionem. — quod intenko Pr.

(6) ei. — Om. Pr.

adaequata causari. Est enim aliqua pars lucis secundum extensionem ita modica, quod ipsa in nulla mensum adaequata produci potest, sed producitur cum aliis partibus; et toti composito corresponde! mensura adaequata, non autem alicui parti.

Ad septimum negatur consequentia, sicut ibidem dicitur. Solutio enim ibidem data bona est. Concedo enim quod agens approximatum passo prius disponit passum ad recipiendum actum, quam inducat eum; et non est inconueniens quod agens, ad hoc quod intendat secundas qualitates, puta colorem, odorem, et huiusmodi, disponat prius subjectum per qualitates primas formales, scilicet calidum, frigidum; etsimiliter, antequam inducat istas, disponat per (a) raritatem et densitatem, quæ sunt qualitates consequentes motum localem partium corporis, ita quod motus localis erit dispositio quæ est continua inter omnes illas — Et ad primam impugnationem, dicitur quod raritas potest intendi, serf non continue; nam quando partes alicujus corporis exlremæ per motum localem facta» sunt remotiores quam prius, in instanti mensurante illum motum localem intenditur raritas, cl opposito modo intenditur densitas. Ideo non teneo solutionem illam, in hoc quod negat raritatem intendi. — Nec etiam valet alia improbatio ejusdem responsionis. Non enim est inconueniens quod sicut magnus lapis calefit secundum exteriores partes, ita etiam secundum portes propinquas superficie rarefiat. — Ad illud quod objicitur de lumine, dictum est prius; nam sicut in proposito intensio secundum qualitates primas esi terminus motus localis partium illius quod alteratur, ita intensio luminis est terminus motus localis ipsius luminosi alterantis.— Ad illud quod objicitur de dispositione, etc., dicitur quod licet subjectum continue disponatur ad recipiendum calorem, el in quolibet instanti sit major dispositio quam prius, tamen non in quolibet instanti est sufficiens dispositio ad formam intensiorem quam prius; et ideo dispositio fit continue, sed inductio fonme, vel intensio ejus, fit subito, quando perventum fuerit ad dispositionem convenientem formæ intensiori. Non enim imaginandum est quod forma signata quæ intenditur ad gradum B, potest intendi ad minorem gradum (piam B in duplo, et ad minorem in triplo, el sic in infinitum; non enim forma esi illo modo partibilis intensive. Et ideo non Oportet quod si subjectum potest disponi tantum, et minus in duplo, et minus in triplo, quod proportionaliter forma possit intendi plus el minus continue; sed illa solum proprie inveniuntur in motu locali, quia locus penes quem attenditur ille motus, est in infinitum divisibilis, cujus oppositum est de formis. — Ad experientiam de manu amota vel approximate igni, dicitur quod nullus experitur illud augmentum esse continuum, quia nullus experitur quamlibet

partem temporis; immo est aliqua adeo modica pars motus localis quæ non jærcipilur distincte, et]>er consequens ita de tempore; ac per hoc nullus est certus si inter primam intensionem el secundam illius caloris lapsum fuerit tempus disconlinuans illas duas intensiones instantaneas, nec est certus utrum sint continua? ad invicem vel discreto».

Nunc ad argumentum factum in pede quaestionis, dicitur quod nullum simplex et invariabile]>otesl augeri, quasi subjectum augmenti, aut motus, aut variationis, proprie loquendo. Sed nihil prohibet simplex augeri illo modo quo illud, secundum quod aliquid movetur aut augetur, dicitur moveri. Move-tur ergo sicut quo, et non sicut quod.

Et hæc de ista quæstiono dicta sufficiant.

DISTINCTIO XVIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM UONUM SIT PROPRIUM NOMEN SPIRITUS SANCTI

IRCA. decimam octavam distinctionem quaeritur : Utrum Donum sit proprium nomen Spiritus Sancti.

El arguitur quod non. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed, sicut dicitur Isa., 9 (v. 6) : *Filius datus est nobis*. Ergo esse donum convenit Filio. Non ergo est proprium Spiritus Sancti.

In oppositum arguitur sic. Nam dicit Augustinus, 4. *de Trinitate* (cap. 20) : *Sicut natum esse est Filio a Patre esse, ita Spiritui Sancto Donum Dei esse, est a Patre el Filio procedere*. Sed Spiritus Sanctus sortitur proprium nomen in quantum procedit a Patre et Filio. Ergo Donum est proprium nomen Spiritus Sancti.

ARTICULUS UNICUS

A. — CONCLUSIONES

In hac quæstione erit unus articulus, pro quo sit

Prima conclusio : quod Donum dicit quid personale.

Probatur conclusio, secundum sanctum Thomam, i p., q. 38, art. 1, ubi sic ait : « In nomine doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur, habet habitudinem ad id a quo (a)

ia) per. — Om. Pr

(a) α <uo. — quod Pr.

datur, et nō id cui datur. Non enim daretur ab aliquo, nisi esset ejus; et ad hoc alicui datur, ut sil ejus. Persona nutem divina dicitur esse alicujus, vel secundum originem, sicut Filius est Patris, vel in quantum ab aliquo habetur. Habere nutem dicimur id quo libere possumus uti vel hui ut volumus. El per hunc modum divina persona non jwtest haberi nisi a creatura rationali Deo conjuncta. Aliae enim creatura moveri quidem possunt a divina jtorsona, non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina lærsona, et uti effectū ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, puta cum sic lit (a) particeps divini Verbi el procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere el recte (6) amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire; unde oportet quod hoc ei desuper detur; hoc enim nobis dari dicitur, quod aliunde habemus, » — Hu c ille. — El ibidem, in responsione ad 1^{ro}, el 2ⁿo, el 3^o*, dat intelligere quod donum potest dicere quid essenziale. Unde potest esse secunda conclusio talis.

Secunda conclusio est quod donum potest esse nomen essenziale.

Probatur ista conclusio : Illud quod convenit essentiali divinali, dicit quid essenziale; el nomen illud significans, est nomen essenziale. Sed donum est hujusmodi. Ergo. Assumptum plet : quia, secundum Hilarium, 9. *dc Trinitate* (n^o 54), essentia divina esi donum quod Pater dat Filio. Inde, sicut dicit ibi sanctus Doctor, cum donum dicitur essentialiter, et ita (γ) essentia dicitur donum Patris» tunc dicitur donum esse alicujus per identitatis modum, scilicet Patris, qui dat essentiam Filio; sed cum dicitur personaliter, tunc illud quod dicitur isto modo donum, est ipsius dantis secundum originem, sicut Spiritus Sanctus est Patris et Filii.

Tertia conclusio est quod donum, proni dicitur personaliter, est proprium Spiritus Sancti.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 4 p., q. 38, art. 2 : « *Donum* proprie est *datio irredibilis*, secundum Philosophum (4. *Topicorum*, cap. 4), scilicet quia non datur intentione retributionis; et sic importat gratuitam donationem. Batio autem gratuita» donationis est amor; ideo enim damus gratis alicui, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum (o). Unde manifestum esi quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur.

(a) nc /it. — n1 Pr.

(6) recte. — ratione Pr.

(γ) el iia. — ita el Pr

(β) a verbo priniuni usque ad bonum, om. Pr.

Unde, cum Spiritus Sanctus procedat ut Amor, sicut jam dictum est, procedit in ratione primi doni. Unde dicit Augustinus, in 45. *de Trinitate* (cap. 19), quod *per donum quod est Spiritus Sanctus, multa propria dona dividuntur membri» Christi.* > — Hæc ille. — Item, ibidem, ad 2*, dicit quod < in nomino doni importatur quod sil dantis per originem; et sic importatur proprietas Spiritus Sancti, quæ est processio >. — Item, ibidem, ad 1*, dicit quod < Spiritus Sanctus qui a Patre procedit ut Amor, proprie dicitur Donum; unde, licet Filius detur, tamen hoc ipsum quod Filius datur, ex Patris amore est, secundum illud Joann. 3 (v. 1(5) : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret* >.

Et easdem conclusiones ponit, 1. *Sentent.*, dist. 18, q. I, art. 1 el 2. Unde, art. 1, dicit : < Dari vel donari dicitur dupliciter : uno modo, illud quod habetur per modum dominii, ut possessio ; alio modo, illud quod habetur quasi intrinsecum sibi, sicut aliquis habet seipeum, vd materiam suam, vel qualitatem. Quamvis autem in divinis personis non sit dominium unius (a) respectu alterius, tamen est ibi auctoritas principii. Dicendum igitur quod datio jwtest importare auctoritatem respectu dati; et sic donum vel datum est notionale. Potest etiam non importaro auctoritatem, sed tantum hoc quod illud quod datur, libero habeatur (6); el hoc modo ipsa essentia dicitur dari vel donari; et secundum hoc, donum vel datum non est personale, sed essenziale, semper tamen importat distinctionem persons? dantis ad eum cui datur, quamvis non ad illud quod datur. > — Hæc ille. — Item, art. 2, dicit quod « donum et datum tripliciter differunt, scilicet : quantum ad consignationem ; datum enim consignat tempus, cum sit participium, donum autem non, cum sil nomen; et inde est quod donum magis competit divinis quæ sine tempore sunt, quam datum ; unde donum potest esse ælernum, sed non datum. Secundo, quantum ad significationem; quia donare addit super dare; *donum* enim, ut dicit Philosophus(4. *Topicorum*, cap. 4), est *datio irredibilis*, non quæ compensari non valeat, sed quæ recompensationem non quaerit; unde donum importat liberalitatem in dante. Tertio, quantum ad modum significandi : quia donum importat nplitudinem ad dandum ; datum importat dationem in actu. Aptitudo autem ad dandum potest intelligi dupliciter : vel ex parte ipsius dati, quasi passiva; vel ex prie dantis, quasi activa; et talis aptitudo est secundum rationem qua aliquid liberahier datur. Kalio autem omnis liberalis collationis est amor; quoti enim propter cupiditatem datur, vel propter timorem, non liberali ratione datur, sed talis magis dicitur quæstus vel redemptio. Quia igitur

() unitu. — Om. Pr.

() libere habeatur — Om. Pr.

Spiritus Sanctus est amor, ex ratione suæ processione habet in se et quod detur, et quod sit ratio dandi ; unde donum est per se et primo amor; alia enim quæ dantur non sunt dona, nisi secundum quod participant aliquid amoris, ut ex amore data. Si igitur colligantur tres dicte lationes doni, adjuncta auctoritate dantis ad donum, patet quod in Trinitate donum Spiritui Sancto convenit secundum suam processionem ætemam, in quantum procedit ut Amor, qui est ratio collationis liberalis; unde sicut amor est proprium sibi, ita et donum >. — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra tertiam conclusionem arguit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. i). Hæc, inquit, positio stare non potest.

Primo. Tum quia supra protelum est quod Spiritus Sanctus non procedit formaliter ut Amor; alioquin ex vi processionis, et in quantum Spiritus, esset Amor, et cum amor sit beatificus (s) in divinis, esset beatus eo quo Spiritus, et per consequens bonus, et Deus, et nulla alia impossibilia, quæ supra, dist. 10, sunt inducta.

Secundo. Tum quia paulo ante, in quæstione de anon., isti positores dixerunt quod Spiritus Sanctus proprie non procedit ut Amor, sed ut impressio, seu attentio rei amate, proveniens in amantem eo quod amat; hic autem dicunt quod procedit ut Amor; unde non videntur verte concorditer esse prolata, nec convenienter dicta.

Tertio. Tum quia amor essentialis, est illud quo omnia dona donantur, et non amor notionalia, si amor importatur per Spiritum Sanctum; alioquin Spiritus Sanctus haberet specialem causalitatem super creaturas in ratione efficientis, quod esse non potest. — Hæc ille.

II. Alia argumenta. — Contra eandem conclusionem arguitur sic.

Primo. Nullum ens rationis constituit personam Spiritus Sancti. Sed donum importat relationem rationis ad eos quibus datur. Igitur non potest constituere personam Spiritus Sancti.

Secundo. Nullum includens creaturam, est proprietas constituens divinam personam. Sed donum includit creaturas quibus datur, saltem per modum termini. Igitur non est proprietas constitutiva Spiritus Sancti.

Tertio. Spiritus Sanctus non refertur ad se sua proprietate personali. Sed in eo quod datus, refertur

(a) *beatificui* — unicui Pr.

ad se, cum detur a seipso, ut Magister declarat. Igitur, etc.

Quarto. Nulla persona habet in se proprietatem oppositam suo constitutivo; Pater enim non habet in se filiationem, nec Filius paternitatem. Sed Spiritus Sanctus habet dare active, ut Magister determinat. Ergo dari passivum non est ejus proprietas.

Quinto. Omnis proprietas constitutiva jionil distinctionem; quia quod constituit, ab alio distinguit. Sed donum non ponit distinctionem; dicit enim Augustinus, 15. *de Trinitate*, c. 19, quod *Spiritus Sanctus ita datur sicut Donum Dei, ut etiam seipsum det sicut Deus*. Igitur donum non est ejus proprietas constitutiva.

Sexto. Unius personæ est datur unica proprietas constitutiva. Sed persona Spiritus Sancti, quæ est una, constituitur proprietate processionis, quod est alia a dono; quia dicit Augustinus, 15. *de Trinitate*, c. 19, quod *Spiritus Sanctus in tantum Donum Dei est, in quantum datur eis quibus datur; apud se tamen Deus est, etsi nemini detur*. Igitur.

Septimo. Nullum temporale, est constitutivum personæ Spiritus Sancti. Sed donum est hujusmodi. Igitur.

Octavo. Si donum esset proprietas constitutiva Spiritus Sancti, ejus emanatio posset appellari datio, sicut emanatio geniti dicitur generatio. Sed Augustinus dicit, 5. *de Trinitate*, c. 15, quod Spiritus Sanctus non eo quod datur habet quod sit Spiritus Sanctus, ve) quod substantia sit, sed eo quod procedit; per hoc innuens quod emanatio Spiritus Sancti non est datio, sed processio. Igitur.

Nono. Illud quod competit Filio, non est constitutivum Spiritus Sancti. Sed donum competit Filio; dicitur enim Isa. 9. (v. 6), quia *Filius datus est nobis*, et Joann. 3 (v. 16) : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium unigenitum daret*. Igitur, etc.

C. — SOLUTIONES

Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum argumentorum Aureoli, dicitur quod immo Spiritus Sanctus procedit ut Amor. Et ad suam probationem, dico quod « amor tripliciter sumitur in divinis, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 10, q. 1, art. 1, ad iara : a Quandoque enim sumitur essentialiter, quandoque personaliter, quandoque notionaliter. Quando sumitur essentialiter, non dicit aliquam processionem vel relationem realem, sed tantum rationis, sicut etiam cum de Deo dicimus intelligens et intellectum; eadem enim persona potest esse amans et amata. Quando autem dicitur personaliter, tunc importatur processio et relatio realis, et significatur ipsa res procedens; sicut

amore el quid procedens, Quando autem dicitur notionaliter, significat ipsam rationem processionis persona*; quia amor non lanturn ost procédons, sed etiam dicit rationem (a) sub qua alia procedunt. Secundum ergo quod est essenziale, est commune tribus, sed appropriabile Spiritui Sancto; ut cum dicitur : Deus charitas est. Secundum autem quod est personale, est proprium Spiritus Sancti; et sic dicitur quod Spiritus Sanctus procedit ut Amor. Secundum autem quod est notionale, est quaedam relatio vel notio communis conveniens Patri et Filio, quæ etiam dicitur communis spiratio; el hoc mulo significatur amor in hoc verlx), diligunt, cum dicitur : Pater el Filius diligunt se Spiritu Sancto >. — Hæc ille. — Ex qua distinctione patet ad primum. Dico enim quod amor primo dictus in divinis, est beatificus; sed non secundo vel tertio modis.

Ad secundum, palet per idem. Licet enim sanctus Doctor dixerit quod Spiritus Sanctus procedit ut impressio, etc., ex hoc tamen non sequitur quin sit Amor. Illa enim impressio dicitur amor secundo vel tertio modis, praesertim quia peractum amoris producit; sicut Filius dicitur notitia, quia per actum intellectus producit. Unde nulla est in ejus «lictis contradictio, sed difficultas ad capiendum.

Ad tertium dico quoti immo amor personalis, vel notionalis, est illud quo omnia duna donantur creaturis; el esi ratio creationis omnium, sicut sepe dictum est. Non tamen sequitur quoti habeat specialem causalitalem effectivam super creaturas; in divinis enim non est nisi una causalitas effectiva respectu creaturarum. Sed tamen, cum Deus causet el principiet et producat creaturas per intellectum el voluntatem, de ratione primæ causa: el primi principii est quod pneconcial formam creatorum, el quod velit el amet præconcepta; et consequenter causalitas ejus includit in sui nilione verbum et amorem, qua* sunt non divers® causalitates, sed divers® rationes(€) ejusdem cati®; processiones enim divinarum personarum sunt rationes processionis creaturarum, ut dictum fuit in quaestione de vestigio et imagine. — Et sic palet ad argumenta illa.

II. Ad alia argumenta. — Ad primum aliorum argumentorum, dicitur quod, licet nullus respectus rationis constituat Spiritum Sanctum, tamen aliquid de cujus ratione in obliquo est respectus rationis, potest constituere Spiritum Sanctum; hujusmodi autem est donum. Conceditur tamen quod ille respectus rationis non intrat constitutionem divinæ personæ*, sed assequitur illud quo formaliter constituitur; quia illud constitutum non potest a nobis intelligi, nisi cointelleto respectu rationis.

Ad secundum dico quod donum non includit

creaturam in recto, sed in obliquo por modum connotati, vel termini respectus quem in eua ralionem includit; sicut a simili, intellectio creaturarum est in Deo ab æterno, et est Deus, tamen dicit habitudinem ad creaturam.

Ad tertium dico quod Spiritus Sanctus non refertur ad (a) se ut datus, prout dari est quid notionale; et illo modo est proprium Spiritus Sancti.

Ad quartum, plet responsio per idem; nam datio activa Spiritus Sancti non opponitur dationi passiva* quæ est sibi propria, sicut nullum essenziale opponitur notioni.

Ad quintum, palet per idem; nam datio passio distinguit illud quod convenit a dante, si sumatur notionaliter, non autem cum sumitur essentialiter.

Ad sextum dicitur quod eadem proprietas importatur in nomine processionis, et in nomine doni, cum amor sit primum donum; unde procedere per modum doni, et modo amoris, idem est.

Ad septimum dicitur quod Spiritus Sanctus æternaliter est donum, non autem datum, scilicet ex tempore, ut dictum est.

Ad octavum negatur consequentia prima. Nec valet similitudo de genito; quin generatio non dicit quid temporale, sicut datio. Sed si datio sumatur sine tali respectu temporali, potest concedi consequentia; non enim habemus nomina imposita ad exprimendum illa quæ pertinent ad emanationem voluntatis, sicut habemus exprimere ea qua* spectant ad intellectum.

Ad nonum dicitur in fine questionis.

Ad argumentum vero in pede quaestioni* facium, palet per prædicta. Licet enim Filius detur, tamen Spiritus Sanctus est ratio quod Filius detur, cum sua processio sil ratio omnis creata* processionis, el omnis donationis, in quantum includit essenziale attributum, quod est amor aut voluntas. Sic enim inlelligil omnia prædicta sanctus Doctor, ut [Xitel, l p., q. 45, art. 6, sicut plenius explicatum exstitit in quaestione de vestigio.

El hæc de quaestione.

DISTINCTIO XIX.

QUÆSTIO 1.

UTRUM UNA PERSONA SIT IN ALIA

IHCA decimamnonam distinctionem quærilur : Utrum una |>ersona divina sit in alia.

Et arguitur quod non : quia unum oppositorum non est in alio; sed personæ divinæ opponuntur relative; ergo una non est in alia.

a) ad. — a Pr.

(«) rationem. — velationem Pr.

(6) rationes, — res Pr.

In oppositum arguitur sic. Joann., 14 (v. 10) : *Ego in Patre, et Pater in me est.*

ARTICULUS UNICUS

A. — CONCLUSIO

In hac questione erit unicus articulus, cujus est

Ista conclusio : quod quælibet divina persona est in alia qualibet.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, I p., q. 42, art. 5, sic : < In Patre, inquit, et Filio est tria considerare, scilicet essentiam, relationem, et originem ; et secundum quodlibet horum Filius est in Patre, et e converso. Secundum essentiam Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem ; unde sequitur quod, cum essentia Patris sit in Filio, quod in Filio sit Pater. Et similiter, cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit, 5. de Trinitate (na37, 38) : *Naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum. Subsistentem igitur in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus ut.* Secundum etiam relationes, manifestum est quod unum oppositorum relative est in alio secundum intellectum. Secundum originem etiam, manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est ad extra, sed manet in dicente; illud etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur. Et eadem ratio est de Spiritu Sancto, » — Hæc ille.

Item, ad primum argumentum ibidem factum, dicit < quod ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt; et ideo secundum nullum modorum essendi in alio quos Philosophus enumerat, Filius est in Patre, aut e contra. Magis tamen accedit ad hoc modus ille secundum quem dicitur esse aliquid in principio originante, nisi quod deest unitas essentiae, in rebus creatis, inter principium et illud quod est a principio ». — Hæc ille.

Idem ponit, 1. Sentent. (q. 3, ari. 2), præsentis distinctione.

B. — OBJECTIONES

I. Argumenta Aureoli. — Sed hanc opinionem dicit Aureolus (dist. 19, q. I, art. 1) irrationabilem quoad tria. Primo, quoniam dicit essentiam esse rationem quare Filius sit in Patre, faciendo tabui deductionem : Essentia Filii est in Patre, Filius est sua essentia, ergo Filius est in Patre.

Primo. Constat enim quod Filius est in Patre sicut subsistens in subsistente, secundum illud Hilarii,

5. de Trinitate (n° 38), (licentis quod *subsistentem intelligimus, cum Deo Deus insit*, et illud Ambrosii (in Hymno) : *In Patre totus Filius, et totus in Verbo Pater*; et illud Augustini, de Fide ad Petrum, cap. 2 : *Totus Pater est in Filio, et totus in Spiritu Sancto*. Sed essentia non est in Patre sicut subsistens in subsistente, sed sicut natura in supposito. Eius Filius non est in Patre ex hoc quod essentia ejus est in Patre.

Secundo sic. Essentia Filii est in Filio, Filius est sua essentia, ergo Filius est in Filio, apparet quod non sequitur; et pari ratione nec consequentia tenebit quod sit in Patre ex hoc quod est sua essentia.

Tertio sic. Pater est sua essentia ; Filius est in Patre; ergo Filius est in essentia. Consequentia non tenet ; ergo nec illa.

Secundo loco, dicit quod est irrationabilis, in hoc quod dicit unam personam esse in alia quia unum relativum est in alio.

Primo. Pater enim et Filius, in quantum referuntur ad Spiritum Sanctum, sunt unum; unde referuntur ad ipsum in quantum unus spirator, non in quantum Pater, aut in quantum Filius. Sed constat quod sunt in Spiritu Sancto secundum totam personalitatem ; unde Pater est in eo cum paternitate sua, et Filius cum filiatione sua. Ergo illud quod spirant, non est causa quod Filius et Pater sint in Spiritu Sancto.

Secundo sic. Habitudo ad, et habitudo in, non sunt eadem habitudines. Sed relatio est causa quod unum relativum dicatur ad aliud. Ergo non est ratio quod unum sit in alio. — Et confirmatur : quia non diffiniuntur relativa quod esse eorum sit in alio esse, sed ad aliud fieri habere.

Tertio sic. Inter patrem et filium in creaturis est verissima relatio (a) paternitatis et filiationis. Sed non propter hoc in creaturis Socrates est in Platone, quia iste est filius et ille pater. Igitur idem quod prius.

Quarto sic. Terminus relationis sic relationi cooponitur, et sic ipsam terminat, ita ut a relatione non contineatur, nec relationi inexistat, etiam secundum modum intelligendi, sed tantummodo terminat et finit; non ergo potest esse ratio inexistendi unam personam in alia, ut videtur. — Et si dicatur quod unum correlativum est in alio, quia, dum unum intelligitur, cointelligitur aliud, — non valet ; quia non intelligitur per modum inexistens, sed per modum termini, quod est multum extraneum ab illo vero (C) modo quo una persona est in alia in divinis*

Tertio loco, dicit quod opinio ista est irrationabilis in hoc quod dicit de origine.

Primo. Dicit enim Commentator, 4. Physicorum, conun. 24, quod remotior et imperfectior modus

relatio — ratio
tertio. — uno Pr.

essendi in alio (a), est ille secundum quem res est in suo principio agente. Sed minus ille quo Filius est in Patre, et una persona in alia, est perfectissimus et summus. Ergo non assimilatur illi quo principium est in principio.

Secundo sic. Philosophus, *Physicorum* (t.c.23) licet dicat partem esse in toto, et totum reciproce in partibus, et similiter genus in specie, et species in genere, sic tamen assignat modum quo aliquid est in suo principio, quod non dicit reciproce principium esse in principio. Sed in divinis est reciprocatio insistentiæ. Ergo ille modus non est secundum quod originale est in originalité. — Et si dicatur quod in creaturis est quod inter principium et principium non est unitas essentiæ, — non valet quia iste intendit assignare tres rationes, quarum unam assignat identitatem essentiæ, alteram vero conditionem relationis, et tertiam naturam originum; unde oportet quod quælibet perse sumpta, sit ratio huius insistentiæ.

Tertio sic. Nam ipsi dicunt (plod Pater est in Verbo. Sed secundum Augustinum, *de Cognitione vera! vihv, Deus totam mundi formam Verbo suo dixit et fecit*. Igitur, secundum hoc, tota mundi forma erit in Verbo, eo modo (pio Pater est in eo, si illa ratio sit sufficiens. — Hæc ille.

II. Argumenta Henrici et Warronis. — Contra conclusionem arguit Henricus, et Wairo (ut habetur apud Aureolum, ubi supra), probando quod una persona non sit in alia, ratione relationum.

Primo sic. Quamvis sit impossibile quod idem secundum se totum sit primo et per se continens et contentum, sicut deducit Philosophus, i. *Physicorum* (t. c. 24), quod si vinum esset in amphora et ampliora esset in vino, vinum esset in seipso; tamen possibile est secundum partem, non quidem aliam et aliam partem. Quamvis enim avis sit in laqueo secundum pedem, non tamen laqueus est in ave, quia jies non est pal's laquei; sed tamen si darentur duo monstra habentia eundem jxrtem, unum esset in alio, et econtra, ratione jwdis. Sed constat quod in divinis una jersona est in aha, et econtra; nec tamen quælibet est in seipsa. Ergo una erit in alia per hoc quod sunt idem secundum aliquam jwrtem sui. Sed illa non est relatio, immo solum essentia. Igitur non ratione relationis, sed essentiæ, una est in alia.

Secundo. Si una persona esset in alia, ratione relationis et ratione essentiæ, ergo una est in alia ratione totius constituti, et jersona seipsa primo erit in aha. Sed consequens est falsum. Quia, si totum constitutum perse primo sit in alio constituto, tunc æque per se primo erit paternitas in Filio sicut et deitas, et denominabitur formaliter Pater sicut

Deus; quod est falsum. Et iterum, illud quod continet aliud secundum nliquid sui, est extra illud et ambit ipsum; totum autem constitutum non potest ambire totum constitutum in personis divinis, nec habet aliquid extra ipsum. Et insuper, nihil est ab alio primo et per se, et econtra, quia tunc idem gigneret se; et pari ratione videtur quod nihil sit in alio primo et per mî, et e converso, alias sequeretur quod idem esset in se. Relinquitur ergo quod una jersona non sit in alia, ratione relationis, sed solum essentiæ.

III Argumenta Durandi. — Tertio arguit Durandus (apud Aureolum, ibidem).

Primo sic. Illud in quo est aliud, debet excedere vel esse in plus quam illud quod est in ipso. Sed Pater, ratione totius constituti (x), se habet aliquo modo in plus quam Filius ratione solius essentiæ, et e converso. Ergo una persona non est in aha nisi ratione essentiæ.

Secundo arguit sic. Secundum illam rationem una persona non est in alia, secundum quam distinguitur ab ea. Sed relationes sunt causae quod una persona ab alia distinguatur. Ergo relatio non est ratio quod una jersona sit in alia.

Tertio arguit sic. Unum oppositum non est in alio fieri rationem oppositam. Sed personæ divinæ sunt oppositæ per relationes. Ergo una non est in alia per relationem.

IV. Argumenta Scoti. — Arguit sic Scotus etiam (similiter apud Aureolum).

Primo. Illa proprietas quæ convenit essentiæ ratione qua communicabilis est, non convenit suppositis in divinis. Quod patet j>r suam conversam. Quod enim competit suppositis ut incommunicabilia sunt, ut jte generare vel generari, non competit essentiæ divinæ, ut patet. Sed manifestum est quod essentiæ, per hoc quod est communicabilis, continent quod sit in tribus personis. Ergo ex hoc non competit suppositis quod sint mutuo in seipsis ratione essentiæ.

Secundo arguit sic. Quodcumque aliquid est in aliquo j>er aliquid, eo modo quo illud aliquid est in illo, et aliud erit in eo; sicut enim se habet causa, sic se debet habere causatum. Sed essentia est in Filio formaliter, ita ut Filius vere sit Deus; Pater vero non est in eo formaliter, ita ut Filius vere sit Pater. Ergo inexistencia essentiæ in Filio, non est ratio quod Pater sit in eo; nec Pater erit in Filio ratione essentiæ.

C. — SOLUTIONES.

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli respondetur; et primo.

(a) aho. — Om. Pr.

(a) ratione totius constituti. — Om. Pr.

Aii primum Morum argumentorum primo loco inductorum, negatur consequentia. Ille enim malus arguendi non valet, nec aliud concludit, nisi quod essentia alio modo est in Patre quam Filius; quod conceditur. Sed ex hoc non sequitur quin essentia Filii sit ei ratio essendi in Patre; sicut corpus meum <4 mihi ratio quod sim in loco illic inessive, et tamen aliter sum ego in loco quam corpus meum, quia ego sicut subsistens in subsistente, corpus autem meum non sic. Et infinita alia exempla possunt dari, per quae patet consequentiam primi argumenti nullam esse.

Ad secundum dico quod consequentia illa non est similis nostra consequentia. Quia, ut dicit sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 3, art. 2, ad 3^m, ista praepositio in dicit aliquam relationem, vel realem, cum dicitur Pater esse in Filio, vel rationis, cum dicitur : essentia est in Patre; ita quod dicit semper aliquam distinctionem rei vel rationis, qualis non est Filii ad seipsum. Et ideo non conceditur quod Filius sit in Filio, proprie loquendo; sed conceditur quod essentia est in Patre, et una persona in alia. Conceditur etiam quod paternitas est in Patre; et tamen non conceditur quod Pater sit in Patre, vel paternitas in paternitate. Ad hoc enim quod aliquis sit in aliquo, requiritur saltem distinctio rationis, ut dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 3, ad 1^m. Oportet enim cum dicitur aliquid esse in aliquo, quod vel sint realiter distincta, vel saltem secundum rationem, sic quod unum significetur ut forma, aliud vero ut habens formam, sicut Deus et divinitas, Pater et paternitas, ita quod illud quod significatur ut forma, potest dici esse in eo quod significatur ut habens illam, et non contra, ut divinitas est in Deo, et non contra; vel unum significetur ut natura, et aliud ut suppositum naturae, ut Pater et divinitas, vel persona et essentia, et tunc illud quod significatur ut natura, potest dici esse in eo quod significatur ut suppositum illius, et non contra; vel unum significetur ut praeexistens alteri secundum intellectum, sicut se habent paternitas et essentia et huiusmodi. Ex quo patet quod non est simile de illis duabus consequentiis, scilicet nostra et sua.

Ad tertium, patet per idem. Licet enim essentia dicatur *esse* in Filio, quia sunt idem secundum rem. *mm* differunt ratione, ut natura et suppositum, modo natura dicitur *esse* in supposito et non contra; et ideo prima consequentia est bona, quia antecedens includit munia quae sufficiunt ad hoc quod aliquid sit in aliquo, eo modo quo designatur in consequente, scilicet Filius est in Patre; sed in secunda consequentia non. Supposito enim quod Pater et Filius sint realiter distincti, et quod essentia unius sit in alio, manifestatur quod unus sit in alio; sed quia Filius et essentia nec distinguuntur icaliter, nec illo modo

quo distinguuntur ratione potest reciproce dici quod unus sit in alio et econtra, ideo non sequitur.

Ad argumenta secundo loco inducta, dicitur quod sanctus Doctor, ex parte relationis, non intendit probare quod una persona sit in alia secundum *esse*, sed secundum intellectum. Unde ipse dicit, 1. *Sententiarum*, present! distinctione, q. 3, art. 2, ad 2^{am}, quod una persona dicitur esse in alia, vel quantum ad *esse*, vel quantum ad intellectum relationum, quia in una intelligitur alia >. — Hæc ille. — Ex quo patet quod dixi. Nec intelligit, quod de natura relationis sit quod dum una intelligitur, quod intelligatur habere in se aliam, vel quod alia sit in alia; sed pro tanto una relatio est in sua opposita secundum intellectum, ad hunc sensum quod in ratione unius includitur alia, et in consideratione unius includitur consideratio suae oppositae. Et sic patet quod illa quatuor argumenta procedunt ex falso intellectu; quia non capit quid est dictum, aliquid esse in alio secundum intellectum aut secundum rationem.

Ad argumente tertio loco facta, nunc dicitur; et

Ad primum quidem, dico quod licet ille modus essendi in aliquo sit improprius, non tamen est inconveniens quod inter illum et inter modum quod una persona est in alia, sit aliqua similitudo tenuis et modica, non quoad illud quod imperfectionis est, ut puta quod principium essentialiter distinguatur a suo principio, sed quod illud quod est perfectionis, secundum quod principium est simile in forma suo principio, ita quod habet formam huius rationis secundum univocationem, vel saltem secundum analogiam. Sciendum tamen quod, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, ubi supra, ad 1^{am}, malus quo una persona est in alia secundum *esse*, non reducitur ad illum modum essendi in quo principium est in principio, sed ad illum <pio genus est in sua specie; sed modus quo una persona est in alia secundum intellectum, reducitur ad illum modum quo aliquid est in alio sicut in suo principio. Dicit enim sic : « Stricte, inquit, accipiendo, non omnes mali quibus aliquid est in aliquo, continentur in illis octo, nisi per quamdam similitudinem vel reductionem; sicut *esse* in tempore reducitur ad illum malum (pio aliquid dicitur esse in loco, quia utrumque est sicut mensuratum in mensura. Sic etiam, per quamdam similitudinem, ille malus quo Filius est in Patre, potest reduci ad aliquem illorum. Si enim accipiat quantum ad unitatem essentiae, tunc Pater dicitur esse in Filio propter hoc quod essentia ejus est in Filio; unde ad illum malum reducetur, ad quem reduceretur, si essentia in Filio esse diceretur. Hoc autem est per modum quo natura communis est in aliquo supposito, et reducitur ad illum modum quo genus est in specie, et quamvis in divinis non sit genus et species. Si autem accipiat quantum ad relationem, tunc reducitur

ad illum modum quo aliquid esi in aliquo sicut in principio movente et efficiente. Quamvis enim (3) Pater non sit principium efficiens Filii, tamen est originans ipsum ; unde Filius est in Patre sicut Originatum in originalité, et e converso Pater e*^t in Filio sicut originans in originato. Et adhuc magis proprie dicitur in divinis Filius in Patre, etiam ex parte relationis, quam in humanis; quia Filius ex ipsa relatione est persona subsistens; sua enim relatio est sua personalitas, quod in aliis rebus non contingit. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod sanctus Doctor non assimilât illum modum quo personæ sunt in se invicem secundum esse verum reale, illi modo quo aliquid est in alio ut in efficiente principio, sed solum illi modo quo sunt in se invicem secundum relationem. Illo modo autem non sunt in se invicem secundum esse, sed secundum intellectum, ut ipse ibidem dicit, in responsione ad 2^o. Etiam si assimilaret illum modum inexistentiæ personarum modo quo aliquid est in suo principio, non esset magnum peccatum ; quia modus quo principiatum per actum intellectus aut voluntatis est in principiante, non est inodus infimus nec improprius, sed valde proprius; non enim verbum improprie est in dicente, sed nec amor in amante, immo valde proprie.

Ad secundum dicitur quod, licet principium non sit in principio secundum esse, est tamen in eo secundum intellectum, eo modo quo relativa sunt in se invicem. Isto modo autem personæ sunt in se invicem, scilicet secundum intellectum, reciproce.

Ad tertium dico quod aliquid est in Verbo tripliciter, quantum ad propositum spectat : primo modo, sicut repræsentatum in suo repræsentante; secundo modo, sicut cointelleclum cum intellecto ; tertio modo, sicut duo supposita ejusdem naturæ secundum numerum. Primo modo, tota mundi forma est in Verbo, modo quo Pater est in eo, secundum quamdam tamen analogiam, quia Pater adæquat suum Verbum quod eum repræsentat, non autem creaturæ; sed secundo vel tertio modis, creaturæ non sunt in Verbo modo quo Pater. Sciendum etiam quod sanctus Doctor non intendit illis tribus viis ostendere inexistentiā personæ in persona secundum esse, sed solum secundum primum vel tertium. Ex quo patet quod arguens false exponit eum.

II. Ad argumenta Henrici et Warronis.

Ad primum Henrici, dicitur quod concludit quod una persona sit in alia secundum esso ratione essentias sed non concludit quin una persona sit in alia ratione relationis secundum intellectum, quia isto modo aliquid esse continens et contentum, non est jær se primo continere et contineri, quia non unico modo continet secundum se tutum ; nam essentia est ratio continenliæ secundum esse, et relatio est

ratio continentia secundum intellectum. Verumtamen modus loquendi est satis improprius : quia talis continentia improprie sumitur; similiter, ih divinis non est pars. Verumtamen non est inconveniens aliquid esse primo et per se continens et contentum respectu ejusdem, accipiendo contineri pro esse in alio, et continere pro eo quod est habere aliud in se ; et huc, si ibi diversus modus continentia*; nam forma lapidis continet suam matenam primo et per se, et tamen, cum hoc, primo et per se est in illa materia. Ita in proposito : persona Filii primo et per se est in Patre sicut verbum in dicente, et persona Patris primo et per se est in Filio sicut originans in originate, et sicut res dicta per verbum est in verbo suo ; et proportionaliter dicendum est de Spiritu Sancto. Unde Pater triplici modo est in Filio, scilicet : ratione essenliæ, ratione relationis, et ratione totius personæ ; et econtra. Et similiter de Spiritu Sancto : tertio modo est primo et per se continens et contentum, sed non primo, nec secundo modo.

Ad secundum, patet per idem. Nam, licet Pater sit in Filio ratione paternitatis et ratione essentia*, non tamen ibi se primo est in Filio; quia, licet ratione cujuslibet quod est in eo sit in Filio, tamen alio modo est in Filio secundum hoc, et alio modo secundum illud, ita quod respectu nullius inexistentiæ est ibi primitas vel perscitas adæquata, quod oporteret ad hoc quod primo esset in Filio. Verumtamen, dato quod æque primo paternitas esset in Filio sicut divinitas, non sequitur quod Filius esset formaliter Pater, sicut est formaliter Deus; sed est ibi in argumento mutatio de modo primitatis ad modum formalitatis, et ideo est (a) fallacia figuræ dictionis. — Similiter, ille modus loquendi de ambitu et continentia, improprius est ; nec debet admitti nisi ad bonum sensum, scilicet quod Pater est in Filio per identitatem naturæ. Illo modo autem existens in alio, non oportet quod ambiat aut excedatur ab illo in quo est, sed quod ejus natura sit communior utroque, scilicet tam illo qui inest quam illo in quo est. — Similiter, non est simile de esse ab alio et esse in alio ; quia esse in alio potest dupliciter vel tripliciter contingere, esse autem ab alio non. Non enim est possibile quod aliquid uno et eodem modo sit ab alio, et econtra. Tamen sicut est possibile aliquid esse causam alterius primo et per se, et econtra, in diversis generibus causarum ; ita est possibile idem esse in alio primo et per se, et econtra; quidquid sit in proposito, de quo dico sicut dicit conclusio et solutio præcedens.

III. Ad argumenta Durandi. — Ad primum Durandi, dicitur quod major non semper habet veritatem, nisi de inexistentiā locali vel partiali ; nam totum est in partibus, et forma in materia, et genus in

(a) *quamvis* frtiff. — e/ *namvis* Pr.

(3) *rs/*. — Om. Pr.

specie, ubi tomen regula illa fallit (a), praesertim ubi est inexistenlia propter identitatem; unde essentia est in Filio, a quo tomen non exceditur. Fallit consimiliter in proposito, in modo inexistendi quo verbum est in dicente.

Ad secundum dico quod loquendo de esse in secundum intellectum, major est falsa in relative oppositis; illo modo autem dicimus relationem esse rationem inexistentiæ.

Ad tertium dicitur eodem modo, quod procedit de inexistenlia secundum rem; et de illa non dicimus relationem esse causam inexistentiæ.

IV. Ad argumenta Scoti. — Ad primum Scoti, negatur major. Est enim possibile talem proprietatem convenire personis, licet alio modo; sicut *esse* in loco convenit corpori quia est quantum, et tamen, licet anima non sit quanto, ipsa est in locutione corporis, licet alio modo quam corpus. Nec valet probatio ibi facto. Non enim ojærtet proprietates suppositi ito convenire natura, sicut econtra: sicut Socrates est unius speciei eum Platone, ratione natura humante quæ est una secundum speciem propter suam communitatem; nec tamen natura humana dicitur subsistere sicut Socrates. Similiter, concessa illa similitudine, dico quod sicut in proposito aliqua proprietas conveniens essentiæ ut communicabitis convenit suppositis, licet non eodem modo, quia essentia est in persoais sicut natura in supposito proprio, persona autem ratione essentiae non est illo modo in persona, sed ut consubstantialia in consubstantiali; ito ex alia parte, aliquod prædicatum dicitur de persona ut est incommunicabilis, quod tamen convenit essentiæ, licet alio modo quam personæ. Patet: nam hoc prædicatum, persona, dicitur de Patre ut est incommunicabilis; et tamen quia Pater est persona, conceditur etiam quod essentia divina est persona, immo est très personæ.

Ad secundum dicitur quod major est falsa, ut patet in exemplo dato; anima enim est in loco propter corpus, tomen non eodem modo, scilicet circumscriptive.

Ad argumentum in pede quaestionis respondet sanctus Doctor, dicens, l p., q. 42, art. 5, ad 3^m: < Dicendum, inquit, quod Pateret Filius opponuntur secundum relationem, non autem secundum essentiam; et tomen oppositorum relative unum est in altero, ut dictum est. » — Hæc ille.

Et sic finitur quæstio.

(a) quod» — Ad Pr.

QUÆSTIO II.

UTRUM TRES PERSONÆ SINT PENITUS ÆQUALES

thrum circa eamdem distinctionem qua>

Britur: Utrum tres personæ sint penitus æquales.

Et arguitur quod non. Impossibile est ~~plura~~ alterius rationis esse in eodem gradu perfectionis; sed divina» persona? sunt alterius rationis, cum proprietates quibus distinguuntureteonstituuntur sint alterius rationis, ut palet; eiyo impossibile est quod sint in eodem gradu perfectionis»

In oppositum arguitur sic. Nam dicit Athanasius, in *Symbolo*, quod *personæ sunt coæternæ et coæquales*.

ARTICULUS UNICUS

A. — CONCLUSIONES

In isto quaestione erit unicus articulus, pro quo sit

Prima conclusio: quod neccsse est ponere æqualitatem in divinis personis.

Istam conclusionem probat sic sanctus Doctor, l p., q. 42, art. 1: « Secundum enim Philosophum, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 19), æquale dicitur quasi per negationem majoris et minoris. Non possumus autem in divinis ponere aliquid majus aut minus; quia, ut dicit Boetius, in libro *de Trinitate* (cap. 1): *Eos differentia, scilicet deitatis, concommilatur, qui vel augent vel minuunt, ul Ariani, qui gradibus meritorum* (a) *Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem reducunt*. Cujus ratio est: quia inæqualium non potest esse una quantitas numero; quantitas autem in divinis non est aliud quam ejus essentia; unde relinquitur, si esset aliqua inæqualitos in divinis personis, quod non esset in eis una essentia, et sic non essent tres personæ unus Deus, quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem poni in divinis, d — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod hujusmodi (equalling tundatur in quantitate virtutis.

Istam conclusionem probat ibidem sanctus Doctor, ad primum argumentum. < Duplex, inquit, est quantitas, scilicet: dimensiva, quæ est in solis rebus corporalibus; unde in divinis personis locum non habet. Alia est quantitas virtutis, quæ attenditur secundum perfectionem alicujus natura vel formæ; quæ quidem quantitas designatur secundum

(a) *meritorum*. — minonini Pr.

ipiol aliquid dicitur magis vel minus calidum, in quantum est perfectius vel minus perfectum in caliditate. Hæc autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, id est, in ipsa perfectione formæ vel natura; et sic dicitur magnitudo spiritalis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo dicit Augustinus, 6. *de Trinitate* (c. 8), quod *in his quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse*; hoc est, perfectius. Secundo attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est esse; nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio; nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis secundum esse et operationem: secundum esse quidem, in quantum ea quæ sunt perfectioris natura, sunt majoris ductionis; secundum operationem vero, in quantum ea quæ sunt perfectioris natura, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus dicit, in libro *de Fide ad Petrum* (cap. 1): *Æqualitas intelligitur in Patre, et Filio, et Spiritu Sancto, in quantum nullus horum alium aut præcedit æternitatem, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.* » — Hæc ille.

Et, ibidem ad 2um, dicit quod æqualitas et similitudo in divinis attenditur secundum quantitatem virtutis. Ait enim sic: « Secundum quod attenditur æqualitas secundum quantitatem virtutem, æqualitas includit similitudinem et aliquid plus; quia excludit excessum. Quæcumque enim communicant in forma una, possunt dici similia; sicut si aer dicatur esse similis igni in calore; sed non possunt dici æqualia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura Patris et Filii, sed etiam æque perfecte est in utroque; ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii, sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arii. » — Hæc ille.

Tertia conclusio cat quod licet Filius æquetur Patri, non tamen econtra; et eodem modo de Spiritu Sancto, qui licet æquetur Patri et Filio, nullus tamen eorum sequatur Spiritui Sancto.

Istam ponit, ibidem, sanctus Doctor, 1 art., ad 3^{um}*. Dicit enim quod « similitudo et æqualitas potest in divinis significari per nomina et per verba. Secundum ergo quod per nomina significatur, dicitur mutua æqualitas et similitudo in divinis personis. Filius enim est æqualis et similis Patri, et e converso. Et hoc ideo, quia Filius habet magnitudinem Patris, et Pater magnitudinem Filii. Secundum autem quod per verba æqualitas significatur, importatur cum motu æqualitas; et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi accipere naturam et magnitu-

dinem et omnem perfectionem. Filius enim accipit a Patre, et non e converso. Quia igitur æqualitatem a Patre Filius accipit, et non e converso, propter hoc dicimus quod Filius coaequatur Patri, sed non econverso. Unde Augustinus, 6. *de Trinitate* (cap. 10), dicit: *Imago, si perfecte implet illud cuius est imago, ipsa coequalur ei, et non illud suæ imago*.

Quarta conclusio: quod æqualitas et similitudo in divinis non sunt relationes distinctæ a relationibus personalibus secundum rem⁹ sed bene secundum rationem vel intellectum.

Istam probat sanctus Doctor, ibidem, art. 1, ad 4^{um}*: « In divinis personis, inquit, nihil est considerare nisi essentiam in qua communicant, et relationes in quibus distinguuntur. Æqualitas autem utrumque importat, scilicet distinctionem personarum (a), quia nihil sibi ipsi dicitur æquale, et unitatem essentiae», quia ex hoc sibi invicem personæ sunt æquales, quia sunt unius magnitudinis et essentiae. Manifestum est autem quod idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali; neque iterum una relatio refertur ad aliam per aliquam aliam relationem. Cum enim dicimus quod paternitas opponitur filiationi, non est relatio media inter paternitatem et filiationem, quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas et similitudo in divinis personis non est aliqua relatio distincta a relationibus personalibus; sed in suo intellectu includit relationes distinguentes personas, et essentiae unitatem. Et propter hoc Magister, in 1. *Sentent.*, dist. 31, dicit quod in his appellatio tantum relativa est. » — Hæc ille.

Easdem conclusiones ponit, 1. *Sentent.*, distinctione presenti. Primam enim ponit, q. 1, art. 1; secundam, ibidem, ad 1^{am}*; et quartam, similiter in corpore.

B. — OBJECTIONES

§ I. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra istas conclusiones arguit Aureolus (dist. 19, q. 2, art. 1); et primo contra primam. Dicit enim quod ad æqualitatem non sufficit negatio majoritatis et minoritatis absque omni commensuratione; quod probat

Primo sic. Sicut se habet commensuran ad coæquari, sic commensuratio ad æqualitatem. Sed nihil aliud est lineam lineæ esse commensurabilem vel commensuran, quam lineam lineæ coæquari et esse coæqualem. Ergo nihil aliud commensuratio quam æqualitas.

(3) *personarum* — Om. Pr.

Secundo "io. /Eqnnlitas est quædam habitudo unius quantitatis a! aliam. Sed negatio inajoritatis el minoritatis habitudinem non importat. Igitur.

Tertio *ic. Ibi aliqua habitudo fundatur super quantitatem, secundum propriam rationem suam idem ol quod mensura. Habitudo vero mensuræ ad mensuram non videtur esse alia secundum propriam rationem quam eommensunilio. Ergo de ratione æqualitatis est quod sil rommensuratio quædam.

Quarto sic. Sicut quantitas finita commensuratur finitæ, air et infinita infinitæ; et sicut infinita toa> qualm iniinitæ, sic et coinmensuratur. Unde non plus esi de ratione commensationis finitas, quam de ratione æqualitatis aut roæquationis.

J 2. — CONTIA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Secundo loco arguit contra secundam conclusionem.

Primo sic. Sicut se habet similitudo ad identitatem, sic el @qualitas videtur habere se ad eam, ubi æqualitas fundatur super essentia (α) sicut et similitudo et identitas. Sed constat quod similitudo et identité fundabe super essentiam idem sunt. Socrates enfin et Plato sunt consimiles essentialiter, et sunt idem; nec sunt idem aliter, nisi identitate similitudinis. Unde Philosophus, 1. *Topicorum* (cap. G), agens de identitate generis el speciei, determinat ile consideratione similium, innuens quod non est aliud talis identitas quam similitudo. Et Commentator, 12. *Metaphysics* (comm. 39), dicit quod intellectus considerat indivisorum similitudinem, et ponit eam unam intentionem generis vel speciei, et sic de aliis universalibus; per hoc innuens quod identitas specifica non est nisi quædam similitudo. Ergo nec æqualitas erit nisi quædam identitas, et quædam similitudo.

Secundo sic. Sicut se habet fundamentum ad fundamentum, sic se videtur habere habitudo ad habitudinem. Sed fundamentum identitatis est essentia; æqualitatis vero, gradus essentiæ. Probatum est autem supra, quod gradus essentiæ non differt ab essentia. Ergo æqualitas et similitudo ac identitas non videntur differre.

Tertio sic. Si similitudo rtœqualitas, prout distinguuntur inter se et ab identitate, fundarentur super forma substantiali, tunc debuisset Aristoteles pro proprietate substantia* assignare quod secundum eam aliquid dicitui simile vel dissimile, æquale vel inæquale; quod tamen non facit; sed quod est proprium qualitatis secundum eam simile vel dissimile dici, secundum quantitatem vero æquale vel inæquale. Ergo similitudo et æqualitas, prout fundantur in substantia, non differunt ab identitate.

Quarto sic. Philosophus, in *Predicamentis*

(cap. *de Quanto*), dicit quod *affectio et dispositio æqualis et inæqualis non multum dicitur, sed similis; et album æquale vel inæquale non multum dicitur, sed simile*; per hoc innuens quod æqualitas quæ attenditur penes gradum albedinis et cujuseumque qualitatis, non dicitur proprie æqualitas, sed magis similitudo. Et similiter Philosophus, 5. *Afetaphysicæ* (t. c. 20), et Commentator, ibidem, jionunt plures modos similitudinis, quorum primus est participantium eandem qualitatem secundum magis et minus et in eodem gradu, secundus vero participantium eandem qualitatem secundum magis el minus (6); per hoc innuens quod inæqunlitas est minor similitudo, perfecta autem similitudo includit æqualitatem. Hoc autem non esset, si æqualitus et similitudo essent duæ habitudines, prout fundantur super eandem essentiam. Ergo identitas et similitudo et æqualitas, prout fundantur super eodem, non vitientur distingui.

§ 3. — CONTKA TERTIAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Tertio loco arguit (ibid., ari. 6) contra tertiam conclusionem.

Primo sic. De duabus lineis sic dicitur verbaliter quod una æquatur alteri, sicut quod sil æqualis, nominaliter pronuntiando. Sed constat quod una linea ab alia æqualitatem non accipit. Ergo non est de ratione ejus quod alteri verbaliter coæquatur, quod æqualitatem ab illo accipiat.

Secundo sic. Quamvis coæquari æqualitatem significet per modum fluxus el fieri, sicut verbuin, non tamen significat quod ab illo cui dicitur coæquari accipiat æqualitatem; sicut nec si aliquid dicitur lucere, propter hoc intelligitur quod lucem accipiat. Unde, si duæ magnitudines coæquantur, non propter hoc sensus est quod una ab alia aliquid sumat. Consuetum enim est dici de duobus similibus, quod unus assimihitur alteri, nec propter hoc datur intelligi quod unus ab alio similitudinem accipiat. Ergo, pari ratione, dici poterit Patrem Filio assimiler!, absque hoc quod ab illo (a) aliquid accipiat.

Tertio sic. Nihil aliud est coæquari nisi actus primus æqualitatis; sicut lucere est actus primus lucis; unde lucere est lux posita in actu, et in exercitio, et in usu lucendi, ut supra dictum est, dum ageretur de essentia el esse. Sed manifestum est quod Paler est in actu el exercitio coætpiandi cum Filio; non solum enim halæt æ<pialitatem in potentia el in habitu, sed in actu el in usu coæquandi. Ergo non solum potest dici quod in Paireait aMjualitasrespectu Filii, immo etiam quod Filio coæquatur.

Quarto sic. Augustinus, 1. *de Doctrina Christiana*, c. 5, dicit quod proprietas Filii est æquali-

(>) meniia. — eue Pr.

(3) » vrrbo el in eodem uupie ad mimo, om. Pr.
(C) illo, — alio Pr.

læ?, noniñnnliter proferons æqualitatem, non verba-liter. — Hæc ille.

G. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad prlmum contra primam conclusionem, dicitur quod illud argumentum, et alia quæ sunt in primo loco posita, non directe impugnant sanctum Doctorem in *Summa*, sed in *Scripto*. Ibi enim, scilicet 1. *Sentent.*, dist. 19, <(1, art. 1, ad 4UW, dicit quod u æqualitas est species proportionis; est enim æqualitas aliquorum habentium quantitatem unam commensuratio. Dico igitur de æqualitate, sicut do quibusdam aliis, quod praedicatur de Deo quantum ad rationem differenti®, quæ est unam habere quantitatem, et non quantum ad rationem generis, quæ consistit in commensuratione quantitatis. Unde dico quod divina magnitudo nullo modo est mensurabilis, vel mensurata, nec ab alio, nec a seipso. Primo, quia rnensuratio ponit terminationem; divina autem magnitudo non habet terminum intra nec extra; et ideo dicitur infinita, non quidem per extensionem privative, sed per negationem termini. Secundo, quia commensuratio non est unius quantitatis ad se, sed duarum, et nulla alia magnitudo potest esse æqualis sibi; Pater autem et Filius non habent aliam et aliam magnitudinem, sed unam et eamdem, secundum quam æquales dicuntur; et ita divinæ magnitudini nihil diversum ab ipsa commensuratur. Tertio, quia sicut omnis motus reducitur ad primum movens, quod nec est motum a se nec ab alio, ita omnis commensuratio deducitur ad unum primum, quod nullo modo estcommensuralum, sed est omnium mensura; et hoc est Deus, ut dicit Commentator, 10. *Metaphysicw.* » — Hæc ille. — Contra istam, inquam, procedunt argumenta Aureoli primo loco inducta, tamen si procedant; nam

Ad primum illorum negatur minor. Nec valet probatio de linea; nam lineæ competit ivqualitas secundum rationem differentiis, et secundum rationem generis, ideo lineain æquari est eam communisurari; non sic in divinis, ut dicit sanctus Doctor.

Ad secundum nego maiorem, nisi ubi est æqualitas secundum rationem generis; ibi enim oportet esse duas quantitates. Sed in divinis æqualitas non est habitudo inter duas quantitates, nec inter duo quanta, sed inter duo supposita balientia unam quantitatem. Falsum etiam assumit vel imponit nobis arguens, scilicet quod ponamus æqualitatem esso solum negationem; non enim hoc dicimus, sed quod dicit habitudinem fundatam in quantitate una, quam Sequitur talis negatio, scilicet maioris et minoris.

Ad tertium negatur major, nisi habitudo illa sit

inter diversas quantitates, aut mensurata diversa; quod non est in proposito.

Ad qunrtum negatur major, ut patet per dicta sancti Doctoris. Nec enim infinitum commensuratur infinito, nec sequatur, sumendo æqualitatem secundum rationem sui generis; si autem aliter sumatur, tunc æquan non est commensurari.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta loco secundo inducta, dicitur, secundum sanctum Doctorem, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 19, q. 1, art. 1) quod < sicut ea quæ significantur per modum qualitatis, ut sapientia et huiusmodi, non sunt aliud secundum rem ab essentia, sed solum secundum rationem; ita el similitudo et identitas differunt tantum secundum rationem in divinis, el non secundum rem. El similiter est de æqualitate. Et inde est quod diversimode invenitur squalitas el similitudo in divinis personis cl in aliis rebus. In aliis enim æqualibus non est eadem quantitas secundum essentiam, sed solummodo secundum commensurationem; et similiter una qualitas secundum speciem; quia in eis est aliud qualitas el essentia: quæ respicit esse sicut actum proprium; qualitas autem el quantitas non dicitur per respectum ad esse, sed dicit quidditatem alicujus generis; unde potest dici una quantitas ubi non est unum esse, sed non potest dici una essentia vel substantia absolute, nisi ubi est unum esse; et hoc est ubi est eadem essentia secundum numerum. Et inde est quod ad rationem æqualitatis non requiritur unitas secundum numerum; sed ad identitatem requiritur secundum numerum unitas. In diri* nis autem personis idem est magnitudo quod sapientia el essentia. Unde similitudo in divinis personis attenditur secundum eamdem sapientiam numero, et æqualitas secundum eamdem quantitatem in numero ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo illæ tres habitudines, scilicet identitas, et æqualitas, et similitudo, sunt diversarum rationum, et sunt eadem realiter in Deo.

Item, earum differentiam amplius manifestat ibidem, ad 24m. * Identitas, inquit, ponit unitatem in essentia secundum numerum. Et quia in rebus (x) creatis, ex quarum consideratione nomina accipimus vel imponimus, etiam illa quæ de Deo pnedicantur, unitas essentiæ non est nisi in eodem supposito; ideo identitas nullam importat distinctionem in supposito. sed magis unitatem. Unde Filius non potest dici masculine idem Patri, sed tantum neutraliter, ut unitas ad essentiam referatur. Æqualilas vero et similitudo, quæ important unitatem quantitatis vel qualitatis non secundum essentiam vel esse, quan-

ta) *rebut.* — Om. Pr

tum est de sui ratione, non important unitatem quantitatis vel qualitatis in numero; sed sufficit quod sint idem in specie. Hæc autem unitas est in diversis suppositis. Et ideo æqualitas et similitudo «imul cum unitate important distinctionem ; el propter hoc dicimus Filium similem Patii vel irqualem, non tamen eumdem. Et inde est quoti Magister potius determinavit de squalitate quam de identitate; quia per identitatem importatur tantum unitas. Nec etiam secundum quemlibet modum masculine divinis personis competit. Sed in æqualitate importatur utcumque; quia unitas essentiae jier muduin quantitatis significate, et personarum distinctio, d — Hæc ille. — Ex quibus satis patet ad argumenta.

Ad primum quidem, negatur minor. Non enim Socrates et Plato sunt idem in essentia, sed similes. Concedo tamen quod sunt idem specie; nam una species numero est eorum, non autem una essentia. — El ad omnia quæ arguens ibi adducit, resjxmde- tur quod identitas secundum speciem est quædam similitudo, ita quod habitudo est eadem secundum rem, solum differens ratione; et hoc si loquamur de duobus suppositis unius sjæciei vel generis. Sed tamen, si loquamur de uno supposito, dico quod Socratesisibi idem secundum speciem vel genus; non tamen sibi e>t similis secundum speciem aut genus. Ibi ergo identitas non est similitudo. Et tamen fundatur super essentia identitas specifica tamquam similitudo specifica. Patet quod non omnis similitudo fundata sujier essentiam est identitas secundum essentiam, ut patet in Socrate et Platone; ner e converso omnis identitas secundum speciem est similitudo secundum speciem, ul plet loquendo de uno supposito. El causa dicta est : quia similitudo et æqualitas important distinctionem , non autem identitas; secundo, quia similitudo et æqualitas non requirunt unitatem in numero illius super quod fundantur, sed identitas requirit unitatem secundum numerum illius easentiw, si dicatur identitas simpliciter, vel ipsius speciei aut genens, ita quod non sint similes species vel similia genera, sed una spectra et unum genus ; et hoc, si sit identitas secundum quid, cujusmodi est identitas generis aut speciei.

Aii secundum, conceditur totum argumentum, loquendo de divinis. In aliis autem, dico quod fundamentum identitatis quandoque est idem cum fundamentis similitudinis et squalitatis, quandoque autem non.

Ad tertium negatur prima conditionalis. Tum quia similitudo non attenditur secundum formam substantialem, nisi prout illa induit modum qualitatis, eo modo quo differentia dicitur qualitas ; nec æqualitas, nisi prout illa accipit modum quantitatis, qui consistit m hoc quod est habere quamdam divi- •ibilitatem, et hoc aut intrinsecam, continuam vel discretam, vel extrinsecam, quæ attenditur secundum numerum objectorum in quæ aliquid potest, vel

hujusmodi, et ita vocatur quantitas virtutis. Tum etiam quia licet illæ tres habitudines quandoque possint fundari super eadem forma substantiali, quandoque tamen non possunt; Socratis enim ad seipsum est identitas, non tarnen similitudo aut æqualitas.

Ad quintum, conceditur quod, stricte accipiendo similitudinem, illa non fundatur nisi super qualitate quæ est accidens; nec æqualitas, nisi super quantitate quæ est accidens. Sed non ita stricte accipiendo, similitudo non solum fundatur super qualitate, sed super illud quod signatur ul qualitas; et idem dico de æqualitate. Et ita intelligo prunam auctoritatem. — Ad secundam vero, dico quod non concludit nisi quod similitudo et æqualitas et identitas, cum habeant idem fundamentum, sunt eadem secundum rem, non tamen quin distinguantur ratione. Nam, licet lres personæ sint similes, et æquales, et eædein in una re, tamen similitudo ibi attenditur prout illa forma significatur ut qualitas; æqualitas vero, ul illa significatur per modum quantitatis; et tam similitudo quam æqualitas exigit distinctionem suppositorum. Identitas autem ibi attenditur secundum quod illa forma significatur ul essentia una in numero, nec requirit distinctionem suppositorum.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta tertio loco inducta respondetur; et

A<l primum quidem, quod de ratione ejüs quod esiaequari, non est quod illud quod æquatiir alteri æqualitatem ab illo accipiat, sed quod accedat ad quantitatem ejus, vel moveatur ad eam, aut aliquid proportionale accessui ; et eodem modo dico de assimilari, quod est accedere ad qualitatem alterius cui dicitur assimilari aliquid. In personis autem divinis non potest esse motus, nec accessio ad aliquam perfectionem aut formam; sed est ibi acceptio, loco eorum quæ sunt in creaturis sonantia imperfecti- nem, scilicet motus et accessus. Iterum : in creatis illud ad cujus quantitatem aliquid accedit, est prius illo quod accedit, et præinlelligitur æquationi; in divinis autem non est prius nec posterius, est ibi tamen principium et illud quod est a principio secundum originem; unde, sicut in creaturis a*qunri dicit quemdam motum vel accessum ad quantitatem alicujus prioris secundum naturam aut intellectum, ita in divinis æquari dicit acceptionem quantitatis virtualis alicujus principii originanlis. Et sic |>alel quod argumentum non concludit. Licet enim de ratione ejus quod æquatur alteri, non sit quod accipiat suam quantitatem ab illo, lamen d» ratione ejus est quod capiat quantitatem quam illud babe- bal prius ; hoc autem in creatis fit per accessum et motum ; in divinis autem per originem ejus quod

esta principio suo. Undo argumentum procedit de significato formali, nos autem hic de materiali. El præterea : non oportet esse omnimodam similitudinem inter hanc et illam æquationem ; sufficit enim ibi analogia, el non requiritur univocatio, in quo sæpissime arguens decipitur, dum arguit contra sanctum Doctorem. Arguit enim sic : Si æquatio in divinis in hoc consistit, ergo in creaturis similiter; et constat laies deductiones parum valere.

Ad secundum, dico eodem modo.

Ad tertium negatur major. Non enim sic se habet æquari ad squalitatem, sicut lucere ad lucem, sed sicut albari ad albedinem, vel calefieri ad calorem ; quæ verba dicunt motum vel accessum ad formam, el non actum formæ primum.

Ad quartum dicitur quod locus ab auctoritate non tenet negative. Non sequitur enim, si Augustinus dicit quod æqualitas est proprietas Filii, et non dicit quod æquari solum conveniat Spiritui Sancto vel Filio, quod ideo primum sit verum, et non secundum. Verumtamen, licet non dicat hoc in forma, tamen dicit aliquid ex quo necessario sequitur. Ait enim, 6 de Trinitate (cap. 10), quod *imago, si perfecte implet*, etc., ut prius.

Ad argumentum in pede quaestionis distinguitur major. Si enim intelligatur de illis quæ sunt in genere, vera est; si autem intelligatur de illis quæ sunt extra genus, falsa est. Sic autem est in proposito. — Item aliter : si intelligatur de his quorum esse subsistit nec est in alio receptum, sed illa sunt suum esse, falsa est, ut patet de attributis, el de proprietatibus, et personis; esse enim separato nulla perfectio essendi potest deesse (a).

Et hæc de quæstione, etc.

QÜÆSTIO III.

UTRUM VERITAS SECUNDUM RATIONEM FORMALEM SIT IN INTELLECTU. AUT IN REBUS

Titulum, circa eandem distinctionem, quæritur : Utrum veritas secundum suam formalem rationem sit in anima vel in rebus.

Et videtur quod in rebus : Propter quod enim unumquodque est, et illud magis; sed *ex eo quod res est vel non est, opinio vel oratio vera vel falsa est*, secundum Philosophum, in *Prædicamentis* (cap. 3); ergo veritas magis est in rebus.

In oppositum arguitur per Philosophum, in 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8), dicentem quod *verum et falsum non est in rebus, sed in intellectu*.

(a) deest. — cue FT.

ARTICULUS UNICUS

A. — CONCLUSIONES

In ista quæstione erit unus articulus, pro quo sil ista

Prima conclusio : quod veritas principaliter est In Intellectui In rebus autem non est nisi secundum quod comparantur ad Intellectum.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1 p., q. 16, art. 1, sic : < Sicut, inquit, bonum nominat illud in quod tendit appetitus, ita verum nominat illud in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter intellectum et appetitum, sive quamcumque cognitionem, quod cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem secundum quod appetitus inclinatur in ipsam rem appetitam; et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili, sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio boni derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod est appetitus bonus, prout est boni ; ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellecte, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum. Res autem ad intellectum aliquem potest habere ordinem per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse; per accidens autem, ad intellectum (a) a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se; per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Judicium autem sumitur de re non secundum illud quod est ei per accidens, sed secundum illud quod est ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. El inde est quod res artificiales dicuntur vera» per ordinem ad intellectum nostrum ; dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis, et oratio dicitur vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur vere secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina ; dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. El secundum hoc veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in libro de *Vera Religione* (cap. 36), dicit quod *veritas est qua ostendit**

(a) per accident autem ad intellectum. — Ora. Pr

ditur id quod est; cl Hilarius (lib. 5. *de Trinitate*, nn 14) dicit quod *rerum est declarativum aut manifestativum esse*; el hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad venlatern autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet diffinitio Augustini, in libro *de Vera Religione* (cap. 36): *Verita* est summa similitudo principii, gux sine ulla dūsimilatione est*; et rpjædam diffinitio Anselmi (Dialogus *Veritate*, cap. 12) : *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*, nam rectum ol quod principio concordat; et quædam diffinitio Aviccnœ (in *Mctaphysica*): « Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. n Quod autem dicitur quod veritas est adæqualio roi et intellectus, potest ad utrumque perlinere, p — Hæc ille in forma.

Secunda conclusio : quod veritas, prout c*t in nsdielt esse vel essentiam rei, et cum hoc qiinindnm relationem hindatam in re, et terminatam ad cognitionem vel similitudinem qua· est in Intellectu ; loquendo de veritate ut est in re erentn.

Probatur conclusio secundum sanctum Doctorem, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 5, art. 1, ubi sic ait : « Eorum, inquit, quæ significantur nominibus, triplex invenitur diversitas, Quædam enim sunt quæ secundum totum esse completum sunt extra animam ; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quædam autem sunt quæ nihil habent extra animam, sicut somnium, el imaginatio, et chimera. Quædam autem >unl quæ habent fundamentum in re extra animarn, sed complementum rationis eurum, quantum ad illud quod est formale, est per operationem animæ; ut patet in universalibus. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species. Et similiter de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad illud quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis. Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando adlicet apprehenditur eo modo quo est. Unde dicit Philosophus, 6. *Metaphysics* (t c. 8), quod *verum el falsum sunt in anima, sed bonum ct malum tn rebus*. Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditale, sicut el nomen entis ab esso imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum (C),

(s) funi. — Om. Pr.
(€) *tpum.* — tpiam Pr.

completur relatio adæqnationis, in qua consistit ratio veritatis, p — Hæc ille.

Ex quo patet conclusio, quod veritas rei, quæ est in re ipsa, vel prout est in re ipsa, eel sicut tempus el universale. Constat nutem quod tempus non est solus respectus rationis, nec quid totaliter factum |x?r rationem ; sed materiale in ipso est prius ct posterius, quæ sunt realiler in motu extra nninmrn; sed formale in ipso est numeratio animæ, qua numerat illa, scilicet prius ct posterius; ila quod tempus est prius el posterius in motu numerata ab anima. Universale etiam est natura intellecta ab anima secundum se, non intellectis principiis individuantes eam ; ita quod talia (a) dicunt res extra animam cum habitudine ad intellectum, ct eorum nomina supponunt pro rebus extra animam, licet non solum significant rem extra animam, sed etiam rem in anima et habitudinem ad illam. Ita d'go erit in proposito, quod enlilas rei habens talem habitudinem ad intellectum, scilicet relationem conformitatis, dicitur esse ipsa veritas rei, sic quôd veritas significat rem extra intellectum, el rem in intellectu; sed supponit pro re extra animarn; et non pro illa re in intellectu, scilicet relatione rationis, vel hujusmodi, neque pro composito ex re et ex tali relatione. Sic intelligo sanctum Thomam, quia ipse, in *de Veritate*, q. i, ari. 4. dicit inter mulla alia ; a Λ veritate, inquit, quæ est in re ipsa, quæ nihil aliud est quain entitas intellectui adæquata, vel intellectum adaequans sibi, dicitur res vera sicut a forma inhærente. > — Hæc ille. — Ecce quam clare dicit quod veritas rei, quæ fonnaliter in ipsa esi, est entitas rei, etc.; et non dicit quod sil respectus.

Tertia conclusio est quod veritas, prout est In Intellectu, non est relatio ndæqiatlonis, sed est cognitio vel species aut conceptus adæquantua rei, vel ndaupiaiis slid rem ; sic quod veritas supponit pro tali absoluto quod est in Intellectu, sed ultra illud absolutum dicit respectum conformItatis vel adaupiatlonis ad rem Intellectam.

Prolmtur (C) conclusio : quia veritas, prout est in re, dicil entitalem rei cum respectu ad intellectum ; ergo a simili, veritas quæ est in intellectu, dicit aliquod absolutum quod est in intellectu cum respectu ad rem. Antecedens patet per secundam conclusionem. — Et confirmatur tam ista quam illa. Quia', si veritas formaliter esset respectus rationis, ita quod nomen veritatis pro respectu supponeret, non video quomodo Deus sit veritas; si vero dicat respectum realem, cum in divinis non sint nisi quatuor relationes reales,]>aternitas, filiatio, spiratio, processio, non est facile lingere quæ illarum

(e) *talía.* — *tota* Pr.
(ß) *Probatur.* — *patet* Pr.

dicatur solum veritas vel simul. — Item : bonitas rei non dicit solum respectum ad voluntatem, illa quod illo respectus essentialiter sit bonitas rei; sed dicit esse vel essentiam rei cum tali similitudine, modo præexposito; ergo ita erit de veritate.

Quarta conclusio est quod quælibet res* creata extra naturam omnimodis, potest dici vera triplici veritate, scilicet : veritate quæ est formaliter in re; secundo, veritate quæ est Deus; tertio, veritate quæ est in Intellectu creato.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, *de Veritate*, ubi supra (c. 1, art. 4), et fuit posita in questione de vestigio, ubi late allegavi dicta sancti Doctoris. Potest etiam haberi ex dictis ejus in prima conclusione allegatis, etc.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Aureoli. — Sed arguit Aureolus (dist. 19, q. 3, art. 2), contra primam conclusionem, et specialiter arguit quod res non dicuntur vera ex conformitate ad intellectum divinum.

Primo sic. Penes illum enim intellectum non sumitur necessario ratio veritatis in rebus, quo non considerato, adhuc potest circa res veritas apprehendi. Sed manifestum est quod, non considerato aliquo ordine ad intellectum divinum, adhuc judicari potest de rebus an sint vere vel falsæ. Non enim argentarius, dum judicat an argentum sit verum vel falsum, vel de aliquo sit lapis pretiosus vel vitrum, recurrit ad ideas quæ sunt in mento divina; nec enim eas novit, nec forte credit. Unde Philosophus, 1. *Ethicorum* (cap. 3), loquens contra Platonem, dicit quod non magis erit miles qui ideam contemplatus est, nec magis textor vel faber, innuens quod idæ non dirigunt (a) activitatem in operando aut in judicando. Ergo veritas non consistit in hoc quod res conformatur ad intellectum divinum.

Secundo sic arguit. Mathematicus et omnis sciens considerat veritatem in conclusionibus propriis. Sed manifestum est quod veritatem non judicat circa eas ex ordine ad intellectum divinum; alias omnis sciens esset theologus. Igitur idem quod prius.

Tertio sic. Impossibile est non (b) ignorare conformitatem aliquorum conformium, nisi cognoscantur conformia quæ sunt extrema illius conformitatis. Sed constat quod divinus intellectus, et idæ quæ sunt in Deo, a nobis non cognoscuntur. Ergo nullus potest judicare utrum aliqua res illi intellectui sit conformis; et per consequens nullus sciet aliquam veritatem ex puris naturalibus.

(3) *dirigunt* — di/lingunt Pr.

(6) non. — Om. Pr.

II. Alia argumenta Aureoli. — Secundo loco arguit quod veritas non est conformitas actus intellectus ad rem extra.

Primo sic. Constat enim, inquit, quod veritas est perfectio simpliciter, et quod attribuitur primo principio in summo. Sed hoc non attribuitur sibi ratione alicujus conformitatis aut respectus ad rem extra : non quidem realis, quia in eo relatio realis non est; nec etiam rationis, quia tunc circumscripto actu intellectus, veritas non esset in eo. Ergo veritas non consistit formaliter in conformitate intellectus ad rem, nisi forte illa veritas quod respicit intellectum, quoniam intelligere contingit ad illud quod debetur secundum propriam naturam per hoc quod rei conformatur. Unde possibile est quod ratio veritatis sit in intellectu propter conformitatem; sed quod hoc sit ratio veritatis simpliciter, impossibile est.

Secundo sic. Illud quo non considerato invenitur veritas in multis rebus, non includitur in ratione veritatis simpliciter. Sed inquirens de duobus lapidibus quis sit verior, non aspicit ad intellectus conformitatem. Ergo in hujusmodi conformitate non consistit formaliter ratio veritatis simpliciter. — Et si dicatur quod res sunt vera causaliter, per hoc quod sunt apta nata non decipere intellectum; — dicendum quod, non habito respectu ad intellectum, res judicantur vere per hoc quod assequuntur naturam propriam, et falsæ dum non assequuntur. — Hæc ille.

III. Argumenta Durandi et Hervæi. — Tertio loco, contra eandem conclusionem arguunt Durandus et Hervæus (apud Aureolum, ibid., art. 1), probando quod veritas sit in intellectu tantummodo objective.

Primo sic. Illud enim quod est objectum intellectus, est objective in eo. Sed verum est objectum intellectus. Ergo est tantummodo objective in intellectu.

Secundo sic. Philosophus. 6. *Metaphysicorum* (t.c.4), dividit ens in ens verum quod est in anima, et ens reale quod est extra; quare, si divisio sit bona, necesse est ut unum dividendum non contineatur sub alio. Sed si verum haberet esse reale et subjectivum alicubi, containeretur sub aliquo decem dividendorum, et illa sub ente reali, et ita sub altero dividendum. Ergo necesse est ut habeat tantummodo esse intentionale et subjectivum, cum non sit alicubi subjectivo.

Tertio. Quia quando aliquod nomen convenit pluribus ita quod per unum illorum competit cæteris, per prius convenit illi uni quam cæteris; sicut esse sanum convenit homini, diætæ, cibariis, et animali, sed quia cæteris convenit per habitudinem ad sanitatem animalis, ideo animali primo competit esse sanum. Sed manifestum est quod esse verum convenit pluribus, utpote propositioni, et intellectui, et

rei extra, el rei ul est intellecta ; esse autem verum non convenit propositioni, nisi ut est designativum rei quæ intelligitur et quæ habet esse intellectum ; el similiter, intellectus verus non dicitur, nisi quia e*^t apprehensivus veri objecti; res extra etiam non dicitur vera secundum illud esse quod habet extra, nisi quia nata est causare apud intellectum apprehensionem conformem suæ entitati, et falsa per oppositum Ergo ratio veri primo et principaliter repentur in re prout est cognita, et secundum quod est in anima objective.

Quarto. Ita se videntur habere verum et falsum, sicut genus et species et cætera universalia. Sed genus el species sunl respectus rationis consequentes rem prout esi cognita, ethabentesse objectivum inanima. Ergo veritas erit in anima principaliter objective.

IV. Argumenta aliorum. — Ulterius arguitur ab aliis (apud Aureolum, ibid.), quod veritas principaliter sil in rebus, secundum suam formalem rationem.

Primo sic. Quandocumque aliquid inest duobus, uni tamquam causæ, alteri tamquam causato, per prius el principalius inest causæ; unde, quia ignis est causa caloris in omnibus calidis, ideo per prius el principalius dicitur calidus, secundum Philosophum, 2. *Metaphysics* (t. c. 4). Sed veritas rei causa est veritatis in intellectu el oratione, ut dicit Philosophus, in *Prirdicamentis* (cap. 3); quia ab eo quod res est, etc., similiter opinio et intellectus. Igitur veritas per prius et principalius est in rebus.

Secundo sic. Verum est objectum intellectus; intellectus enim verorum est, 1. *Posteriorum* (t c. 44). Sed res extra sunt prima objecta intellectus, non species aut actus; alioquin omnis cognitio esset reflective. Ergo et veritas prius el principalius est in re extra.

Tertio. Illud quod communicatur a Deo omnibus creaturis, videtur esse in rebus. Sed Philosophus dicit, 2. *Metaphysics* (l. c. 4), quod primum principium est causa veritatis et entitatis omnibus, et habent se omnia ad entitalom sicut ad veritatem. Ergo veritas est in rebus.

Quarto Nam Augustinus dicit, 8. *de Trinitate*, c. 2, quod idem est *magnitudo quod veritas*; et *quod illud majus est, quod verius*. Sed constat quod magnitudo est in rebus. Ergo et veritas.

Quinto. Verum et mnnifestativum sui, videntur esse idem. Sed constat quod res manifestant se per suas actualitates. Quod enim est in potentia, ignotum est; et quod ed actu, e>^t manifestum, 0. *Metaphysics* il. 20). Igitur, etc

Sexto. Quando aliquid attribuitur alicui per modum signi et cujusdam conformitatis, alteri vero per modum signati et ejus cui lit conformatio, isti ultimer videtur formalius et principalius attribui; sicut patet de sanitate, quæ attribuitur animali per

modum signati, et aliis per modum signi. Sed veritas attribuitur orationi et intellectui sub ratione signi et cujusdam conformitatis ejus ad rem extra; quia veritas intellectus non est aliud quam adæquatio et conformitas ejus ad rem, secundum vulgatam ejus diffinitionem. Ergo formalius et principalius est in re quam in intellectu.

Septimo. Quandocumque aliqua convertuntur, ubi est unum principalius, el reliquum. Sed ens et verum convertuntur, et veritas et entitas. Igitur, cum entitas principaliter sit in rebus extra, et veritas principaliter ibi erit.

V. Argumenta aliorum. — Ulterius arguitur (apud Aureolum, ibid.) quod æqualiter sit ubique.

Primo (a). Quia intellectus el scientia sunt verorum. Sed scientia potest esse de actibus intellectus, et de re extra, el de secundis intentionibus, el aliis quibuscumque; omnia namque sunt intelligibilia et cognoscibilia. Ergo veritas est ubique.

Secundo. Quia Anselmus, in libro *de Veritate*, ostendit veritatem esse in enuntiatione, c. 2; et in opinione, c. 3; et in voluntate, c. 4; et in actione (6), c. 5; et in sensibus, c. 6; et in essentiis rerum, c. 7; et summam veritatem esse in Deo, c. 10; et finaliter concludit quod una sit veritas in omnibus veris, cap. 13. Sed hoc non esset, nisi ratio veritatis esset æqualis ambitus cum ente. Igitur, etc.

Tertio. Nam Anselmus, ubique in illo libro, ostendit quod non est aliud esse verum quam esse illud quod unumquodque esse debet; unde actio est vera, quando est talis qualis esse debet; et eodem modo lapis est verus, quando est id quod osse debet. Et ex hoc elicit Anselmus quod non est aliud veritas quam rectitudo ejus rei in qua est, quæ est perceptibilis sola mente. Sed manifestum est quod rectitudo rei cujuslibet est in ipsa; et esse secundum debitum, est in qualibet re quæ sic est sicut debet. Ergo veritas est in omnibus in quibus esse el entitas repentur.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus (ibid., art. 2). Vult enim primo probare quod ratio in qua consistit veritas, non sit aliqua conformitas aut respectus. Et arguit

Primo sic. Dicit enim Hilarius (lib. 6. *de Trinitate*), quod Deus est veritas subsistens. Sed manifestum est quod nec conformitas aut alius respectus Subsistere potest, ut dicit Commentator, 7. *Metaphysics*, com. 48; dicit enim quod subsistentia non sunt de genere relativorum.

(α) *Primo.* — *Probatio* Pr.

(β) *actions.* — *auctoritate* Pr.

Secundo sic. Nulla perfectio simpliciter, importat in se aut aliquem talem respectum. Separat enim Anselmus, in *Monologio*, cap. 15, a numero perfectionum simpliciter, habitudines relativas. Sed veritas est perfectio simpliciter. In omni namque re melius est esse verum quam falsum; unde melior est verus lapis, quam falsus. Ergo veritas in tali conformitate aut respectu non consistit.

Tertio sic. In illo non consistit ratio veritatis, quod non concepto nec considerato, judicatur de aliquo an sit verum vel non verum. Sed de omni re judicatur an sit vera vel falsa, non propter conformitatem ad aliquid aliud, sed ex hoc solo quod attingit identitatem suam et propriam naturam, non autem quia attingit formaliter aut similitudinarie. Ergo non consistit formaliter in conformitate, aut in aliquo respectu.

II. Alia argumenta Aureoli. — Secundo loco arguit quod veritas non dicat essentiam cum respectu, immo cum privatione, scilicet cum segregatione ab omni sibi extraneo, privativo vel positivo.

Primo sic. Ratio significata per nomen, maxime potest colligi ex usu loquentium; semper enim loquendum ut plures. Sed nomen veritatis, secundum usum loquentium, attribuitur rebus propter segregationem et depurationem ab omni extraneo privativo et positivo. Patet enim quod lapis judicatur alio verior, ex hoc quod depuratur a contrariis accidentibus; et si sint duo lapides pretiosi absque omni contrario accidente, dicitur quod unus est alio verior, per hoc quod minus privatur gradu debito sibi secundum naturam. Videmus etiam quod veritas naturæ humanæ dicitur natura segregata ab omni substantia extranea; unde illa radicatis complexio quam puer extrahit ab utero, dicitur veritas humanæ naturæ, secundum Magistrum, libro 2. Dici etiam consuevit de substantia alicujus negotii, quod hæc est veritas talis facti, superfluis amputatis; nec est dubium quod si inveniretur aliqua natura nihil habens admixtum, statim diceretur de ea, quod esset verissimum quid tale, vel tale, ut : verissimum balsamum, cui nihil miscetur. Ergo ratio veritatis videtur consistere in quadam puritate, et segregatione, et impennixtione cujuslibet extranei.

Secundo sic. Equipollentia idem significant, et eadem est eorum ratio. Sed veritas, puritas, sinceritas, et similia, videntur equipollere. Idem enim est dictu de auro aliquo quod est purissimum et sincerissimum, ac si diceretur quod est verissimum; concipere etiam sinceritatem alicujus naturæ, non est aliud quam concipere veritatem illius, secundum communem modum loquendi; unde Augustinus, 8. *de Trinitate*, cap. 1, dicit quod tres non sunt aliquid majus in essentia, quia nec verius sunt, per hoc innuens quod veritas essentiæ non est aliud quam puritas et sinceritas ejus. Cum ergo dicendo, rem sinceram, excludatur ab ea quicquid est extra-

neitalis, videtur quod dicendo rem esse veram (s), idem excluditur. — Confirmatur. Quia homo pictus non dicitur verus, propter privationem vitæ, quæ est extranea naturæ (C) hominis. Et similiter, una albedo tanto est verior quam alia, quanto excluditur imperfectio ab ea; unde illa est verissima, cui nulla imperfectio est admixta.

Tertio. Illa est generalis ratio veritatis, secundum quam accipiuntur gradus in veritate. Sed manifestum est quod gradus veritatis sumuntur secundum segregationem et depurationem ab omni extraneo. Res enim cui in essendo nulla res est annexa, nec aliqua diminutio naturæ suæ est sibi annexa nec possibilis annecti, est vera in summo; et talis est natura divinitatis; unde divinitas est quid verissimum propter omnimodam sinceritatem, quia nihil est nisi divinitas sincera et pura et segregata ab omni alio. Consequenter vero quidditas rerum positarum in esse concepto dicitur rei veritas, quoniam accipitur precise ab omni extraneo; et si poneretur humanitas, aut quævis alia quidditas, sic exsistere sincere in rebus absque omni accidente et diminutione sui, illa diceretur vera humanitas. Consequenter vero res existentes, quanto plus participant de hujusmodi veritate et quidditate, tanto dicuntur veriores. Ergo manifeste apparet quod ratio veritatis consistit in segregatione omnis extraneæ rationis; sicut unitas consistit in indivisione, etc.

G. — SOLUTIONES

§ 1. — Ai) ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta primo loco contra primam conclusionem facta, dico,

Ad primum quidem, quod minor est falsa, et contra Augustinum, quasi in infinitis locis. Nam, in libro *de Vera Religione* (cap. 30, 31), dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus judicamus. Item, 12. *Confessionum* (cap. 25), dicit : *Si ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso hoc videmus? nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Item, 9. *de Trinitate* (cap. 7), dicit quod in æterna veritate, ex qua omnia facta sunt, formam (γ) secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione quid operamur, visu mentis conspiciamus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam apud nos habemus. Item, 12. *de Trinitate* (cap. 2) : *Rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et*

(3) extranei. — ubique Pr.

(6) infirma. — naturaliter Pr

(γ) formam. — forma autem Pr

sempiternas, quæ nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent Et infinita consimilia dicit.

Qualiter autem intelligendum sit quod dicit, et quomodo incommutabilem veritatem vel illas rationes ælemas in hac vita videamus, et secundum illas de omnibus judicemus, docet sanctus Doctor, 3. *Contra Gentiles*, cap. 47; et I p., q. 12, art. 1 l. ad 3.º; et q. 84, art. 5, per totum; et *de Veritate*, q. 1, art. 4, ac 5; et in multis aliis locis. Unde, *Contra Gentiles*, ubi supra, dicit: « Deus, inquit, speciali modo est in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur anima et res alia dicuntur vera quidem in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summæ naturæ habent, quæ est ipsa veritas, cum sit suum intelligere, et suum involvere sit suum esse; ita illud quod per animam est cognitum, est verum, in quantum illius divinæ veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quædam in ipsa existit. Unde et glossa, super illud *Psalms*, (11, v. 2): *Diminuite sunt veritates a filiis hominum*, dicit quod sicut ab una facie resultant multe facies (i) in speculo, ita ab una prima veritate resultant multe veritates in mentibus hominum. Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quædam sunt veni in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam praelici, secundum quod naturaliter in mentibus hominum divinæ veritatis quasi quædam imago resultat. In quantum ergo quælibet mens quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quæ de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus æternis videre, et secundum eas de omnibus judicare. » — Ille ille.

Prima parte etiam, q. 84, art. 5, dicit. « Aliquid dicitur in alio dupliciter cognosci. Uno modo, sicut in objecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima in statu presentis vite non potest videre omnia in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in alio sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscit in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod in nobis est, nihil est aliud quam quædam participata similitudo divini luminis, in quo continentur omnes rationes æternæ. Unde in Psalmo (i. v. 0, 7) dicitur: *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* cui quæstioni respondet Psalmista, dicens *Signatum est supernos lumen vul-*

tus tui, Domine, quasi ipse ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia alia demonstrantur, v — Hæc ille.

Ex quibus patet quod nullus in hac vita vel in alia lateat judicare aliquid esse verum vel falsum, nisi ex conformitate rerum de quibus judicatur ad rationes ælemas; et hoc, vel aspiciendo illas rationes in seipsis, sicut faciunt beati, vel aspiciendo ad lumen naturale, quod est quædam participatio earum, sicut faciunt illi qui non judicant ex visione Verbi, sive sint viatores, sive sint in termino. — Et sic patet ad multa argumenta prima loco.

II. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad alia vero secundo loco inducta, dicitur,

Ad primum quidem, sicut ad secundum et primum argumentorum primo loco contra secundam conclusionem factorum. Concedo enim majorem, et minorem similiter, scilicet quod nulla perfectio simpliciter attribuitur Deo ratione respectus, sed ratione aliosoluli; veritas enim dicit perfectionem intellectus, et est quid absolutum, quod tamen concomitatur respectus. Sicut enim bonitas non dicit purum respectum, sed quid absolutum, quod tamen concomitatur respectus; ita et veritas. Ille autem respectus quem dicit veritas, non est in Deo secundum rem, sed secundum rationem, sic quod dum intellectus intelligit rem quæ est Deus, secundum quod illa res est veritas, id est, sub ratione veri, oportet quod non solum intelligat absolutum in se, sed in ordine ad intellectum cui est conforme illud absolutum, non tamen quod intelligat esse in Deo vel in intellectu divino aliquem respectum realem (a), sed intelligit absolutum relative, scilicet in quadam ratione quæ repræsentat Deum et respectum ejus ad intellectum.

Ad secundum negatur minor, ut per prædicta patet.

III. Ad argumenta Durandi et Hervæi. — Ad primum Durandi et Hervæi, dicitur quod solum concludit quod veritas est objective in intellectu, non autem quod solummodo objective. Unde dico quod veritas, vel verum sub ratione veri, non est per se objectum intellectus, licet sit passio objecti intellectus, ut intellectum in actu, ut alias latius dictum est (dist. 2, q. 1, art. 1. conc. 2). Illud autem quod taliter est objectum intellectus, potest in sui ratione includere aliquid facium per intellectum, vel esse formaliter in intellectu.

Ad secundum dico quod argumentum concludit quod verum, in quantum hujusmodi, dicit aliquid non reale, scilicet respectum rationis; et hoc conceditur. Cum hoc tamen stat quod dicit aliquid reale materialiter, et illum respectum formaliter; sicut

exemplificatum est de tempore et de universalibus, in secunda conclusione.

Ad tertium negatur minor, quoad illam partem qua dicitur quod intellectus non dicitur verus nisi quia est apprehensivus veri objecti extra. Hoc enim falsum est. Prius enim natura intellectus apprehendit rem vere, (piam res sit vera; quia causa quod res sit vera, est quia adæquatur intellectui habenti speciem rei perfectam, vel perfectum iudicium. Si enim loquamur de intellectu qui est causa rei, notum est quod dicitur sicut de intellectu divino respectu naturalium, et de intellectu creato respectu artificialium. Si autem loquamur de intellectu qui movetur a re, adhuc prius est veritas in tali intellectu quam in re, loquendo de veritate quam res habet in ordine ad illum intellectum creatum; quia verum dicit terminum motus cognitivum, ille autem est principaliter in intellectu, ut ponit sanctus Thomas, 1. q., de Veritate, art. 2. Veritas enim quoad suum formale, scilicet quoad ultimam differentiam constitutivam rationis, dicit respectum adæquationis in esse cognito, ita quod respectus adæquationis inter cognitum in actu et cognitum in potentia complet rationem veritatis. Res autem, ut cognita in actu, est in cognoscente per suam speciem; extra cognoscentem vero, est cognitum in potentia. Res autem, ut est in cognoscente, non est aliud a specie sui in cognoscente. Et ideo, sicut cognitum in actu principalius est verum quam cognitum in potentia; ita illud quod est in intellectu est verum principalius quam illud quod est extra, ut extra est.

Ad quartum dicitur quod argumentum concludit verum, sed non ad intentionem arguentis. Dico enim quod veritas dicit respectum consequentem rem ut est in anima. Sed res, ut est in anima vel in intellectu, non est aliud a specie rei. Et ideo dicere quod Species vel forma rei in anima est primo vera, id quod res ut est objective in anima est primo vera, idem est dicere, si bene intelligatur.

IV. Ad argumenta aliorum. — Ad primum eorum quæ ulterius inducta sunt, dicitur : (quando aliquid convenit causæ et causato æquivocis, non oportet quod prius causæ conveniat formaliter, sed virtualiter ; sicut patet de animali sano et de medicina sana. Ita est in proposito.

Ad secundum dico quod verum non est objectum intellectus primum et per se, sicut illud ad cuius rationem primo aspicit intellectus, sed ejus ratio consequitur intellectum in actu ; sicut intellectum in quantum intellectum, vel universale in quantum universale, aut abstractum in quantum abstractum, non sunt prima et per se objecta intellectus, sicut quod primo aspicit intellectus, sed sunt quedam consequentia objectum intellectus in actu.

Ad tertium, conceditur quod veritas est in rebus

prius tempore quam in intellectu nostro; sed ratio veritatis perfectius salvatur in intellectu quam in re extra, ut extra est.

Ad quartum dico quod veritas est essentia rei non absolute, sed cum respectu ad intellectum.

Ad quintum dico : Si *per* dicat causam veritatis et fundamentum, dico quod res est vera per suam essentiam, et manifestativa sui per essentiam. Si autem dicat tantum quo aliquid est formaliter verum, vel manifestativum sui, falsum est. Sicut in aliquo exemplo : Socrates est pater per generare uno modo, non autem alio modo, sed per paternitatem; quia *per* dicit quandoque causam effectivam, quandoque formalem.

Ad sextum, dicitur quod minor est falsa ad mentem majoris; non enim veritas intellectus est signum veritatis rei, sicut minor debet subsumere. Sed conceditur bene quod intellectus dicitur verus quia est conformis rei extra, non quod ista veritas sit signum illius. Unde major debet intelligi quando attributio illa fit quantum ad illud in quo unum est signum et aliud signatum; cujusmodi non est in proposito. Non enim veritas intellectus est signum veritatis rei, et quantum ad rationem veritatis fit attributio secundum magis et minus; sed illud in quo fundatur veritas intellectus, vel forma intelligibilis, est signum illius in quo fundatur veritas rei. Simile autem de sanitate non valet; quia sanitas medicina? vel urinæ est signum sanitatis animalis, non autem ipsius animalis.

Ad septimum, dicitur quod major est falsa, nisi intelligatur quantum ad illa penes quæ convelluntur. Et ideo, quia ens et verum convertuntur solum quoad supposita, non quoad constitutivum rationis utriusque, ideo ubicumque est suppositum entis, est suppositum veri ; sed non oportet quod ubicumque est principaliter formale entis, scilicet esse, sit formale veri, scilicet respectus adæquationis.

V. Ad argumenta aliorum. — Ad primum eorum quæ ulterius sunt inducta, dicitur quod, licet scientia sit tam de entibus in anima quam de entibus extra animam, tamen illa quæ sunt extra animam non obijciuntur scientiæ?, nisi per hoc quod sunt in anima.

Ad secundum, dicitur quod concludit quod verum et ens quoad supposita convertuntur; sed hoc dato, non sequitur quod ubi est principaliter constitutivum veri, sit principaliter constitutivum rationis entis, ut dictum est.

Ad tertium dico quod concludit veritatem esse in rebus; sed quod veritas sit in rebus, hoc est quia in eis est respectus ad intellectum divinum vel creatum; et illa veritas quæ est in rebus, est improprie veritas, ut dictum est in conclusione de vestigio (dist. 3. q. 3, art. 1.)

J 2. — Ad argumenta contra secundam
CONCLUSIONEM

I, Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra secundam conclusionem primo loco inducta, respondetur pm quanto impugnant ea quæ dicta sunt. Iste enim vult non solum probare quod veritas non sit respectus, immo quod nec in sui ratione includit aut connotât respectum aut conformitalem. Et ideo, quia ego sustineo secundum, licet non primum, eapropter,

Ad primum argumentorum, dico quod illud solum concludit, quod veritas non sit respectus a divina essentia distinctus, loquendo de veritate divina; non tamen probat quin veritas creata sit respectus; quia non oportet quod veritas dicatur univoce de Deo et creaturis. Verumtamen ego concedo gratis illam conclusionem, scilicet quod veritas non est respectus, nec in Deo, nec in creatura, sed divina veritas est divina essentia, ut probat sanctus Doctor, 1. *Contra Gentiles*, c. 60. Tamen nos non intelligimus divinam essentiam esse veritatem, nisi cointelligendo conformitalem ejus ad intellectum suum. Veritas ergo divina, licet quantum ad esse non sil nisi intellectus divinus, vel essentia divina, tamen secundum rationem addit respectum rationis,

negatione divisionis.

Ad secundum dico quod nulla perfectio simpliciter est respectus, nec includit respectuni secundum esse, ita quod reiectus pertineat ad esse ejus tamquam intrinsecum. Nihil tamen prohibet aliquam perfectionem simpliciter includere respectum secundum rationem, hoc est, quod a nobis non potest concipi ut talis perfectio, nisi cointelligamus respectum ejus ad aliquid, quia nomen talis perfectionis est relativum; ut patet etiam de cognitivo, volitivo, beatificativo, qua» dicunt perfectiones simpliciter. Non tamen intelligimus quod in re sit talis respectus intrinsecus perfectionum. El hoc forte dicetur quandoque latius, cum loquetnr de relationibus rationis.

Ad tertium negatur minor. Non enim |>otesl quis judicare an res sit vera, nisi considerando conformitatem illius ad aliquid, utpotoad rationem rei, quæ est in mente Dei vel creature; ul illud judicatur esse verum aurum ab artifice vel argentario, quod assequitur rationem auri, quam habet ille in mente de quidditate auri, quam concepit, scilicet rationem, ex auditu vel visu, aut aliqua perceptione, aut investigatione.

II. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad primum eorum quæ secundo loco inducta sunt, negatur minor. Illa enim segregatio nunquam faceret lapidem esse veram margaritam. immo nec esset in lapide, nisi prius esset in eo adsequatio ad ideam

divinam. Non enim ideo lapis ille est segregatus ab omni privativo ahTmjus participantis ad margaritam, nisi quia habet oppositum privationis; cum privatio non tollatur nisi per habitum oppositum. El ita prius inest conformitas ad ideam, quam segregatio a privatione conformitatis.

Ad secundum negatur minor. Puritas enim consistit in negatione, veritas autem in |>ositione; et sic non sunt idem, nisi quoad supposita. — Ad dictum Augustini, dicitur quod expositio quam facit arguens nulla est; per illud enim non innuitur quod veritas sit puritas, sed quod sit magnitudo, quæ dicit quid positivum.

Ad tertium negatur minor. Dico enim quod gradus in veritate non accipiuntur de per se quantum ad illam segregationem, nisi consecutive, in quantum accipiuntur penes conformitalem ad ideam in se, vel ad ideam relucens in intellectu nostro formante quidditates rerum. Ad illam nutem conformitalem sequitur segregatio, vel negatio illa. Carentia enim actus privationis posterior est habitu tollente privationem, sicut effectus est posterior sua causa; iicxb» habitus qui tollit illam carentiam, est conformitas prædicta.

Ad argumentum facium in pede quæstionis, respondet sanctus Doctor, 1 p., q. 16, art. 1, ad 3.®: « Dicendum, inquit, quod licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re prius inveniatur ratio veritatis, sicut nec in medici perna prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinæ, non sanitas ejus, causât sanitatem, cum non sit agens univocum. El similiter esse rei, et non veritas ejus (a) causai veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinu el oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est. n

El hæc <le quæstione.

DISTINCTIO XX

QUÆSTIO I.

UTRUM GENERANDI POTENTIA SUB OMNIPOTENTIA
CLAUDATUR

IRCA vigesimam distinctionem quæritur :
Utrum potentia generandi claudatur sub
omni|x)tentia.

Et arguitur quod non. Illud non claudatur sub omnipotentia, sine quo aliquid est omni-

(3) ewr rei rf non ventat ejut. — cucutia rei et non venfatu rwe. Pr.

jKitPiis; sod bin»· potentia /onerandi aliquis e>t omni-
potens, scilicet Filius, et Spiritus Sanctus; ergo, etc.

In <jp|>08ituin arguitur. Nam dicit Augustinus,
III. *Conhu Maj iminum* (lib. 2, cap. 7) : Si *Pater*
non potuit generaro Filium sibi wqualmt. ubi
rst omnipotentia Patris? ex quo videtur nrgiwr
quod posse generare Filium pertinet ad omnipo-
tentiam.

Articulus UNICUS

A. — CONCLUSIO

In hac quæslione ont unicus articulus. pm quo sit

Prima conclusio : quod potentia generandi per-
tinet ad omnipoleiitnm Patris, non nutem ad
«iiiiipotentiam simpliciter.

Istam ponit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q.2,
ari. 5, ubi sic ait : « Cum enim potentia in essentia
radicari intelligatur, et sit principium actionis,
oportet idem esse iudicium de potentia el de actione
quod de essentia. In divina autem essentia hoc con-
siderandum est, quod propter ejus summam simpli-
citatem, quidquid in Deo est, est divina essentia;
mule et ipsæ relationes quibus personæ ad invicem
distinguuntur, sunt ipsa divina essentia secundum
rem. El quamvis una et eadem essentia sil commu-
nis tribus personis, non tamen relatio unius per-
son® est communis tribus, propter oppositionem
relationum ad invicem. Ipsa enim paternitas e.d (3)
divina essentia; nec tamen paternitas in Filio inesl,
propter oppositionem paternitatis el filiationis. Inde
potest dici quod pteriiitas est divina essentia, prout
psl in Patre, non prout est in Filio ; non enim
eodem modo est in Patre et Filio, sed in Filio ul
ah altero accepta, in Patre autem non. Non tamen
sequitur quod «piamvis paternitatem Filius non
habeat quam Pater habet, quod aliquid habeat Pater
quod non habet Filius; nam ipsa relatio secundum
rationem sui generis, id est, in quantum eat relatio,
non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad
aliquid. Quod vero secundum rem sil aliquid. haliel
ex illa parte qua inesl, vel ul idem (v) secundum
rem, ut in divinis, ve) ut Italiens causam in subjecto,
sicut in creaturis. Unde cum illud quod est absolu-
tum, communiter sil in Patre el Filio, non distin-
guuntur (y) secundum aliquid, sed secundum ad
aliquid tantum ; unde non |»olest dici quod aliquid
halict Pater quod non habet FiliUs, sed quod (3)aliquid
Mvuiidim unum respectum convenit Patii, et secun-
dum alium Filio. Similitei ergo «licendum est *le

actione et potentia» Nam generatio significat actio*
nem cum aliquo respectu, el potentia generandi
significat potentiam cum respectu; unde ipsa gene-
ratio e>l Dei actio, *ed prout est Patri* tantum ; et
similiter ipsa fiotentia generandi est Dei omnipo-
tentia, sed prout est Patrie tantum (x). Nec tamen
sequitur quod aliquid possit Pater, quod non possit
Filius; sed omnia quæcumque potest Pater, potest
Filius, «piamvis generare non possit, nam generare
ad aliquid dicitur. > — Hæc ille. — Et, ad 5".,
«licii : « Sicut una el eadem est essentia trium per-
sonarum, non tamen sub eadem relatione, vel secun-
dum eundem modum existendi est in tribus per-
sonis; ita est ibi de omnipotentia. |»

Eandem jonit conclusionem. I. *Sentent.* 9 «list. 20,
q. 1, art. 1, ubi sic dicit : < Quamvis Pater habeat
paternitatem quam Filius non habet, et paternitas
bit aliquid, non tamen Pater habet aliquid qund non
halicat Filius; sicut jiatemilas est essentia, non
tamen sequitur quod Pater aliquam essentiam habeat
«piam non haliel Filius. Si autem Pater haberet
sapientiam et non Filius, Pateraliquid haliellet quod
non haberet Filius; quia sapientia dicit aliquid in
sapiente, etiam secundum rationem suam. Similiter
cum generare in divinis sil relatio quædam, et sil (6)
aliquid, quamvis Pater possit generare el non Filius,
non sequitur quod possit aliquid Pater quod non
possit Filius; sed liene sequeretur, si Pater posset
intelligere el non Filius, quod Pater posset aliquid
quod non posset Filius; sicut Pater est Pater, et
esse Patrem est aliquid (y) es?e, el tamen cum
Filius non sit Pater, nullum est esse Patris, quod
non sit Filii ; quia omne esse in divinis est essen-
tia? (0). et simihler omne aliquid est ibi vel secun-
dum mtionem essentia?, vel secundum rationem
attributorum. » — Hicc ille.

Item, I p., q. 12, art. 6, ad 3*w < Dicendum,
inquit, «puni sicut eadem essentia quæ est in Patre
|ialemitab, est in Filio filiatio; ita eadem est potentia
qua Pater general, el «pia Filius generatur. Unde
verum «>t quod quidquid |x>test Pater, potest Filius.
Nec sequitur ex hoc «puxi Filius poasit generaro;
«piin mutatur quid in ad aliquid ; nam generatio in
divinis significat relationem. Halwl eiyn eandem
omni|xdciitiam «piam Pater, sed cum aha relatione;
quia Pater habet eam ul dans; et hoc significatur
cum «luitur quod |X>test generare; Film.* autem
ut bUscipieis; et hoc significatur, cum dicitur quod
|K>le>t genviari/ b Hicc ille. — El intendit talem
rationem, ul mihi videtur : «pua. cum potentia
generandi dicat putentinni cum respectu paternitatis,
si Patri «lelicvrrl potentia generandi. Ime non posset

() in. — Ad. Pr.

() ul idem. — eadem Pr.

(y) duthiquuntur. — «/tiffin^iitfur Pr.

(I) quod.— ad Pr.

() A verbo et nmihler uxpie atl lanlutn t om. Pr*

() ad. — Ad Pr.

(y) aliquid — aliquod Pr.

(i) omne ?j>t m diiinif eat eiscntix. — omne in divini
tMir etl quid Pr

esse ex defectu relationis importatis, cum Pater habeat illam relationem, quæ non auget operationem nec minuit; oporteret ergo quod hoc esset ex defectu potentis; et sic non esset omnipotens. In Filio autem non sic; quia quod Filius non possit in generationem nec habeat potentiam generandi, hoc non est ex defectu potentiæ, sed quia non habet illam relationem quam potentia generandi importat. El ita non potest argui quod non sit omnipotens, ex hoc quod non habet potentiam generandi.

Et quod ista sit mensura, patet. Quia, I. *Sentent.* (dist. 20, q. 1, art. 1), ubi supra, ad 4.º, dicit: « Omnipotentia Dei potest comparari ad aliquid, vel sicut ad operatum, vel sicut ad operationem. Sicut ad operatum, non comparatur ad (a) aliquid quod in ipso sit; quia in Deo nihil est factum; et sic omnipotentia est respectu creaturarum solum. Sed comparatur, sicut ad operationem, -ad hoc quod in ipso est, præcipue cum nulla operatio sit ipsius Dei, quæ sit extra essentiam ejus. Unde omnipotentia Patris extenditur el ad generationem, et ad intelligere, et creare, el breviter ad omnia quæ perfectionis sunt; et propter hoc apparet quod ratio Augustini est efficax. Nec sequitur quod Filius non sit omnipotens, si non potest generare Filium æqualem sibi, ratione prædicta. Sequeretur tamen in Patre; quia Patri non deest relatio, quæ significatur in generatione activa. Unde, si negaretur ab eo perfectio generationis, oporteret quod esset defectus in ipsa operatione, in quantum operatio; et hoc redundaret in defectum potentiæ. Sed a Filio removetur activa generatio non nisi ratione relationis importatæ. Relatio autem, in quantum hujusmodi, nullum ordinem ad potentiam habet. — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

I. *Argumenta Aureoli.* — Sed contra ista arguit Aureolus (dist. 20, q. 1, art. 1); et primo, contra hoc quod dictum est, quod eadem est potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur.

El primo sic. Impossibile est quod potentia passiva et activa sint eadem formaliter. Sed generare et generari se habent in divinis quasi active el passive. Ergo potentia ad generare est omnino differens a potentia ad generari; et consequenter non sunt eadem formaliter.

Secundo sic. Ad actus genere differentes, necesse est assignare potentias genere differentes. Sed generare el generari sunt actus genere differentes. Ergo potentia ad generare est omnino differens a potentia ad generari.

Tertio sic. Esse generantem et esse genitum non est idem esse. Igitur potest generare et posse generari

non est idem posse; et per consequens nec potentiæ erunt eadem.

Quarto sic. Posse generare est habere divinam essentiam per modum dantis; posse vero generari est habere eam per modum accipientis, ut ipsimet dicunt. Sed dare el accipere non est idem. Ergo posse generare et posse generari non sunt idem. — Et si dicatur quod non sunt idem relativo, sed bene quoad absolutum; — non valet. Quia posse generare formaliter non solum (i) dicit aliquid absolutum, sed absolutum (6) in ordine ad generare; non videtur autem esse eadem habitudo ad generare el ad generari, cum respectus ex terminis distinguantur.

II. *Alia argumenta Aureoli.* — Secundo loco arguit contra aliud dictum, scilicet quod relatio nihil ponit secundum quidditativam rationem.

Primo sic. Illud quod secundum suam quidditativam rationem nihil ponit, non est formaliter aliquid positivum, sed privatio aut negatio. Sed relatio dicit, secundum suam quidditativam rationem, aliquid positivum, alias non esset de decem generibus rerum. Ergo non est verum quod relatio nihil ponit in divinis secundum suam quidditatem.

Secundo sic. Quod nihil ponit quidditative, nihil est; quia unumquodque formaliter est per suam quidditatem, ut dicit Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 11). Ergo non est verum quod relatio secundum suam quidditatem nihil ponat. — El si dicatur quod nihil realiter ponit, quamvis ponat aliquid secundum rationem; — non valet. Quia paternitas vere el realiter constituit Patrem, et vere Pater realiter in generatione producit Filium; unde oportet quod ibi sit realis generatio, et per consequens realis relatio ponens aliquid secundum rationem suae quidditatis.

Tertio arguit (ibid., art. 2), quod ista opinio non salvet identitatem Omnipotentiae in Patre et Filio. Non enim omnipotentia dicit precise essentiam, sed addit ordinem ad omniaabilia fieri vel produci. Sed manifestum est quod divinitas, prout est in Filio, non respicit generare, quod est productio cujusdam possibilis produci, scilicet Filii; immo, ut est in Filio, illud sibi repugnat. Ergo divinitas, ut est in Filio, non habet rationem omnipotentiam, nec est ibi sub ratione omnipotentiae.

III. *Argumenta S. Bonaventuræ.* — Tertio loco arguit Bonaventura (apud Aureolum, ibid., art. 1), quod potentia generandi nullo modo pertineat ad omnipotentiam.

Primo sic. Omnipotentia dicit perfectionem simpliciter. Sed potentia ad producendum aliquem masculine el non aliquid neutraliter, non includit aliquam perfectionem, pro eo quod (y) terminus pro-

(aj) *ad* — Om. Pr.

(x) *whim.* — Om. Pr.

(€) *irritum absolutum.* — Om. Pr.

(y) *quod. ~ quia.* Pr.

ductus, in quantum huiusmodi, perfectionem non includit; talis enim terminus constituitur formaliter per relationem, sed relatio non est perfectio simpliciter. Ergo potentia generandi non reducitur ad omnipotentiam, pro eo quod non respicit aliquid materiale aliquem.

Secundo arguit. Quia sicut potentia transmutativa respicit subjectum quod transmutatur, sic potentia productiva respicit terminum qui producitur. Sed Philosophus dicit, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 2), quod potentia transmutativa est in aliud, in quantum aliud, et secundum quod est aliud, sumendo neutraliter. Ergo videtur quod potentia productiva sit non ad quid, seu ad aliquid, sed ad (?) aliquem producentem.

IV. Argumenta Durandi. — Arguit etiam Durandus (apud Aureolum, ibid.).

Primo, quod potentia productiva proprie sumpta, est ad aliquod agere realiter distinctum a supposito, non autem ad agere quod constituat esse suppositi agentis. Sed potentia generativa in divinis, est ad agere constituens esse suppositi. Ergo non spectat ad omnipotentiam.

Secundo arguit idem, quod omnipotentia non videtur includere potentiam ad intra, sed ad extra; unde nec potentia intellectiva, nec volitiva, pertinent ad omnipotentiam. Sed potentia productiva, quæ respicit agere constituens esse suppositi, non est ad agere extrinsecum, sed magis intrinsecum. Ergo non pertinet ad omnipotentiam.

V. Argumenta Scoti. — Arguit etiam Scotus (apud Aureolum, ibid.).

Primo. Omnipotentia non distribuit pro omnibus potentiis, sed pro omnibus possibilibus. Constat enim quod in Deo est omnipotentia^a sed non omnes potentiae sunt in eo, quia non potentia currendi, aut ridendi; sed est tantummodo in eo una potentia, per quam attingit omniaabilia; ergo omnipotentia non includit in se omnes potentias, sed tantum omniaabilia. Manifestum est autem quod Filius Dei non est de numero possibilium, sed necessarium, cum non sit possibilis esse et non esse. Igitur potentia generandi non includitur sub nomine omnipotentia^a.

Secundo, ad idem arguit sic. Potentia productiva differt a potentia creativa et ab aliis potentiis activis, in quantum nullum necessarium potest esse terminus potentiae creativæ aut activæ, immo omne tale est possibile et contingens, terminus autem potentiae productivæ potest esse necessarium; unde aliquod necesse esse est per se impossibile, sicut patet de Filio et Spiritu Sancto. Sed manifestum est quod omnipoten-

tia comprehendit in se tantum ea quæ spectant ad potentiam activam et creativam, et non omnia productibilia quæ spectant ad potentiam productivam. Ergo potentia generandi non comprehenditur sub omnipotentia.

Tertio. Potest argui quod una persona non dicitur omnipotens respectu alterius; sed potentia generandi pertinet ad unam personam in ordine ad aliam; ergo non spectat ad omnipotentiam etiam Patri*.

C. — SOLUTIONES

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta primo loco inducta respondetur; et

Ad primum illorum, dicitur quod in divinis non est potentia passiva, nec passio, nisi grammaticaliter loquendo. Et ideo concedo maiorem de potentia vere passiva, quod nunquam est eadem formaliter cum activa; quia talis potentia differt realiter ab actu. Sed loquendo de potentia passiva, grammaticaliter loquendo, quæ potius dicitur potentia passive dicta quam potentia passiva, talis, inquam, non oportet quod realiter distinguatur a potentia activa, nec ab actu respectu cuius dicitur; sed eadem potentia cum relatione una dicitur passiva, et eadem potentia cum alia relatione dicitur activa. Unde sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 9, ad 4^{am}, dicit: < In operatione quæ transit in rem exterioriorem, requiritur aliud principium in agente, per quod est agens, et aliud principium in patiente, per quod est patiens. In operatione autem quæ non transit in rem exterioriorem, sed manet in operante, non requiritur nisi unum principium operationis; sicut ad volendum requiritur principium ex parte volentis, per quod possit velle. In creaturis autem est generatio secundum operationem transeuntem in rem exterioriorem; unde oportet quod sit alia potentia activa in generante, et alia potentia passiva in genito. Sed generatio divina attenditur secundum operationem, non quidem in aliquid exterius transeuntem, sed interius manentem, id est, secundum conceptionem Verbi. Unde non oportet quod alia sit potentia activa in Patre, et alia passiva in Filio. » — Hæc ille.

Ad secundum negatur major, ubi actus volentiarum non distinguuntur a potentiis realiter, nec distinguuntur inter se, quasi duo absoluta, sed ut duo relativa. Isto modo autem se habent generare et generari; quia generare non est actus realiter exiens a potentia generandi active dicta, nec generari est actus realiter receptus in potentia generandi passive dicta, sed est ibi distinctio secundum rationem; generare et generari etiam non sunt duo absoluta, sed duo relativa; nec habent diversa esse, sed idem. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei* q. 9, art. 9, ad 3^{am}, dicit: t Potentia absolutum quiddam (a)

(a) non ad quid in se, sed ad aliquid, et ad — ad quid et non ad aliquid seu. Pr.

(i) quiddam. — quidem Pr.

<*t, el ideo non distinguitur in divinis, sicut nec bonites, nec aliquod sic dictorum. Generare vero el generari in divinis, non significant aliquid absolutum, sed solam relationem. Relationes autem opposite, in uno el eodem absoluto communicant in «divinis, et ipsum non dividunt; sicut patet quod in Patre et Filio est una essentia. Unde nec potentia distinguitur per hoc quod est generare el generari. Non enim etiam in creaturis oportet quod per quamcumque objectorum differentiam vel distinctionem potentia distinguatur, sed per differentiam formalem objectorum, et quæ in eodem genere accipiatur; sicut potentia visita non distinguitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum, quia ista differentia non est sensibilis, in quantum sensibile. Et similiter in divinis, absolutum per relationem non distinguitur. » — Hæc ille.

Ad tertium negatur consequentia; quia, licet esse generantem et esse genitum non sit esse idem, tamen idem est esse quo Pater est, el quo Filius est, vel quo generans est, et quo genitus est; el ideo non oportet quod aliud posse sil ad generare, el aliud ad generari, sicut nec per aliud esse est generans, et aliud genitus. Concedo tamen quod sicut esse generantem non est esse genitum, ita nec posse generare est posse generari, nec posse generare et posse generari est posse idem, prout ly *idem* esi accusativi casus.

Ad quartum negatur minor. Dico enim quod dare el accipere sunt idem in divinis, prout ly *idem* est neutri generis; nec aliud haliel dans quod non habeat accipiens, licet accipiens non habeat dare quod esi aliquid, nec dans habet accipere quod esi aliquid. Concedo tamen quod dare non esi accipere, immo sunt distincte relationes et res. El similiter concedo quod posse generari non est posse generare, et quod posse generari dicit habitudinem realiter distinctam ab illa quam importat generare. Non tamen ex hoc sequitur quod non sini idem posse, vel eadem potentia; sed unum negatur ab alio.

II. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad argumenta secundo loco facta dico,

Ad primum quidem, ut (a) sanctus Doctor in præsentī distinctione, q. I, art. 1, dicit, quod a relatio aho modo dicitur esse aliquid quam alia entia. In aliis enim entibus unumquodque dicitur esse aliquid dupliciter (G), scilicet quantum ad esse suum, el quantum ad rationem suæ quidditatis; sicut sapientia secundum esse suum aliquid ponit in subjecto, el similiter secundum rationem suam ponit naturam quamdam in genere qualitatis. Sed relatio est aliquid secundum esse suum quod haliel in subjecto; sed secundum rationem suam non habet quod sit aliquid,

sed solum quod ad aliud referatur; unde secundum rationem suam (z) non ponit aliquid in subjecto; propter quod dicit Boetius quod nihil prædicat de eo de quo (liatur. El inde est quod invenitur aliquid relativum in quo tantum est relatio rationis (6), et non ponitur aliquid secundum rem ibi; sicut cum scibile refertur ad scientiam. El hoc verum est tam de relationibus quæ de Deo dicuntur, quam de aliis quæ in creatura sunt; sed diversimode. Quia relatio quæ habet esse in creatura, habet aliud esse quam sit esse sui subjecti; unde est aliquid aliud a suo subjecto. Sed in Deo nihil est quod habeat esse aliud ab ipso; esse enim sapientiaesl ipsum esse di vinum, el non superadditum; et similiter esse paternitatis. Unde relatio quantum ad esse suum, secundum quod solummodo ponit aliquid, est essentia divina; sed secundum rationem suam, per quam habet distinguere unam personam ab alia, non dicit aliquid, sed potius ad aliquid d. — Hæc ille. — Consimile ponit, dist. 26, q. 2, art. 1; el dist. 30, q. 1, ari. 1 et 3; et dist. 33, q. I, art. i. Idem ponit, l p., q. 28, ari. 2. Item, *de Veritate*, q. I, art. 5 (ad 16.º). Item, *Quodlibeto* 9, q. 2, ari. 3, vel *Quodlibeto* 2, secundum aliam tabulam. — Ex omnibus istis habetur quod relatio non habet quod sit ens, aut aliquid positivum, ex sua ratione quidditativa.

Et cum dicit arguens: quia tunc relatio non esset de decem generibus; — negatur consequentia. Licet enim ex sua ratione non habeat quod sit aliquid, vel aliquid ponat, non tamen etiam habet ex ipsa ratione sui generis quod nihil ponat; immo aliqua relatio est realis, et talis ponitur in genere. Relationes autem quæ solum habent esse in anima, non sunt in genere, sicut dicit sanctus Doctor, l. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 1. Quæ autem relatio sit realis, et qua non, non nunc, sed forte alias dicitur (dist. 30). Hoc autem sufficit quod relatio est unum genus entium, in quo non collocatur relatio aliqua nisi quæ inhæret subjecto, quæ esi realis semper, et non relatio subsistens, cujusmodi est in Deo, quæ est realissirna, nec relatio assistens, cujusmodi sunt omnes relationes rationis, quæ non inhærent. Nulla tamen relatio ex ratione relationis habet quod ponat aliquid, sed ratione sui esse quod habet in eo in quo est.

Ad secundum negatur major, ut patet per prædicta. Nec est verum quod ibi assumitur in probationem negati, scilicet quod unumquodque formaliter sit per suam quidditatem, loquendo de esse in actu, vel de esse aliquid positivum; immo aliquid non ex sua quidditate, sed ex suo esse, habet quod sit aliquid. Concedo tamen quod unumquodque est illud quod est per suam quidditatem, sive sit aliquid positivum, sive non; unde, sicut homo est

h) ut — unde Pr.
(c) duplur — Om Pr

(x) ■ verbo nnn habet usque ad inani, om. Pr.
O) relatio rationu — ratio relations Pr,

homo per humanitatem, ita Pater est Pater per paternitatem, et dextrum per dextreitatem, posito quod dextreitas nihil ponat, nt in columna. — Alia vero quæ ponit in argumento, procedunt ex (also intellectu. Conceditur enim quod paternitas est vera res, et realis relatio, el realiter constituit; sed hoc non habet ex ratione relationis, sed aliunde, ut quandoque dicetur (dist. 26).

Ad tertium dicitur, concedendo majorem el minorem. Modus enim (a) arguendi non valet; quia mutatur *'quid* in *ad aliquid*. Arguitur enim quasi sic: divinitas, ut est in Filio, non extendit se ad generare, quod est quoddam possibile; ergo non extendit se ad omne possibile. Dico enim quod omnipotentia Filii extendit se ad omne possibile, sicut omnipotentia Patris. El quod talis modus arguendi non valet, ostendit superius sanctus Doctor, ut allegavi, *de Potentia Dei*, et l p. Sciendum tamen quôd, l. *Sentent.*, abler solvit, dist. præsentis, q. 1, art. 1, ad 3[“]. Argumentum enim erat tale ibi facium: « Aliquis dicitur omnipotens, quia potest omnia possible. Sed cum dico omnia, includo omnia entia. Sed relativa continentur in entibus. Ergo distributio fit etiam pro relativis, d El tunc ipse respondet quod a sub omnibus comprehenditur *ad aliquid*, quantum ad hoc quod habet esse, sic enim *ad aliquid* aliquid (C) est de omnibus; sed non quantum ad rationem *ad aliquid*, secundum quam ad aliud refertur, sic enim ei non debetur esse >. — Hæc ille. — Ex quo palet quod cum dicitur quod omnipotentia se extendit ad omnia possible produci, ibi fit pro omnibus distributio possiblebus produci absolutis; item pro omnibus possiblebus produci relativis, quantum ad esse. Et quia nullum esse producit in divinis, sicut nec essentia, ideo in illa distributione quam importat omnipotentia, non includitur productio alicujus divinæ personæ; quia nulla talis producit secundum esse, licet accipiat esse. Nec ex ea parte qua dicitur quod aliquid positivum secundum quid ibi producit, ex quoin persona (γ) non est nisi relatio, el esse vel essentia, quorum nullum producit, relatio etiam non videtur esse terminus motus, nec productionis, nec potentia aliqua videtur eam habere pro objecto; — dico quod ibi producit persona, quæ, licet sit relatio et significet relationem, tamen significat eam per modum hypostasis subsistentis; unde nihil prohibet qtfm respectu ejus potentia dicatur, et (juin producat. Et solutionem hanc dat sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 2, ari. 5, ad 8^{ro}.

III. Ad argumenta S. Bonaventuræ. — Ad argumenta tertio loco facta respondetur.

Ad primum Bonaventuræ dicitur quod potentia

- () enim. — Om. Pr.
() *aliquid*. — Om. Pr»
(γ) *pertona* — *pruna* Pr.

generandi dicit perfectionem simpliciter, quantum ad absolutum quod includit, scilicet principium actus; sed quantum ad relationem cointellectam, non dicit perfectionem simpliciter; el ideo non pertinet ad omnipotentiam simpliciter, quæ dicit altsolulum, sed ad omnipotentiam Patris, quæ consimiliter dicit absolutum cum relativo, sicut potentia generandi.

Ad secundum dico quod potentia productiva in divinis est ad producendum suppositum, non autem ad producendum essentiam. Et similiter, non oportet quod potentia transmuraliva \$il ad transmutandum aliud, id esi, essentiam, sed aliud suppositum.

IV. Ad argumenta Durandi. — Ad primum Durandi negatur major, tam de potentia generandi, quam creandi; nam agere Dei non distinguitur realiter a Deo, nec a potentia productiva. Similiter minor falsum supponit, scilicet quod Paler in esse suppositi constituatur per generare.

Ad secundum dico quod ad omnipotentiam pertinent potentia generandi, el spirandi, el creandi, modo supra dicto. Nec est simile de voluntate et intellectu; quia per illa non producit aliquid distinctum ab intelligente vel volente in divinis, in quantum est inelligens et volens; secus est de potentia generandi et creandi. Unde sanctus Thomas, I. *Contra Gentiles*, cap. 73, dicit quod voluntas et intellectus non sunt in Deo per modum potentiæ; sed per modum actus.

V. Ad argumenta Scoti. — Ad primum Scoti, dicitur quod possibile quod est objectum omnipotent[^] Patris, non dicitur possibile distinctum contra necessarium, sed pos>ibile logicum, scilicet quod non repugnat fieri vel produci; isto modo autem Filius est quid possibile.

Ad secundum dico quod minor est falsa, loquendo de omnipotentia Patris. Illa enim non solum includit ea quæ spectant ad potentiam activam, immo generalivam, et qualitercumque productivam in divinis.

Ad tertium dicitur quod licet una persona non dicatur omnipotens respectu alterius sine additione, tamen una potest dici omnipotens genitor, vel spirator alterius.

El hæc de quaestione dicta sufficient.

DISTINCTIO XXII.

QUÆSTIO I.

UTRUM DEUS POSSIT ALIQUO NOMINE PROPRIE DESIGNARI

iRGA vigesimam secundam distinctionem quaeritur: Utrum Deus possit aliquo nomine proprie designari.

Et nrguitur quod non. Quia nomen significat substantiam cum qualitate. Sed in Deo non

est substantia concreta cum qualitate. Ergo non potest habere nomen.

In oppositum arguitur per illud Psalmi (8, v. 2) : *Domine Dominus noster, quam admirabile, etr.*

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur adver-arionim objectiones,

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum» sit

Prima conclusio : quod nullum nomen proprie dicitur de Deo, quantum ad modum significandi.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor» I p., q. 13, art. 1 et 3. Nomen enim, aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Si in abstracto, tunc significat aliquid, non ut subsistens, sed ut quod aliquid est ; sicut albedo significat ut quod aliquid est album. Et sic, non proprie dicuntur de Deo, quantum ad modum significandi; quia non significant aliquod completum substantiale perfectum. Si sunt concreta, etiam non conqietunt Deo, quantum ad modum significandi; quia Deus est simplex; illa autem significant in concreto.

Hem, *Contra Gentile**, lib. 1, c. 30, sic ait: « Quantum ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi sumens initium, modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formæ et materiæ compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta; utpote non subsistens. Habens vero formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex; immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, significat in concreto; quod vero ut simplex significat, non ut quod est, sed ut quod aliquid est. Et sic, in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quæ Deo non competit, quamvis res significata aliquo modo eminenti Deo conveniat ; ut »alet in nomine bonitatis et boni, nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem» ut concretum. Et quantum ad hoc, nullum nomen Deo convenienter aptatur; sed solum quantum ad illud ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ul Dionysius (*de Divinis nominibus*, c. 1,5) docet, hujusmodi nomina affirmari de Deo et negari : affirmari quidem, per nominis rationem; negari vero, per modum significandi.

Modus aulem supereminentia*, quo in Deo dicte perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest, nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum æternum vel infinitum ; vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa, vel summum bonum. Non enim ille Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum. » — Hæc ille.

Eandem sententiam ponit, I. *Sentent.*, dist. 22, q. 1, art. 2.

Secunda conclusio est quod aliqua nomina proprio dicuntur de Deo, quantum ad rem significatam, et quædam non, sed solum metaphorice.

Istam conclusionem proliat sanctus Doctor, I. *Sentent.*, ibidem. «Siconsideremus, inquit, rem significatam in nomine, quæ est illud ad quod significandum nomen imponitur, invenimus quædam nomina esse imposita ad significandum principaliter ipsam perfectionem exemplatam a Deo, non concernendo aliquem modum in sua significatione, et quædam ad significandum perfectionem receptam secundum talem modum participandi. Verbi gratia : Omnis cognitio est exemplata a divina cognitione, et omnis scientia a scientia divina. Hoc igitur nomen, sensus, est impositum ad significandum cognitionem, per illum modum quo recipitur materialiter secundum virtutem conjunctam organo. Sed hoc nomen, cognitio, non significat aliquem modum participandi, in sua principali significatione. Unde dicendum quod omnia illa nomina quæ imponuntur ad significandum perfectionem aliquam absolute, proprie dicuntur de Deo, et per prius sunt in ipso, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi; ut sapientia, bonitas, essentia, et omnia hujusmodi. Et hæc sunt de quibus dicit Anselmus (in *Monologio*, cap. 14) quod simpliciter in omni re melius est esse quam non esse. Illa autem quæ imponuntur ad significandum perfectionem aliquam exemplatam a Deo, ita quod includant in sua significatione imperfectum modum participandi, nullo modo dicuntur de Deo proprie; sed tamen, ratione illius perfectionis, possunt dici de Deo metaphorice; sicut sentire, videre, et hujusmodi; et similiter est de omnibus aliis formis corporalibus, ut lapis, leo, et hujusmodi. Omnia enim imponuntur ad significandum formas corporales secundum determinatum modum participandi esse, vivere, vel aliquam divinarum perfectionum, n — Hæc ille.

Idem ponit, I p., q. 13, art. 3 et 6; in tertio enim ponit quod talia nomina significantia absolute perfectiones, solum proprie dicantur de Deo; in sexto autem, quod talia dicantur prius de Deo quam de creaturis. Et *de Potentia Dei*, q. 7, art. 5, in

principali responsione, et ad octavum. Item, 1. *Contra Gentiles*, cap. 30.

Tertia conclusio est quod nullum nomen n nobis Impositum, significat divinam essentiam secundum quod In se est, sed solum secundum quod repræsentatur In perfectionibus creaturarum.

Hujus conclusionis primam partem probat sanctus Doctor, 1 p., q. 13, art. I, sic : « Secundum Philosophum, 1. *Perihermenias* (cap. i), *Voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt similitudines rerum*. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra, quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per essentiam ; sed cognoscitur a (a) nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae, et negationis (S) vel remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis (γ); non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est (δ), sicut hoc nomen, homo, exprimit suam significationem essentiam hominis secundum quod est ; significat enim ejus diffinitionem, declarantem essentiam ejus; *ratio* enim *quam significat nomen, est diffinitio*, ul dicitur. 4. *Metaphysicæ* (t. c. 28). » — Hæc ille.

Ad secundam partem conclusionis, ponit, eadem q., art. 2, ad 3^{***} : « Essentiam, inquit, Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est; sed tamen cognoscimus eam secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum; et sic etiam nomina a nobis imposita eam significant. » — Hæc ille.

Item, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 5, dicit: « Nulla forma alicujus effectus divini est per eandem rationem qua est in effectu, in Deo. Nihilominus, oportet quod sit ibi per quemdam modum altiorum. Et inde est quod omnes formæ, quæ sunt in diversis effectibus distincte et divisa? ab invicem, in eo uniuntur sicut in una communi virtute. Sicut etiam omnes formæ per virtutem solis in istis inferioribus producte, sunt in sole secundum unicam ejus virtutem, cui omnia generata per actionem solis, secundum suas formas simulantur. Et similiter, perfectiones rerum creaturarum assimilantur Deo per unicam et simplicem ejus essentiam. Intellectus autem nos, cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapienti®, virtutis, bonitatis,

et hujusmodi. Unde, sicut res create per suas perfectiones aliquantulum, licet deficienter (*), Deo assimilantur, ita et intellectus noster, harum perfectionum speciebus informatus. Quodcumque autem intellectus noster per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem, verificatur de re illa cui per suam speciem assimilatur; nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Unde oportet quod illa quæ intellectus, harum specierum perfectionibus informatus, de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vere existant, qui unicuique prædiclarum specierum respondet sicut illud cui omnes sunt similes. Si autem hujusmodi species intelligibilis nostri intellectus divinam essentiam adæquaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam essentiam assimilât species prædicta, ul dictum est. Et ideo, licet hujusmodi nomina, quæ intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significant id quod est divina essentia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. · — Hæc ille.

Unde, de hoc nomine, Deus, de quo magis videtur quod significaret divinam naturam secundum quod in se est, dicit sanctus Doctor, 1 p., q. 13, art. 8. ad 2.® : « Secundum quod naturam rei alicujus ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam possumus significare ; unde, quia substantiam lapidis, ex ejus proprietate, cognoscere possumus secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen, lapis, ipsam lapidis naturam secundum quod in se est significat; significat enim diffinitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis; ratio enim quam significat nomen, est diffinitio, ut dicitur, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 28). Sed, ex effectibus divinis, divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod est in seipsa, ut sciamus de ea quid est, sed per modum eminentiae (4), et causalitatis, et negationis; et sic hoc nomen, Deus, significat divinam naturam. Impositum est enim hoc nomen ad significandum aliquid super omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus; hoc enim intendunt significare nominantes Deum, s — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod nullum nomen a nobis impositum, significat Deum secundum ejus simplicem et proprium ei soli conceptum.

Probatur conclusio ista ex prædictis. Nam intellectus noster, in statu vi®, non intelligit Deum in

() a. — in Pr

() negationis. — creationis Pr.

(γ) ite igitur potest nominari a nobis ex creaturis. — Om. Pr.

(δ) secundum quod est. — Om. Pr.

(a) deficienter. — inefficaciter Pr.

(5) eminentur. — essentiis Pr.

ahquo comeptu, quin tile sit conceptus creature, sicut sunt conceptus perfectionum exemplatarum a divina perfectione ; vel saltem compositus ex talibus conceptibus, sicut sunt isti conceptus : causa prima, ens infinitum, et huiusmodi. Sicut autem intelligitur, ita significamus. Ergo nullum nomen a nobis impositum, sic est Deo a nobis appropriatum, quod Deum significet et nihil aliud significet iste conceptus, nec ejus partes. Ista omnia palent ex predictis. — Et confirmatur. Quia si esset aliquod tale nomen exprimens aliquem conceptum Soli Deo proprium, haberetur esse potissime hoc nomen, Deus. Sed non sic est de hoc termino, Deus. Ergo de nullo. Minor patet. Quia hoc nomen, Deus, licet naturam divinam significet, tamen non exprimit conceptum soli Deo convenientem ; immo conceptum complexum ex multis conceptibus, qui divisim creaturis conveniunt. Significat enim divinam naturam sub hoc conceptu, universalis provisor, vel causa prima, vel primus motor, vel huiusmodi. Constat autem istorum conceptuum complexorum pari convenire multis creaturis. Et sic patet conclusio. Cum qua stat quod nulla nomina exprimunt conceptus simplices, communes tamen Deo et creaturis, sicut sapiens, bonus, et huiusmodi.

Quinta conclusio est quod nullum nomen a nobis Impositum, dicitur univoce de Deo et creatura.

Ista conclusio fuit alias prolixius, scilicet secunda dist., q. I. Ideo prolixiorum ejus pro nunc omitto, sal ibidem præteratur.

Et sic terminatur primus articulus.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DU II I A

A. — OBJECTIONES

§ I. — CONTRA QUATUOR PRIMAS CONCLUSIONES

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones prædictas et prescribitur contra quartam conclusionem arguit Aureolus (dist. 22, q. I, art. 2).

Primo sic. Quandocumque per aliquas duas dictiones idem exprimitur, non est rationabilis quaestio de diversitate unius ad alterum ; non enim rationabiliter quaeritur utrum lapis sit ignis ; quia in simplicibus non est quaestio, ut dicit Philosophus, 7. Metaphysicorum (t. c. 17). Unde quaeritur idem de eodem, nihil penitus quaeritur. Sed manifestum est quod dictiones exprimentes conceptum compositum circa Deum, inquiruntur et enuntiantur de conceptu significato per hoc nomen, Deus ; quaeritur namque,

utrum Deus sit ens infinitum, vel actus purus, vel causa prima, et sic de aliis. Ergo necesse est, quod hoc nomen, Deus, exprimat intellectui viatoris aliquem conceptum simplicem de Deo. Pro hoc facit multa argumenta, in Prologo, in quaestione de subjecto theologiae, art. 3 ; et primo loco facit consimile illi quod recitavi.

Secundo arguit (in Prologo, q. ult., art. 3) sic. Quandocumque intellectus plura attribuit alicui subjecto, alium conceptum habet de subjecto, et alium de his quae illi attribuit. Verbi gratia : Socrates est albus, longus, pater, in theatro, etc. Non dubium quoti conceptus albi, longi, et aliorum, sunt alii a conceptu Socratis. Et ratio hujus est, quia, attribuere idem conceptibiliter eidem conceptui, nihil est attribuere. Sed intellectus theologi dicit Deum esse infinitum ens, actum purum, primam causam, et talia innumera. Ergo necesse est quod conceptus, quem habet theologus de hoc termino, Deus, sit alius a conceptu entis infiniti, actus puri, et omnium aliorum. Nec valet si dicitur quod dum concipit Deum esse infinitum ens, conceptus de Deo non est alius a conceptu infiniti entis, quia conceptus actus puri, vel alienus alterius, sub rationibus generalibus appropriates, non (a) est alius ab omnibus, quasi prior et absolutior eis. Siquidem hoc non valet : tum quia in eadem propositione, de predicate copulatu, potest dici quod Deus est ens infinitum, et actus purus, et prima causa, etc., et sic necesse est quod conceptus Dei alius sit ab omnibus, absolutior, et prior eis ; tum quia non experitur hoc intellectus, cum dicit. Densum ens infinitum, quod intelligatur Deus actus purus.

Tertio sic. Intellectus ex tribus conceptibus sibi notis potest pervenire ad conceptum analogum de ignoto. Verbi gratia : Habens conceptum igne figurae, et de lux : aliquid, vel formato simpliciter, potest pervenire ad conceptum quantum, scilicet ad formabile simpliciter, sic concludendo vel deducendo : sicut se habet figura ad figurabile, sic hoc aliquid et formatum simpliciter, ad formabile simpliciter et omnino informe ; et illud est materia. Sic enim docet per analogiam intelligere Philosophus, I. Physicorum (l. c. G9) et Commentator, ibidem, et in de Substantia orbis. Si theologus potest habere tres conceptus sibi notos, scilicet conceptum lineae, conceptum recti, et conceptum infiniti. Ergo poterit analogice pervenire ad quantum conceptum, scilicet ad aliquid quod ita se habet ad infinitum, sicut linea ad rectum ; et ita potest de Deo habere conceptum priorem et abstractum, respectu infiniti, et eundem (6) respectu actus puri, causa prima, et aliorum. — Et istudmet argumentum pertractat in praesenti dist., scilicet 22 (q. I, art. 2). Sicut,

(*) non. — *et ideo* Pr

(β) *eundem finem*. — *eodem* Pr.

inquit, qui cognovit propriam rationem trianguli, el ejus proprietatem aliquam, utpote quod ejus tres anguli habent æqualibitein duorum rectorum, et cum hoc cognovit tertio figuram, colorem, et alia accidentia panis, potest arguere quod, sicut se habet trinitas angulorum æqualium duobus rectis ad propriam rationem trianguli, sic se habent figura et color ad quoddam aliud illis substratum, et ex hoc poterit formari conceptus proportionalis et analogicus, de propria ratione et distincta quæ subjicitur colori et liguræ et cæleris accidentibus panis, el cognoscetur conceptu analogico proprio substantia panis; ila, in proposito, cognito actu puro, et ente infinito, et prima causa, poterit formari unus conceptus de proprio substrato et distincto, cui competunt omnia ista; et constat quod illud non est nisi deila[^]; propter quod, divinitas el ejus propria el distincta ratio analogice cognoscetur. Et ex hoc infert quod potest a viatore haberi conceptus de divinitate secundum propriam suam rationem, inexplicitus nihilominus, el confusus, concipiendo quoddam ens distinctum a quocumque alio. Secundo, infert quod viator potest imponere Deo nomen significans essentiam ejus nudam el distinctam, et istud nomen est Deus vel Adonai, vel si aliquod est tale nomen, ul letragrammaton, quod sil impositum ad significandum divinitatem, quam viator analogice comprehendit.

§ 2. — Contra quintam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra quintam conclusionem arguitur secundum Scutum. Licet ejus argumenta fuerint alias recitata (dist. 2, q. I). non tamen sub eadem, (pia nunc, forma.

Primo sic. Omnis intellectus certus de uno conceptu, et dubius de diversis, habet conceptum de quo esi certus, alium a conceptibus de quibus est dubius. Sed intellectus viatoris potest esse certus, de Deo, quod sil ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increalo. Ergo conceptus entis de Deo, est alius a conceptu illo et isto, el ila neuter ex se, el in utroque istorum includitur. Ergo est unicus. Major probatur : quia nullus idem conceptus est corius, el dubius; ergo, vel alius, quod est propositum, vel nullus, et tunc non erit certitudo de aliquo conceptu. Minor probatur : quia quilibet philosophus fuit certus illud quod posuit esse primum principium esse ens; puta, unus de igne, alius de aqua, certus erat quod erat ens; non autem fuit certus quod esset primum ens, creatum vel mercatum, primum vel non primum. Non enim erant certi quod illud esset primum ens; quia tunc, fuissent certi de falso, el falsum non est scibile; nec quod erat non primum, quia tunc non jiosuissent oppositum. Confirmatur etiam ratio. Nam aliquis videns philosophos discordare, potest esse

certus de quocumque, quod quilibet illorum philosophorum posuit illud principium esse ens; et propter tamen contrarietatem oppositionum eorum, potest simul dubitare utrum sit hoc ens, puta finitum, vel illud. Et tali dubitanti, si fieret demonstratio concludens, vel destruens aliquem conceptum inferiorem, puta quod ignis non esset primum ens, 'ed aliquod ens posterius primo, non destrueretur conceptus primo sibi certus, quem habuit de ente; sed salvaretur in illo conceptu particulari probato de igne. El propter hoc prnbatur propositio surnpla in ultima consequentia rationis, quæ fuit quod iste conceptus certus, qui ex se est neuter duorum dubiorum, in utroque illorum salvatur. Quod si non cures de auctoritate ista, sumpta de diversitate opinionum, sed dicas quod quilitat habuit duos conceptus propinquos in intellectu, qui propter propinquitatem analogia? videntur esse unus conceptus; — contra hoc videtur esse * quia ex ista evasione videtur destrui omnis via probandi unitatem alicujus conceptus univoci. Si enim dicas hominem habere unum conceptum communem ad Socratem el Platonem, negabitur tibi, et dicetur quod sunt duo propter magnam similitudinem. Similiter, illi duo conceptus sunt simpliciter simplices; igitur non sunt intelligibiles, nisi totaliter et distincte concipiantur. Si ergo nunc non ridentur duo, nec unquam possunt; quia tantam simplicitatem habent modo sicut prius vel post. Item, aut concipiuntur ul omnino distincti, et minim videtur quomodo analogia et distinctio non apparet; aut concipiuntur ul indistincti, in ratione similitudinis; et tunc concipiuntur ul distincti, quia omnis similitudo et comparatio præsupponit aliqua esse distincta. Igitur non videtur unus conceptus. Item, si intellectus inlelligerel singularia sub propriis rationibus, quamvis conceptus duorum ejusdem speciei essent simillimi (non dubium quin similiores multo quam isti duo in proposito, quia isti differunt specie), adhuc intellectus bene distingueret inter tales conceptus singulares.

Secundo principaliter sic. Nullus conceptus realis causatur naturaliter in intellectu viatoris, nisi ab his quæ sunt naturaliter motiva intellectus nostri. Sed illa sunt phantasmata, vel objectum relucens in phantasmate, et intellectus agens. Ergo nullus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro, nisi qui jiotest fieri virtute istorum. Sed conceptus qui non est unicus alicui creatura? relucens in phantasmate, sed omnino alius prior, ad quem ille haberet analogiam, non potest fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis. Igitur talis conceptus alius analogus, qui ponitur naturaliter in intellectu viatoris, nunquam est; et ila non poterit aliquis conceptus de Deo naturaliter haberi, quod est falsum. Probatio assumpti. Objectum quodeumque, sive relucens in phantasmate, sive in specie intelligibili cum

intellectu agent*¹ vel jMiSsibili secundum ultimum virtutis suæ, facit in intellectu, sicut effectum sibi adæquatum, conceptum suum proprium, et conceptum omnium essentialiter vel virtualiter inclusorum in eo. Sed iste conceptus analogus, qui ponitur, non esi essentialiter neque virtualiter inclusus in isto, nec est iste. Igitur iste non fiet ab aliquo tali movente. — Confirmatur ratio. **Quin**, pneter primum conceptum suum proprium ad.equatum, et inclusum in ipso virtualiter, nihil potest cognosci ex ipso objecto nisi per diversum; sed discursus præsupponit cognitionem simplicis, ad quod discurritur; unde potest breviter ratio sic formari. Nullum ubjeclum facit in aliquo intellectu conceptum simplicem proprium sui, el conceptum simplicem et proprium alterius objecti, nisi contineat illud objectum essentialiter vel virtualiter. Objectum autem creatum non continet increatum essentialiter, nec virtualiter. Patet quod non virtualiter; el hoc sub ea ratione sub qua sibi attribuitur, ut posterius essentialiter continetur in priori essentialiter; quia contra rationem posterioris essentialiter, est continere virtualiter suum prius. Et patet qmxi objectum creatum non est increatum secundum aliquid omnino proprium sibi el non commune. Igitur non facit conceptum simplicem et proprium enti increato.

Terito sic. Omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, scilicet considerando rationem formalem alicujus, et auferendo ab illa ratione formali omnem imperfectionem quam habet in creaturis, el reservando istam rationem formalem attribuendo sibi omnino summam perfectionem, cl sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapienliæ, vel intellectus, vel voluntatis. Consideratur enim in se, elsecundum se; et ex hoc quod illa ratio non concludit imperfectionem aliquam nec limitationem, remouentur ab ipsa imperfectiones quæ concomitantuream in creaturis, et reservata eadem ratione sapienliæ el voluntatis, attribuitur ista perfectissime. Igitui omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdein univocum, quem accipit ex creaturis. Quod si dicas non, sed alia ratio formalis est eorum quæ conveniunt Deo, ex hoc sequitur inconueniens, quoi ex nulla ratione propria eorum, prout sunt in creaturis, potest concludi aliquid <le Deo; quia omnino alia et alia ratio est istorum et illorum. Immo non magis concludetur quod Deus est sapiens formaliler, ex ratione sapienliæ quam apprehendimus ex creaturis, quam quod Deus est formaliler lapis. Potest enim conceptus aliquis, alius a conceptu lapidis creati, formari, ad quem conceptum lapidis, ut est idea in Deo, habet iste lapis attributionem; el ita formaliler dicetur, Deus est lapis, secundum istum conceptum analogum, sicut sapiens, secundum illum conceptum analogum.

Quarto sic. Omnis conceptus reali» possibilis

haberi do essentia divina, natus est fieri in intellectu, virtute essenliæ ejus. Quod probatur. Quia («) quodeumque objectum intelligibile minimum, est natum facere in intellectu conceptum communem realem possibilem haberi de Deo. Sed, secundum te, tantum unicus conceptus realis est possibilis (C) haberi de divina essentia, virtute ejus; licet intellectus negoliativus posset plures conceptus creare et fabricare circa idem objectum. Ergo, qnodeuinque objectum potest facere conceptum realem in intellectu de Deo, potest facere illum unicum conceptum, quem essentia divina esset nata facere de se. Sed ille unicus est hujus essenliæ, ut est hoc. Ergo, quodcmnque objectum facit aliquam notitiam de Deo, in intellectu nostro, faciet, secundum istam opinionem, conceptum essenliæ, ut est hæc essentia ; et ita erit nominabitur a viatore, nomine significante hanc essentiam, ul est hæc.

B. — SOLUTIONES

§ 1. Ad argumenta contra quatuor PRIMAS CONCLUSIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli, respondetur. El primo

Ad primum conceditur major. Sed ad minorem, dico quod conceptus quem importat hoc nomen, Deus, et quem omnes per illud intelligunt, est universalis provisor, secundum quod probat sanctus Thomas, t p., q. 13, art. 8. El de inhærentia hujus dictionis, universalis provisor, ad istam dictionem, Deus, non est rationabilis quæstio illi qui hoc concipit, |>er hoc nomen, Deus, quod concipit per istud complexum, universalis rerum provisor. Neque sic concipiens, rationabiliter quærit (γ) : utrum hoc aut hocinhæreatilli. Sed talisnon irrationabiliterquærit : utrum in rerum natura sit aliquod ens in actu, quale ipse concipit; utputa : utrum sil aliquod ens, quod habeat universalem providentiam omnium, vel quod sil Deus. Et concluso quod sit aliquod tale, postea inquit de inhærentia aliorum prædicatorum ad illud subjectum; ul puta : utrum illud ens, quod est Deus, vel quod habet universalem providentiam de rebus, sit causa effectiva omnium, vel sit aclus purus, et hujusmodi. Si autem sit aliquis (pii non primo concipiat per hoc nomen, Dens, hoc quod dictum est, scilicet universalem provisorem, sed aliud, utpote, primum principium, vel hujusmodi, in idem redit; quia talis non quærit rationabiliter : utrum Deus sit primum principium ; sed : utrum aliquod ens sit in rerum natura, quod sit primum principium ; el postea inquit alia pnedicala, sicut

(x) in. — Ad. Pr.

(U) pouibilit. — Om. Pr.

(γ) rationabiliter quærit, — Om Pr.

(licium est. Et ila non oportet quod talis, antequam concipiat Deum sub conceptu primi entis, vel cause primæ, vel universalis provisoris, habeat conceptum proprium de Deo, cui omnes prædictos attribuat, sed solum conceptum entis cui omnes illos attribuit, concludendo quod aliquod ens est universalis provisor, vel prima causa, vel Deus. Constat autem conceptum entis esse communem Deo et creaturis, in quo non solum Deus, immo creatura concipitur. Sed (i) illa propositio sic inclusa, scilicet : ens est prima causa, solum veriificatur pro Deo, et non pro creatura ; ad veritatem enim indefinite sufficit unius singularis ejus veritas.

Ad secundum patet per idem. Dico enim quod qui concipit per hoc nomen, Deus, hoc quod dico, universalis provisor, non attribuit hoc illi termino, Deus, sed enti; et ulterius, omnia alia prædicata attribuit ei quod dico, Deus, vel universalis provisor, modo prædicto.

Ad tertium dico quod viator potest habere illum quartum conceptum ; sed ille non erit proprius Dei et simplex, sed conceptus entis vel aliquis conceptus compositus. Et ratio est, quia argumentum illud forte tenet, quando per accidentia rei vel effectus ejus sufficienter homo ducitur in notitiam quod quid est, sicut exemplificient de materia et de pane; tunc enim, in illo casu, quis potest habere conceptum (fe) simplicem, proprium, et distinctum de quidditate rei, puta panis, si habeantur tales tres conceptus, de quibus iste loquitur. Sed dubium tamen mihi est, si nos habeamus simplicem conceptum proprium materiæ primæ. Videtur enim quod semper concipitur quodam conceptu complexo, composito (γ) ex conceptu absoluto et conceptu relativo, per respectum ad formam. Et quidquid sit de hoc, nullus effectus Dei potest viatorem deducere ad cognoscendum Deum in se, id est, conceptu sibi proprio simplici, quo nulla alia res concipiatur. Nec aliquis conceptus habitus a creaturis, sive per negationem, ut conceptus infiniti, sive per causalitatem, ut causa prima, ens primum, sive per viam eminentiam?, ut superbonus, Superjustus, et hujusmodi, repræsentât eum ut in se est, sed semper in alio; conceptus enim nostri, vel sunt similitudines creaturarum sensibilibus, aut compositi ex illis, vel cum illis, aut ab illis extracti. Verumtamen, arguens qui ponit quod ens nullum dicit communem rationem, sed omnes Simul, ita quod dicendo, hoc ens, non est ibi unus conceptus communis ipsius entis, per aliquod additum contractus, sed est unus conceptus simplex, habet [X]nere quod de Deo potest aliquis talis conceptus proprius haberi, scilicet quoddam ens. Sed nos non [M]imus hoc, ut alias patuit (dist. 2, q. 1).

Et sic patet ad argumenta sua.

() fed. — hxc Pr.

() *conceptum*. — Om. Pr

(γ) *complexo, composito* — *complexo* Pr.

§ 2. — Ai) ARGUMENTA CONTRA QUINTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Scoti. — Ad primum Scoti contra quintam conclusionem, cum omnibus confirmationibus suis, dicitur quod ad hoc quod aliquod nomen dicatur univoce de duobus, non sufficit quod significet conceptum unicum, communem illis duobus quocumque modo; sed requiritur quod ille conceptus æqualiter participetur ab eis, et non perfectius ab uno quam ab alio; ita quod si conceptus ille sit perfectius similitudo unius quam alterius, non, propter hoc, nomen significans illum conceptum erit univocum illis duobus de quibus dicitur. Sic autem est de omni conceptu quem habet viator de Deo. Nam omnis conceptus ab eo formatus, communis Deo et creaturæ, imperfectius repræsentât Deum quam creaturam. Conceptu enim apientia repræsentât perfectius sapientiam creatam quam increatam; quia est immediate sumptus a sapientia creata; et ideo repræsentat eam distinctius, quoad se et modos ejus, quam sapientiam increatam; ideo hoc nomen sapientia? non est proprie univocum. Nisi dicas quod ad univocationem sufficit unus qualiscumque conceptus; sed tunc est quæstio de nomine; quia tunc illud quod ego dico analogum, tu dicis univocum.

Ad secundum principale, dico quod probat solum quod intellectus noster, non alium conceptum (s), sed eundem format de sapientia increata et de sapientia creata. Sed talis identitas conceptus non sufficit ad univocationem, ut dictum est. Si tamen perfecte intelligeret sapientiam increatam, tunc alium conceptum formaret de illa quam de sapientia creata. Et tamen unus est analogus alteri. Dico tamen quod intellectus viatoris potest formare conceptum compositum de sapientia divina, puta concipiendo actum sapientificandi, independentem, non inhaerentem, etc. Et tamen ille conceptus adhuc esset, secundum unam partem sui, similitudo sapientia? creata?, superexcellens; et ideo nunquam esset univocus isti et illi.

Ad tertium similiter dicitur (€). Conceditur enim quod Molaphysicus, sub eisdem conceptibus perfectionalibus, concipit Deum, sub quibus concepit creaturas. Primo enim concepit sapientiam increatam conceptu simplici quem habebat penes se de sapientia creata. Sed ille conceptus est magis proprius sapientia? creata? quam increata?. Ulterius, forte, illi conceptui addit aliquos alios negativos vel relativos. Et tunc conceptus ille compositus, puta cum dico, sapientia infinita, vel sapientia summa, licet sit conceptus sapientia? creata?, non tamen proprius, sed superexcellens, nec convenit sibi nisi secundum partem.

Ad quartum dico quod divina essentia, si perfecte conciperetur vel in se est, non causaret nisi unicum

() *conceptum*. — Om. Pr

() *dicitur*. — Om. Pr

conceptum de se; sicut Pater non (licit nisi unicum verbum. Sed nullus intellectus creatus potest eam illo modo concipere; sed oportet quod formet multos conceptus de ipsa, ut magis accedat ad illum |wrfe-clissimn conceptum Patris unicum. Nec tamen divina euntia ita exigit concipi diversimode; ipsa enim nata est causare in intellectu sibi adæquato unicum conceptum, ut ita dicam. Sed in aliis intellectibus, nata est causare infinitos; quia nullus eorum repræsentât eam perfecte ut in se est, nec aliquam perfectionem divinam comprehendit, n«»n solum essentiam.

Nunc, ad argumentum in pede quaestionis factum, respondetur, secundum sanctum Thomam, I p., q. 13, art. I, ad 3^o : « Dicendum, inquit, quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo aliqua dicuntur in concrezione, ad significandum subsistentiam et |M*rfecionem illius, sicut jam dictum est; ita dicuntur de Deo verba et participia significantia tempus, ex eo quod æternitas includit omne tempus. Sicut enim subsistentia simplicia non possumus apprehendere et significare, nisi per modum conqiosilorum; ita simplicem æternitatem non possumus intelligere, nec voce exprimere, nisi per modum rerum temporalium; et hoc, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo secundum quod faciunt demonstrationem ad illud quod intelligitur; et sic, secundum modum quo nomina, et participia, et pronomina demonstrativa, de Deo dicuntur, secundum hoc (a) a pronominebus relativis vel demonstrativis significari potest. d — Hæc ille. — In *Scripto* autem, darius solvit præsens argumentum. Et intendit quod grammaticus quando (C) dicit quod nomen significat substantiam, de., non accipit substantiam et qualitatem, modo quo accipit logicus; sed substantiam vocat, omne illud quod significatui modo substantial vel subjecti, ita quod sibi potest aliquod prædicatum attribui quod est per modum formæ; et isto modo albedo significat substantiam, et huiusmodi. Participia autem, licet possint esse subjecta in propositionibus, tamen significant actionem vel passionem; et ita non proprie significant per modum subjecti; sed nec verba. Qualitatem autem, vocat materiam vel formam.

Et hæc de quaestione.

(a) hoc. — quod Pr.
(C) quando — Ont Pr

DISTINCTIO XXIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM NOMEN PERSONÆ SIT NOMEN SECUNDÆ INTENTIONIS

IncA distinctionem vigesimam tertiam (luærÎh,r : Utrum nomen personæ sit nomen secundæ intentionis.

Et arguitur quod sic. Illud in cuius diffinitione ponitur secunda intentio, videtur esse nomen secundæ intentionis. Sed individuum, quod est secunda intentio, ponitur in diffinitione personæ, quam ponit Boetius, in lib. *de Duabus naturis et una persona in Christo* (cap. 3), dicens quod est *rationalis naturæ individua substantia*. Ergo videtur quod sit nomen secundæ intentionis.

In oppositum arguitur. Illud nomen quod significat aliquid exsistens in re vere, circumscripto omni actu intellectus, non est nomen secundæ intentionis. Sed manifestum est quod, si non esset aliquis intellectus, adhuc Pater esset una persona, et similiter Filius. Igitur, etc.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo, ponentur conclusiones. In secundo, movebuntur objectiones.

ARTICULUS 1.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio: quod tam prima quam secunda intentio est conceptio intellectus.

Istam conclusionem intendit sanctus Thomas, t. *Sentent.*, dist. 2, q. 1, art. 3, ubi sic ait : « Sciendum, inquit, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quæ est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei exsistentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine, homo; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie dicatur de re. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei exsistentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quæ est extra animam; et huiusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum huius nominis, genus, non est similitudo

alicujus rei extra animam existentia, sed ex (a) hoc quod intellectus intelligit animal, ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis, et hujus intentionis, lret proximum fundamentum non sit in re, sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa; unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit; et est simile de omnibus aliis quæ consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum, et hujusmodi. Aliquando autem illud quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re/neque proximum, neque remotum, sicut conceptio chimera?, quia neque est similitudo rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturæ; et ista conceptio est falsa, 6 — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo omne nomen significat aliquam conceptionem, et quomodo illa conceptio, qua* non immediate fundatur in re, sed mediante alia conceptione, dicitur secunda intentio, ut conceptio quam significat hoc nomen, genus, vel species, vel alislractum, vel hujusmodi; hujusmodi enim intentiones secundæ non sunt similitudines rei extra animarn, sed sunt similitudines rerum prout sunt in intellectu.

Unde sanctus Thomas, ibidem, dicit: « Hoc nomen, ratio, non significat ipsam conceptionem sapientiae, quia illa significatur per hoc nomen, sapientia; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen, diffinitio, et alia nomina secundæ impositionis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod secundæ intentiones sunt conceptiones conceptionum immediate fundatarum in re; ipsa? autem conceptiones quæ sunt similitudines rerum extra animam, sunt primæ intentiones. Quod enim homiifis conceptio sit intentio, ostendit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, c. 53: « Intellectus per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellæctæ, quæ est ratio ipsiud, quam significat diffinitio. » Et subdit: « Per hoc quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem; quia, quale est unumquodque, talia operatur. Ex hoc autem quod intentio intellecta, est similis alicui rei, sapiitur quod intellectus formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 1, ad 20: u Diffinitio, inquit, considerata secundum suam intentionem, non est idem quod diffinitum, sed ductivum in ejus cognitionem; et sic diffinitio est composita ex pluribus intentionibus, quarum nulla prædicatur (6) de ipsa, nec econtra, quia intentio generis non est intentio diffinitionis. » — Hæc ille.

Ex quibus patet fpiomodo conceptio quæ est similitudo rei et diffinitio ejus, dicitur intentio. Et con-

stat quod non est secunda intentio. Relinquitur ergo quod sit prima intentio.

Similiter, quod secunda intentio sit similitudo conceptionis rei extra animam, patet. Nam est intentio talis conceptionis, ut dictum est. Ergo conceptio ejus. Hic enim pro eodem accipimus intentionem el conceptionem, Unde, sicut prima intentio est similitudo rosa? vel hominis, immediate eam repræsentons, ita secunda intentio est similitudo talis conceptionis, immediate repnesentans eam relative ad res extra, el mediante tali conceptione est similitudo rei extra ut est in intellectu. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia*, sic ait: « Ratio, inquit, speciei accidit naturæ hurnanæ secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana habet in intellectu esse abstractum ab omnibus individuans; et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua quæ sunt extra animam, prout æqualiter est similitudo omnium, et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei, el attribuit sibi. Et quamvis hæc natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia una est similitudo omnium, tamen secundum quod est in hoc intellectu vel in illo, est quædam species intellecta particularis. Non enim esi universalitas illius formæ secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod referatur ad res, ut similitudo rerum. Sicut etiam si esset una statua corporalis repræsentans multos homines, condat quod illa imago haberet esse singulare et (x) proprium, secundum quod esset in hac materia; sed haberet rationem communitatis secundum quod est commune repræsentativum plurium. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo secundæ intentiones sunt quidam conceptus respective rerum ut intellectarum, qui conveniunt immediate primis intentionibus, el mediate rebus extra animam.

Hujus mentis fuit Avicenna, scilicet quod intentiones hujusmodi sint accidentia intellectus nostri. Unde, 3. sure *Metaphysicæ*, c. 7, ubi intendit probare quod scientia humana sil accidens, ita dicit: De rebus, inquit, separatis non acquiritur intellectibus humanis nisi intentiones quidditalurn suarum. Nam est idem judicium de eis, sicut est judicium de aliis substantiis intellectis corporalibus, exceplo uno, quod scilicet illæ aliæ egent abstractione quousque abstrahatur ab eis intentio quod possint inlelligi, iste vero non egent aliquo, nisi ut intelligantur essi* ut sunt, et sigilletur anima per eas; el quod invenitur in nobis de illis, est impressio quæ assimilatur illis sine dubio; et hæc est nostra scientia de illis, quæ acquiritur animabus nostris; el sunt impressiones anima*, non essentia? illarum;

ia) er. — in Pr.

(0) prxdicatur. — probatur Pr.

(λ) nullum» — Ad. Pr.

ri Mini accidentes in anima. — Hæc Avicenna. — Idem etiam dicit quod intellectum de quidditate sit accidens, cum est in anima, non sicut pars. Item, lib 5, c. I, sic ait : Sicul animal in se baliet plures modos, sic el in intellectu. In intellectu etenim est fonna animalis abstracta. El hoc modo ipsum dicitur forma intelligibilis. In intellectu enim forma animabs taliter est quod in intellectu convenit, ex una et eadem dispositione, nullis particularibus. Quapropter, una forma apud intellectum, erit relata ad multitudinem ; et secundum hunc respectum est universale, quia ipsum est una intentio in intellectu, cujus comparatio non variatur, ad quodcumque acceperis animalium. Hæcnutem forma, quamvis resartu individuorum sit universalis, tamen respectu animæsingularis cui imprimitur, est individua; ipsa enim est una ex formis quæ sunt in intellectu. El quia animæ singul© sunt nullæ numero, tunc eo modo quo sunt particulares, habebunt fpsa» aliud intellectum universale. — Hæc Avicenna.

Ex quibus patet conclusio.

Secunda conclusio est quod tales Intentiones, quædam conveniunt naturis, el quædam conveniunt suppositis naturarum.

Hæc conclusio probatur per sanctum Docloran. El quidem, quod aliquæ intentiones conveniant naturis, et non suppositis naturarum, ostendit sanctus Thomas, in præfato Iractatu (cap. i), ubi sic ait : « Quia naturæ humanæ, secundum suam absolutam considerationem, convenit quod prædicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit ei secundum suam absolutam considerationem, sed est de accidentibus quæ consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non prædicatur de Socrate, ut dicatur : Socrates est species; quod si de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate, vel secundum suam considerationem absolutam, scilicet in quantum est homo ; quidquid enim convenit homini in quantum est homo, prædicatur de Socrate. Et subdit : « Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ad rationem speciei : quia ratio speciei non est de his quæ cunwuniunt ei secundum alisolutam considerationem suam, nec est de his accidentibus quæ consequuntur eam secundum esse quod habet extra animam, ut albedo et nigredo; sed est de accidentibus quæ consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu ; et (x) per hunc modum convenit ei ratio generis, <» ratio differentis. » — Hæc ille. — Ex quibih patet quod intentio generis, speciei, vel differentia? non competit suppositis naturæ humanæ, ut pussit dici Socrates est s|m?cies, aut genus, aut differentia Idem ponit, l p.,

di ei — Um. Pr.

q. 30, art. 4, ubi sic ait : « Nomina, inquit, generum et specierum, ut Irnmo, vel animal, sunt imposita ad significandum naturas communes. » — Hæc ille.

Quod nutem, aliquæ secundæ intentiones conveniant suppositis naturarum, patet de intentionibus significatis jx»r hæc nomina : suppositum, particulare, individuum, singulare; hæc enim nomina dicunt intentiones convenientes suppositis naturarum; quod ostendit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 1, q'a I, ubi sic ait : « Cum omne, inquit, particulare habeat respectum (x) ad naturam communem et ad proprietates, potest secundum utrumque nominari, tum per nomen priinæ impositionis, tum per nomen secundæ inqiosilionis. Hoc enim nomen, res naturæ, est nomen primæ impositionis (6), significans particulare per resiectum ad naturam communem. Hoc vero nomen, supj>ositum, est nomen secundæ intentionis, significans ipsam habitudinem particularis ad naturam communem, in quantum subsistit in ea; particulare veru, in quantum exceditur ab ea. Sed quia accidentia consequuntur naturam, ideo omne nomen significans (mrlieniare |>er respectum ad proprietates, designat etiam ipsum per respectum ad naturam communem. Hoc autem poto! fieri dupliciter : vel per nomen primæ impositionis, et sic est hypostasis communiter in (y) omnibus substantiis, persona vera in omnibus rationalibus (o); vel per nomen secunda» impositionis, et sic est individuum in quantum est indivisum in se, singulare vero in quantum e>t divisum ab aliis; unde singulare idem est quod divisum. » — Hæc ille. — Idem ponit, I. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, ari. 3 ; et l p., q. 29, ari. 2. — Ex quibus halietur (|u <mI aliquæ intentiones conveniunt suppositis naturarum, puta intentio suppositionis, et singularitatis; et pnrlicularitatis, el individualitatis; ratio enim suppositi nun convenit alicui, nisi ut est cognitum vel intellectum per modum subsistentis in afiquh natura communi; et similiter ratio particularis ; et sic de aliis.

Tertia conclusio est ipiod hoc nomen, persona, non est nomen secundæ Intentionis, licet sil nomen rei rui convenit secunda Intentio.

Istam ponit sanctus Thomas, l p., q. 29, art. I, ad 3***, ubi sic dicit : « Differentiæ substantiales non sunl nobis notæ, vel etiam nominata» non sunt. El ideo oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium; puta si quis diceret : ignis est corpus simplex, calidum et siccum; accidentia enim propria sunt effectus substantialium formarum, et manifestant eas. Et similiter nomina inten-

(3) *habeat retpectani.* — Orn. Pr.

(C) a secundo fun» usque ad im/xitionif, om. Pr.

(I) m — Om. Pr.

(c) *pertona vero in omnibut rahonalibut.* — 0111 Pr.

tionuin possunt accipi ad diffiniendum res, secundum quod assumuntur pro aliquibus nominibus rerum, quæ non sunt posita (a). Et sic hoc numen, individuum, ponitur in diffinitione persons, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 1 : a Hot nomen, persona, secundum suam communitatem sumptum, non est nomen intentionis, sicut hoc nomen, singulare, vel genus, aut species; sed est nomen rei cui accidit aliqua intentio, scilicet intentio particularis, et in natum determinata, scilicet rationali vel intellectuali. Et ideo in diffinitione persona» (C) ponuntur tria, scilicet : genus illius rei, quod significatur nomine |æersonæ, dum dicitur substantia ; et di(Terentia, per quam contrahitur ad naturam determinatam in qua ponitur res quæ est persona, in hoc quod dicitur rationalis naturæ; et ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam sub qua nomen fæersonæ rem suam significat : non enim significat sulislanliam rationalem absolute, sed secundum quod subintelligitur intentio particularis; et ideo additur individua. » — Hæc illo. — Et ad octavum sic ait : u Persona non nominat intentionem, sed rem cui accidit illa intentio. Et ideo non nominat accidens, sed substantiam. Nec hoc quod e t individuum, est differentia substantial: quia particûlare non addit aliquam differentiam super speciem, sed tantum particulare efficitur individuum per aliquod principium essenziale, quod quidem in rebus compositis est materia, et in rebus divinis est relatio (γ) distinguens. Et quia principia essentialia sunt nubis ignota, frequenter pnimus in diffinitionibus aliquid accidentale ad designandum aliquid essenziale. Et sic etiam nomon individui, quod est nomen accidentis, ponitur ad designandum principium substantiale, per quod fit individuum. » — Hæc ille. — Et nola quoïnodô individuum significat accidens : quia, ut dicit ibidem arguendo, significat intentionem quamdam, sicut el nomen generis. — Eamdem ponit conclusionem, *de Potentia Dei*, q. !), ari. 2, ad 2^o et 5.*".

El sic tenninalur primus articulus.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. - Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, l'estai arguere. Et quidem contra

primam conclusionem arguit Aureolus (dist. 23, q. 1, art. 2), probando quod prima et secunda intentio sint objectum intellectus primo et principaliter, el non conceptio facta per intellectum.

Primo sic. Illud dicitur tale formaliter, in online ad quod omnia alia dicuntur talia; ut jxitet quod sanitas animalis dicitur formaliter sanitas, quia in Online ad ipsam medicina et diæta et omnia alia dicuntur sana. Sed species vel actus aut conceptiones, ex hoc dicuntur intentiones quod intellectus per ea tendit in aliud objective. Ergo objectum cognitum formaliter est intentio.

Secundo. Quia ibi primo et formaliter reperitur intentio, ubi formaliter repentur differentia inlen-tionalis. Sed illa invenitur primo in objecto. Nullus enim dicit quod duæ species, aut duo (?) conceptus intellectus, tantum intentionaliter differunt, irnmo vere realifer. De duobus autem conceptibus objectivus de eadem re formatis, quales sunt conceptus hominis et animalis, consuetum est dici quod differunt intentionaliter, et sunt duæ intentiones ejusdem rei, non autem dus res, aut duo distincta realiter. Ergo manifeste patet quod ratio intentionis per prius invenitur in conceptibus objectivis quam in conceptibus, vel speciebus, aut actibus formatis per intellectum.

Tertio. Sicut se hal>et suo modo intentio, el esse intentionale, in sensu, sic se habet in intellectu. Sed quærentes de coloribus iridis, aut de coloribus qui sunt in collo columba?, aut do imagine quæ apparet in speculo, aut de candela apparente extra situm, utrum habeant (C) esse reale, aut inlen-tionale tantum, intendunt quærere utrum habeant esse objectivum tantum et fictilium seu appareil", aut habeant esse reale el fixum extra in rerum natura absque omni apprehensione. Per quod palet quod esse intentionale non est aliud quam visio vel aperitio objectiva. Ergo nec intentio est aliud quam conceptus objeclivus, et non conceptus formalis inhorrens intellectui.

Quarto. Ibi est piius et formalius secunda intentio et prima, ubi est prius et formalius fundatio secundæsuper primam ; est enim communis omnium loquentiutn acceptio, quod secunda intentio fundatur super primam. Sed manifestum est quod hoc reperitur per prius el formalius ex parte conceptuum formatorum objective. Nam conceptus universalitatis fundatur supra conceptum animalitatis, et inest sibi formaliter lanquam subjecto proprio, ut quilibet experitur. Nullus autem actus (γ) intellectus inest lanquam subjecto conceptui animalis; quamvis enim inter eos sil ordo pnesuppoeitionis, non tamen inhærentiæ habitudo. Ergo prima el secunda inten-

(a) non sunt posita. — sunt inipngjta Pr.

(C) prrwna. — na/itrr Pr.

(γ) eil relatio. — Om. Pr.

(i) duo — Om. Pr.

(C) tantum, — Ad. Pr.

(γ) nullus autem actus. — nullum autem accidens Pr

lio per prius et formalius se tenent ex parte objectorum vel objectivonim conceptuum, quam actuum vel aliorum accidentium intellectus.

Quinto. Illud non est intentio primo et formaliter el in abstracto, sine quo intentio logice diffinitur; logicales enim diffinitiones formales sunt sicut et metaphysice. Sed logicus diffiniens genus lanquam illud quod prædicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid, nullam mentionem facit de actu, vel specie, aut alio accidente intellectus; prædicari enim non est formaliter intelligere, alioquin actus intelligendi prædicaretur de rebus quæ sunt extra. Non igitur prædicatio in intellectu formaliter, sed objective; nec in eis alicui accidenti intellectus, sed est ab actu intelligendi effective et formative. Igitur accidens nullum intellectus est formaliter intentio, sed magis conceptus objectivus.

Sexto. Avicenna dicit, I. *Metaphysica*, quod logica est de secundis intentionibus adjunctis primis. Sed manifestum est quod logica non conjungit actum intellectus (a) actui intellectus, aut accidens accidenti, sed conceptus secundarios conceptibus primis, utpote prædicari animali et homini, el affirmari vel negari, et sic de aliis. Ergo manifestum est quod secunda intentio et prima non sunt accidentia intellectus, sed conceptus objectivi.

Septimo. Omnes concedunt quod logica est de secundis intentionibus, sive lanquam de subjecto adequato, sive aliter, secundum quod opinantur diversimode. Sed constat quod logica est de dicibili incomplexo, de quo determinatur in libro *Prædicamentorum*, el de enuntiatione, de qua determinatur in libro *Perihermenias*, et de oratione syllogistica simpliciter et oratione demonstrativa et dialectica, sicut patet. Nullum autem istorum est aliquod accidens intellectus formaliter, etsi sint formata per actum intellectus. Nusquam autem repentur tractatum aut discussum in logica de actibus intellectus formalibus, sed tantummodo de formatis per intellectum. Ergo mirum est quod in (C) imaginationem alicujus ascenderit, quod prima el secunda intentio sint accidentia intellectus, aut conceptus formales, et non potius conceptus formali.

Octavo. In omnibus, juxta doctrinam Philosophi, loquendum est ut plures, el maxime secundum philosophantes. Sed Commentator vocat intentiones conceptus objectives. Dicit enim, 3. de *Anima*, quod intentiones intellecte continuantur cum intentionibus imaginatis, et sunt in eis quasi forma in materia, et sicut color in pariete; hoc enim ponit commento 18. Manifestum est autem quod loquitur de intentionibus objectives, quæ sunt intellecte et imaginatæ; quia de illis experimur quod intellecta innituntur imaginatis sicut color parieti, quod non(i)

est verum de actibus aut accidentibus intellectus. Unde, commento 18, dicit quod sensationes non sunt intentiones aliæ ab intentionibus rerum existentium extra animam in materia. Ex quo patet quod intelligit, per sensationes el intentiones, appetitines rerum objectivas, quæ sunt realiter eadem cum his quæ sunt extra. Ergo, secundum modum loquendi philosophicum, intentiones non sunt actus, nec actiones intellectus, sed aliquid objectivum.

Nono. Illa quorum distinctio nullo modo est realis in quantum sunt hujusmodi, sed penitus intentionalis, illa, in quantum hujusmodi, sunt intentiones. Impossibile est enim quod aliqua distinguantur realiter, nisi alterum vel utrumque sit res: alterum quidem, ul ens el nihil, quæ differunt realiter ratione alterius extremi; utrumque vero, ul lapis el homo. Similiter etiam impossibile est quod aliqua differant intentionaliter, nisi utrumque vel alterum fuerit intentio. Sed manifestum est quod homo, in quantum homo, et animal, in quantum animal, differunt, non quidem realiter, sed intentionaliter el secundum rationem. Ergo necesse est quod homo el animal sint intentiones.

Decimo. Illud quod non est existens in rerum natura, nec habet esse fixum extra, secundum quod hujusmodi, illud, impii, est quid intentionale. Sed manifestum est quod homo, in quantum differt a Socrate, el animal prout distinguitur ab homine, horum, inquam, rationes, ut sic acceptæ, non sunt in rerum natura, habentes esse extra; alioquin redit error Platonis, et erit dare tertium hominem separatum ab omnibus singularibus, et similiter animal separatum; quod esse non potest. Ergo necesse est quod homo et animal, secundum quod hujusmodi, sint intentiones. Constat autem quod non sunt accidentia intellectus. Igitur, etc.

Undecimo. Omne fabricatum per intellectum quod non est nisi conceptus objective formatus, est vere (x) intentio; constat enim quod intellectus non fabricat res, sed intentiones. Sed manifestum est quod ratio hominis et animalis prout distinguitur a Socrate, est fabricata per intellectum, nec est aliquid nisi conceptus objective formatus; non enim natura facit has distinctas rationes in existentia actuali. Ergo necesse est quod sint intentiones. Constat autem quod non sunt accidentia intellectus. Igitur, etc.

Duodecimo. Impossibile est quod una res sit plura quædam realiter, sed tantum intentionaliter et secundum rationem: una quidem candela potest apparere plures et esse nulla» in esse intentional! el apparenti, sed in esse reali non est possibile. Sed manifestum est quod homo el animal sunt una res, ut quædam plura et distincta; rationale enim el animal im|>orlant duas rationes distinctas, quarum

(i) *intellectus*. — *intellectum* Pr
(C) i» — Otn. Pr.

(a) *vere*. — una Pr

una non est alia, et tamen mini una res. Igitur homo et animal sunt intentiones. Igitur, ut prius

Deinde. Illud quo totaliter præfinitur et arnoto, aliquid remanet vere intentio, non est intentionalitas in abstracto, quæ formaliter sit intentio quidquid est intentio in concreto, alioquin remaneret effectus formalis sine causa formali; unde illud non est formaliter albedo, quo dempto aliquid remaneret album. Sed Avicenna dicit, 5. *Metaphysicæ* cap. 1, quod quidditas abstrahit ab esse uno et inuito, et ab esse in intellectu et extra; unde equinitas non est nisi equinitas tantum, a qua præscinditur habitudo rei intellecta» ad intellectum, et tamen constat quod, ut sic, est intentio, nec habet esse reale, immo tantum intentionale, in quantum huiusmodi, et per consequens, cessante opere intellectus, remanet equinitas intentio. Ergo non est verum quod aliquid existens subjective in intellectu sit intentio vel intentionalitas formaliter.

Deinde. Secundæ substantiæ, quæ sunt homo et animal, et similia, in quantum huiusmodi, sunt primæ intentiones, quoniam, in quantum huiusmodi, non sunt res extra existentes, nec significant hoc aliquid, sed quale quid, secundum Philosophum, in *Prædicamentis* (cap. de *Substantia*), Sed manifestum est quod secundæ substantiæ, in quantum huiusmodi, non sunt subjective in intellectu, nec includunt respectum ad intellectum; alioquin, non essent in prædicamento substantiæ, cum essent intrinsece relativa. Ergo sine opere intellectus, adhuc remanent primæ intentiones.

§ 2. — CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Argumenta Henrici et aliorum. — Contra tertiam conclusionem arguit sic Henricus, et multi alii (apud Aureolum, *ibid.*, art. I).

Primo, per argumentum factum in principio quæstionis.

Secundo sic. Illud quod opponitur secundæ intentioni relative, importat secundam intentionem; opposita enim debent esse ejusdem generis et conditionis. Sed persona opponitur universali, sicut individuum et singulare; unde nullum universale est persona. Universale autem est res secundæ intentionis. Ergo persona significat intentionem secundam (x).

Tertio. Illud quod dicit rem, vel (6) primam intentionem, in divinis non potest phirificari. Sed persona plurificatur in divinis. Ergo non significat rem, aut primam intentionem, sed tantummodo secundam.

Quarto. Si personam significaret primam intentionem, ejus communitas esset generis vel speciei; omnis enim prima intentio quæ prædicatur in quid

de pluribus, est genus vel species. Nunc autem, ad interrogationem factam per quid de Pâtre et Filio et Spiritu Sancto, respondetur de quolibet quod est persona; et per consequens, si persona sit nomen primæ impositionis, erit genus vel species respectu trium personarum. Sed Augustinus, 7. de *Trinitate*, cap. 9, negat rationem speciei aut generis a divinis. Ergo, ut prius.

Quinto. Persona et suppositum idem esse videntur. Sed suppositum est secundæ intentionis, a subsistendo quidditati et universali natura. Ergo persona significat intentionem secundam.

Sexto. Individuum est nomen secundæ impositionis, et secundæ intentionis. Sed Damascenus (*lib. i de Fid. orth.*) quod hypostasis et persona individuum demonstrat. Ergo illud quod supra.

Septimo. Illud quod est commune secundum rem in divinis, est unum numero, sicut dicit Damascenus, *lib. 1, c. 10* (de *Fid. orth.*), quod communitas in divinis est secundum rem, distinctio vero secundum rationem. Sed persona non est una numero in divinis. Ergo non est aliquid reale, sed tantum intentionale.

Octavo. Illud quod dicit puram negationem, non videtur esse nisi secunda intentio; quia negationes sunt entia rationis. Sed persona significat negationem; quoniam diffinitur per incommunicabilitatem, quæ negationem importat. Ergo significat tantum secundam intentionem.

Nono arguit Petrus de Palude recitans quamdam opinionem. Nomina debent esse consona rebus. Res autem sunt in triplici genere. Nam quædam habent esse tantum in re extra, et non habent animam, ut singularia: Socrates, et Plato, et cetera quæ non sunt nisi a natura; et quidquid est extra, est huiusmodi. Aliæ vero sunt solum in intellectu et ab intellectu, sicut intentiones logicales circa singularia. Aliæ vero sunt partim extra et partim intra ab intellectu, ut secundæ substantiæ, et species, et genera aliorum prædicamentorum; natura enim in his occulte operatur. ut dicit Auctor Sex *Principiorum*, scilicet præbendo fundamentum; sed intellectus agens est qui facit universalitatem in rebus complete et formaliter, scilicet abstrahendo. Ergo omnia nomina propria individuorum, ut Socrates, et Plato, et huiusmodi, quæ significant res solum secundum esse quod habent extra animam, et non per animam, sicut nomina rerum, nullo modo sunt nomina intentionis primæ vel secundæ. Nomina vero propria substantiarum secundarum et omnis generis universalium, ut homo, animal, et albedo, et color et huiusmodi, quæ significant ea quæ partim sunt intra, partim extra, sunt primæ intentionis; ut per hoc designetur quod non totaliter hoc vel illud, et intentio » referatur ad unum, < prima » vero ad aliud. Nomina autem communia, tam individuorum, quam specierum, quam generum, quæ significant huius-

() jecumtam. — Om. Pr.

() vel. — per Pr.

modi » ut species, genus, individuum, persona, etc., «mt nomina secunda* intentionis; quia pure inlenlionalia («).

Declino arguit. Quia hæc est differentia inter nomen primæ impositionis, et secundæ intentionis : quia nomen primæ impositionis non transcendit determinatos limites; sed nomen intentionis secundæ transcendit limites sui fundamenti, quia si fundatur super illud quod prædicatur tantum de differentibus numero, ipsum prædicabitur de differentibus specie, vel de diversis speciebus; si super prædicabile de differentibus specie, ipsum prædicabitur de differentibus genere; verbi gratia : super hanc rem quæ est homo, fundatur secunda intentio quæ est species, et non solum homo est species, sed brutum, pl albedo, et huiusmodi; Miniliter genus quod est secunda intentio, est in omni genere; non tamen animal quod est re* subjecta intentioni. Sed nomina communia individuorum, de quibus agimus, transcendunt ambitum rei subjecta*, sicut Socrates et Plato. Igitur, etc.

Undecimo. Quia nomen commune differentibus genere secundum rem et secundum vocem, est secundæ intentionis; talibus enim nec physicum, nec metaphysicum habet esse commune, sed sola ratio logica. Sed (vrsona et omnia talia, sunt huiusmodi. Igitur, etc.

B. — SOLUTIONES

§ I. — Ai) ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumentum primum contra primam conclusionem. negatur major. Diu enim quod aliquid dicitur aliquale, in online ad aliud : uno modo, sicut analogum ad coanalogum. sicili arguens exemplilical de sanitate animalis in online ad quam urina dicitur sana, et rto modo negatur minor, et conceditur majoi ; alio modo, sicut relativum et correlativum, sicut imago dicitur imago in online ad imaginatum, et via dicitur via in online ad terminum, et sic major est falsa, et minor vein. Non enim conceptio intellectus dicitur intentio ex hoc quod est signum intentionis quæ sit in objecto, vel quia habet aliam proportionem ad aliquam intentionem quæ sit in objecto; sed dicitur intentio in online ad aliquid : quia per talem conceptionem intellectus tendit in rem cuius est intentio, et est ibi onto talis conceptionis ad objectum sicut imaginis ad imaginatum et sicut viæ ad terminum, quin per talem formam intellectus venit in notitiam rei. et res venit ad intellectum, et intellectus tendit, et intellectus tenetur.

Ad secundam dicitur quod minor est falsa. Nam

distinctio rationis vel inlenlionalis non est formaliter in objecto («), sed tantummodo fundamentaliter; in intellectu nutem est formaliter et in actu, et ibi est formaliter intentio. Et ad probationem dicitur quod duæ species vel duæ conceptiones formales differunt realiter, ut sunt quædam accidentia, et non solum talione vel inlenlionaliter, sed res ut in talibus conceptionibus, distinguitur a seipsa inlenlionaliter et solum ratione. Verbi gratia : anima, ut in manu, distinguitur a se, ut in pede, secundum rationem, et tamen manus et pes, per quos anima distinguitur a seipsa, secundum rationem solum, non sola talione distinguuntur, immo realiter. Non enim cõxirtet tantam esse diversitatem inter distincta, sicut inter distinctiva.

Ad tertium dicitur quod tam in sensu quam in intellectu, esse intentionale formaliter est esse intentionis, vel rei in sua intentione, quæ est accidens diminutum et similitudo rei; sicut species coloris in acre dicitur intentio coloris, et illud esse est esse reale illius intentionis, sed est esse intentionale respectu coloris. Et ad probationem dico quod quærere an colores illi habeant solum esse intentionale, est quærere an colores qui videntur vel apparent, habeant solum esse in cognoscente per suam similitudinem, et hoc est quærere esse intentionale solum, vel. ultra illud esse, habeant esse extra cognoscentem, quod est habere esse reale, potissime si sit in subjecto disposito ad esse naturaliter conveniens forma, et non intendunt quærere, an sit aliquid distinctum a colore reali et a specie coloris, nisi vane quærant.

Ad quartum negatur minor. Non enim conceptus universalitatis inest conceptui animalis, sicut accidens suo subjecto, sed consequitur ad illum et ad sibi consimiles. Dum enim intellectus intellexit animal, abstrahendo (quidditalem ab omni extraneo, et per se reflectitur super conceptum illum et rem ut in tali conceptu, format aliam intentionem «piam attribuit tali conceptui et rei in tali conceptu cognitæ, ut dictum fuit in prima conclusione; et isto modo secunda intentio fundatur in prima, vel in re mediante prima. Illa nutem fundatio non est intelligemla per illum modum in quo accidens fundatur in subjecto, ut ostendit sanctus Thoinas, 1. *Sentent.*, dist. 2, ubi supra (q. 1, art. 3); sed potius illo modo quo aliquid dicitur fundari metaphorice in illo a quo firmitatem suæ veritatis habet.

Ad quintum dicitur quod argumentum supponit falsum, scilicet quod genus sit intentio secunda. Dico enim quod genus non est secunda intentio, sed est res tractata inlenlioni secundæ, et fundans talem intentionem mediante prima intentione. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. I, art. I, ad 3^{am}, dicit : « In omnibus intentionibus coimnu-

x) inlenlionalia/ai. — notionaha Pr

(») objecto. — tubjcclo Pr.

nitei verum est quod intentiones ipsae non sunt in rebus soil in anima; Bed habent in re correspondent, scilicet naturam cui intellectus huiusmodi intentio* nem attribuit, sicut intentio generis non est in asino, sed natura animalis, cui per intellectum hæc intentio attribuitur. » — Hæc ille. — Ex quo [»atet quod genus non est intentio, sed fundamentum intentionis, et correspondens intentioni. Si enim genus esset intentio, nulla natura realis diceretur genus. — Item, diet. 19, q. 5, art. 1. « Quædam, inquit, sunt quæ habent fundamentum in re extra animam; sed complementum rationis eorum, quantum ad illud quod est formale, est præ operationem animæ, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re; non tamen habet ibi rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adiungitur ei per operationem intellectus intentio secundum (piam dicitur species. » — Hæc ille.

Tunc ad argumentum dico quod nulla intentio potest diffiniri quantum ad quid (x) rei, quin oporteat fieri mentionem de opere intellectus. Similiter nec res, ut subest intentioni, diffinitur nisi fiat mentio de actu intellectus. Si enim diffinitur genus, diffinitur præ hoc quod est prædicari. Et si quæretur quid est prædicari, ulterius, dicitur quod prædicari est attribui alicui per intellectum cum nota compositionis vel divisionis. Verumtamen illa diffinitio generis non est diffinitio intentionis, sed rei ut est sub intentione; illa enim intentio quam significat genus potius est diffinitio quædam; unde, si illa ulterius diffiniretur quantum ad quid rei, oporteret in ejus diffinitione prænere loco generis hoc quod dico, conceptio intellectus, vel similitudo in intellectu, vel aliquid operatum (6) ab intellectu et huiusmodi. Cum autem dicit arguens quod prædicari non est intelligere, etc.; dico quod idem est actus quo intellectus intelligit et prædicatur aliquid de aliquo. Prædicari autem dicit relationem per modum passionis, fundatam in re mediante conceptione quam intellectus componit cum alia; prædicatum autem dicit intentionem secundam. Nec sequitur quod actus intellectus vel conceptio prædicetur de re, sed solum quod prædicari non convenit rei nisi prout est sub conceptione, ita quod talis relatio non potest fundari in re nuda immediate.

Ad sextum dicitur quod logica est de intentionibus, non ut sunt res, quia sic de talibus est tertius liber *de Anima*; sed est de intentionibus, ut sunt intentiones et viæ per quas intellectus perquirat verum et falsum, sicut sunt diffinitio, enuntiatio, syllogismus, prædicatum et subjectum, prædicabile et universale, et sic de cæteris, quæ significant secundas intentiones. Dicitur autem conjungere intentionem

secundam primæ, quia docet quomodo ea quæ includunt secundas intentiones conveniunt illis quæ important primas, scilicet quomodo homo est species, animal est genus; et docet quomodo talia combinanda sunt ad veritatem inquirendam, formando propositiones et syllogismos. Potest tamen dici quod intentio potest dupliciter sumi: uno modo, in vi unius abstracti, et sic non est aliud quam conceptio intellectus, ut dictum est; alio modo, in vi concreti, sicut si albedo poneretur loco huius nominis, album, quia in proposito vocabula deficiunt, cum non habeamus nomen concretum significans concretive sicut intentio abstractivæ; et isto modo intentio dicit rem substantiatam (x) conceptui animæ. Et isto modo omnis res fundans primam intentionem abstractivæ dictam, potest dici prima intentio; et omne quod fundat secundam intentionem primo modo dictam immediate, potest dici secunda intentio; unde homo illo modo diceretur prima intentio, sed genus diceretur secunda intentio. Et illo modo intelligo sanctum Thomam, 3. *Sentent.*, dist. 5, q. 3, art. 1 (ad 1.º), ubi sic dicit: « Sicut genus est quædam intentio quam intellectus ponit circa formam intellectam, ita et differentia; tamen huic intentioni intellecta* respondet natura quædam quæ est in particularibus, licet secundum quod est in particularibus non habeat rationem generis aut speciei. » — Hæc ille. — Et intendit quod genus dicit quamdam intentionem; non quod illud quod est genus sit intentio, nisi denominative et in concreto. Homo enim, prout est in intellectu per suum conceptum immediate repræsentantem eum, potest illo modo dici prima intentio; ut autem est in intellectu per alium conceptum consequentem actum reflexum super primum conceptum, quo scilicet intelligitur homo ut habens esse universale in intellectu, dicitur secunda intentio concretivæ. Nec tamen conceditur quod homo sit secunda intentio quia homo dicit meram rem; sed conceditur quod species est secunda intentio, quia hoc quod dico, species, significat rem cum conceptu, vel rem ut conceptam.

Ad septimum dicitur sicut ad præcedens, quod logica est de secundis intentionibus, in quantum est de illis quæ in sua ratione important secundam intentionem. puta, genus et species, subjectum et prædicatum, et hoc in quantum talia sunt includentia intentionem. Quod autem logica non agat de actibus intellectus, dictum est: quia non agit de intentionibus, ut sunt res, sed ut sunt instrumenta perquirendi verum; et quin potius agit de substratis intentionum quam de intentionibus. Unde, licet diffinitio sit ratio formata per intellectum, logicus non habet inquirere quæ sit illa ratio, an substantia vel accidens; quamvis in omnibus suis diffinitionibus setoper ponat aliquid pertinens ad intellectum, ut

() *quid.* — *aliquid* Pr.

() *operatum.* — *operativum.* Pr.

(a) *substantiali.* — *abstractam* Pr.

hoc quod dico, prædicare, vel significare, vel aliquid huiusmodi.

Ad octavum dico quod Commentator, 3. *de Anima*, erravit, opinatus quod intellectus jMissil esse aliqua forma separata ah anima nostra secundum esse. Et ideo oportuit eum multa falsa fingere. Quorum unum fuit quod >pecies intelligibilis est subjective in phantasmatis, et est in intellectu possibili alio inodo. El istam fictionem adinvenit, ut salvaret continuationem intellectus possibilis cum anima nostra per jllam speciem. Unde intentionem intellectam vocavit “peciom intelligibilem, et intentionem imaginatam vocavit phantasma. Quod, licet verum sit, tamen illa inh.rrentia quam ponit hujus ail hoc, scilicet speciei intelligibilisad phantasma, nihil est.

A<! nonum dico quod quæcumque distinguuntur inlentionaliter, sunt intentiones secundum esse quod habent in intellectu. Non autem oportet quod sint intentiones, simpliciter loquendo, nisi eo modo quo dictum est in solutione sexti. Unde, sicut recitatum est in probatione primæ conclusionis, natura, ut est in intellectu, est quædam species intelligibilis; et similiter dico de naturo animalis. El de hoc alias diffusius est dictum.

Ad decimum dicitur quod homo et animal sunt substantia) meræ, prout substantia dicit quidditalem; non autem prout dicit suppositum. Et de hoc articulo dictum fuit satis in 3* q. 2", distinctionis hujus, art. 3, in solutione 5 principalis.

Ad undecimum dicitur quod si arguens, |>er rationem hominis, intelligat quidditalem hominis, minor est falsa. Non enim quidditas hominis est facta per intellectum, aut quidditasanimalis; immo præcedit actum imellectus creati humani. Et cum dicit quod natura non fecit, etc.; — dico quod naturo non fecit distinctionem humanitatis et animalitatis in actu; fecit tamen animalilatam et humanitatem. Si autern arguens per rationem intelligat conceptum hominis, quem significat hoc nomen, homo, dico quod ille est intentio formata per actum intelligendi.

Ad duodecimum dicitur quod, licet sil impossibile unam rem absolutam esse nulla absoluta extra intellectum, seu in esse reali, tamen non est inconveniens eamdem rem, secundum esse quod habet in intellectu, esse plura quædam, puta conceptus, eo modo quo res dicitur esse sua imago vel similitudo. Nec aliter concelo quod homo et animal sunt «luo apparentia distincta ab omni accidente intellectus.

Ad dcclmumtertium dico quod equinitns sic «Intracta non est nisi in intellectu, et in illo est quaedam intentio intellecta. Si enim nullus intellectus esset, aut si nullus intelligeretel equinilatam, ipea non caset iutentio.

Ad (icclmumquartiin dicitur quod secundæ substantis non sunt intentiones, licet eis attribuantur secundæ intentiones; tamen improprie loquendo

dici possunt intentiones, eo modo quo dictum est in solutione sexti.

§ 2. — Ad ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Henrici et aliorum. — Ad primum contra tertiam conclusionem, dicitur quod licet in diffinitione persona» ponatur aliquid pertiens ad secundam intentionem, hoc est ex defectu nominum differentiarum primæ intentionis. Unde talia nomina non (Minerentur in diffinitione personæ, si nomina imposita sufficienter haberemus. Ideo talis diffinitio circumlocuta, ficet implicet aliquid pertiens ad secundam intentionem, non concludit suum diffinitum includere secundam intentionem.

Ad secundum dicitur quod persona non opponitur formaliter alicui dicenti secundam intentionem, sed primam; licet forte oppositum ejus non sil incomplexe nominatum; et est non subsistens in natura rationali. Sub hoc autem formali opposito personæ, continetur universale, et pars, et mulla alia, quæ non subsistunt in natura rationali.

Ad tertium negatur major. Nam res pluriflcatur in divinis; et constat quoti non dicit secundam intentionem.

Ad quartum negatur antecedens. Nec valet probatio; quia aliud requiritur ad rationem generis vel universalis, quam prædicari de pluribus in quid, scilicet quod habeat diversum esse in illis de quibus prædicatur. In divinis autem non est nisi unicum esse. Similiter falsum est quod persona prædicetur in quid de Patre et Filio, cum non significet quidditatem eorum. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, ari. 3, in fine, dicit : « Invenimus quatuor modos significandi in divinis. Aliquid enim significat absolutum per modum absoluti, ut Deus; aliquid^ relationem per modum relationis, ut Pater; aliquid, absolutum per modum relationis, ut potentia generandi; aliquid, relationem per modum absoluti, ut persona. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur quod, licet eadem res sil suppositum et persona, tamen unum nominatur per nomen secundæ intentionis, aliud per nomen primæ. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 29, art. 2 : « Substantia, inquit, dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia, quidditas rei quam significat diffinitio, secundum quod dicimus quod diffinitio significat substantiam rei; quam quidem substantiam gnccioisw vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia, subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiali. El hoc l quidem, communiter accipiendo, nominari potest l nomine significante intentionem; et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quæ quidem sunt : res naturæ, subsistentia, el hypostasis, secundum triplicem consi-

derationeiii substantial sic dicte. Secundum eniin quod per se existit, el non in alio, vocatur substantia; illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio, sed in seiffêis existunt. Secundum vero quod supponitur alicui natune communi, sic dicitur res natura*; sicut hic homo est res natune humanæ. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem hæc tria nomina significant in toto genere substantiarum, hoc nomen, jærsona, significat in genere substantiarum rationalium, d — Hæc ille.

Ad sextum patet responsio per idem. Nam, ut dicit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 0, q. 1, ari. 1, qu 1* : Particulare in genere substantial potest nominari nominibus primæ impositionis, scilicet : res naturo, hypostasis, persona. Habet etiam alia nomina secundæ intentionis; utpote : particulare, suppositum, individuum, singulare.

Ad septimum dico quod modus arguendi nihil valet. Quia eodem modo probaretur quod relatio et res in divinis dicant secundas intentiones, cum sint ibi lres relationes, el lres res. Ideo dico quod argumentum solum probat quod persona in divinis non sit communis secundum rem; sed non probat quin dicat rem meram.

Ad octavum dicitur quod persona non dicit negationem in recto, sed tantum in obliquo. Et dato quod diceret, non propter hoc esset secunda intentio. Non enim omne ens rationis est secunda intentio; quia dextrum in columna dicit relationem rationis, nec tamen est nomen secundæ intentionis.

Ad nonum dicit Petrus de Palude quoti primum membrum illius divisionis falsum est; quia omne illud superquod fundatur immediate secunda intentio est prima intentio, nec oportet ponere secundam intentionem sine prima; sed ista secunda intentio, quam dicit particulare, fundatur super Socratem, et Platonem, et hujusmodi ; ergo ipsa possunt nominari nominibus primæ intentionis. Secundum membrum concedendum est. Sed tertium est falsum, quia, sicut fundantur secundæ intentiones super individua, sic el super species, el plus quanto universalialia sunt plus intelligibilia et plus de realitate habent singularia. Unde, sicut inter nomina communialia secundarum substantiarum, quædam sunt secundæ intentionis, ut species, genus, et hujusmodi, quædam autem sunt primæ intentionis, ut animal est nomen commune omnibus speciebus sub se contentis, el sic ascendendo a<l ens; sic etiam quædam nomina individuorum communialia dicuntur primæ intentionis, et non omnia secundæ. — Hæc ille. — Quidquid sit de hoc, ego dico quod illa divisio rerum est falsa quoad tertium membrum ; nam homo el animal sunt extra sine opere intellectus. Et ideo totum quod in illo fundatur est falsum. Unde, sicut non omne commune est per intellectum, nam natura cui attribuitur communitas procedit actum

intellectus; ita nec oportet quod omne nomen commune significet secundam intentionem.

Ad decimum dico quod illa differentia quæ datur, non valet; quia illud quod dicitur ibi competere nominibus secundæ intentionis, competit etiam nominibus primæ intentionis, puta genenbus superioribus el transcendentibus; homo enim prædicatur de pluribus differentibus numero, et animal prodicatur de pluribus differentibus specie.

Ad undecimum dicitur quod major est falsa. Nam ens est primæ impositionis, et tamen est commune differentibus genere non communitate univoci, sed analogi.

Ad argumentum in pede quaestionis facium, patet solutio per prodicla.

Hæc de quæstione.

DISTINCTIO XXIV.

QUÆSTIO I.

UTRUM NUMERUS SIT FORMALITER ET PROPRIE IN DIVINIS

ir c a vigesimam quartam distinctionem, quærilur : Utrum numerus sit proprie et formaliter in divinis.

Et arguitur quod non. Quia nullum accidens est in divinis; sed numerus proprie et formaliter est accidens; ergo in Deo poni non potest.

In oppositum arguitur sic. Trinitas ponitur in divinis; sed trinitas est species numeri ; igitur, etc.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo inquiretur an unitas vel numeras sit aliquid extra animam in rebus. In secundo videbitur de quæsilo.

ARTICULUS 1.

AN UNITAS VEL NUMERUS SIT ALIQUID EXTRA ANIMAM IN REBUS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : quod tam numerus quam unitas qua* est principium nuineri, addit aliquid positivum super rein quæ dicitur una.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, I. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, ari. 3. Unde, ad 4e'', sic ait : α Unum dicitur dupliciter, scilicet quod eat principium numeri, et quod convertitur cum ente.

Loquendo de uno quod est principium numeri, ponit aliquid additum super ens quod dicit unum, scilicet rationem mensura?. Unde hoc nomen, unum, potest dupliciter considerari : aut secundum illud quod est; aut secundum illud quod consequitur ad intellectum ejus, scilicet relationem quamdam. Si secundo modo accipiat, sic opponitur multitudini numerali relative, sicut principium ad principium, ut punctus ad lineam, et sicut pars ad totum, et magis proprie sicut mensura ad mensuratum. Si primo modo, tunc dupliciter : quia vel considerabitur ipsum unum cum precisione, scilicet secundum quod tantum unitas; et sic habet disparatam oppositionem mensura ad alios numeros. Quilibet enim numerus, secundum quidditatem suae speciei, habet specialem rationem mensura; sicut species opposita?, sunt disparata. Et talis oppositio reducitur ad contrarietatem sicut principium ; quia disparata distinguuntur differentiis contrariis quibus primo dividitur genus, ut probatur, 10. *Metaphysics* (t. c. 24), Vel sine precisione; et sic unitas nullam oppositionem habet ad numerum, sed est constituens ipsum. > — Hæc ille. — Et ibidem, in corpore quaestionis, arguit contra dicentes quod talis unitas non dicat nisi privationem : < Tunc enim non esset, nisi in anima ; et illa nec numerus, cujus ipsa est principium; unde non posset esse species (i) sub aliquo genere, n — liem, contra illos qui dicunt quod unitas quæ est principium numeri, est eadem cum unitate quæ consequitur ens, et convertitur cum eo, arguit : < Non contingit enim quod aliquid contentum sub inferiori, sit differentia superioris, sicut rationale non est differentia substantiæ ; unde nec multitudo quæ est sub quantitate, potest esse differentia entis simpliciter. » — Ex quibus patet quod, secundum eum, talis unitas, cum sit de genere quantitatis, non potest dicere puram privationem, scilicet indivisionem; nec dicit solum entitatem rei cum illa indivisionem sicut unum quod cum ente convertitur, quia tunc non deberet collocari sub determinato genere, sicut nec ens.

Eadem opinionem tenet, in *de Potentia Dei*, q. 9, art. 7, ubi sic ait : < Cum divisio multitudinem candet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis, et de uno et multo iudicium sumi. Est autem quædam divisio quæ omnino genus quantitatis excedit, quæ scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quæ nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens, et unum quod hanc divisionem privat, sint majoris communitatis (C) et ambitus quam genus quantitatis. Est autem alia divisio secundum quantitatem, quæ genus quantitatis non transcendit. Unde et multitudo consequens hanc divisio-

nom, et unitas eam privans, sunt in genere quantitatis. Quod quidem unum, aliquid accidentale addit supra illud de quo dicitur, quod habet rationem mensura; alias numerus ex unitate constitutus, non esset aliquid accidens, nec alicujus generis species*. Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed subjectum ejus cum ea; est enim unum idem quod ens indivisum. Et similiter, multitudo correspondens uni, nihil addit supra res multas, nisi distinctionem earum, quæ in hoc attenditur, quod una non est alia; quod quidem non habent ex aliquo addito, sed ex propriis formis. Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis. Multitudo autem ei (x) correspondens, addit super læs quæ dicuntur nullæ, quod unaquæque earum sit una, et quod una earum non sit alieni ; in quo consistit ratio divisionis. Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem, secundum quod aliquid est indivisum in se; multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum ; quod quidem dividi, est unum eorum non esse alterum. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 30, ari. 3. Dicit enim quod numerus qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra res; et similiter unum quod est principium numeri. Unum autem quod convertitur cum ente, « non addit aliquid supra ens nisi negationem divisionis tantum ; unum enim significat ens indivisum. Et ideo de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa ; sicut unum dictum de homine, significat naturam hominis indivisam. Et eadem ratione, cum dicuntur res nullæ, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisionem circa unamquamque illarum. » — Idem ponit, 10. *Quodlibet*, q. I, art. 1.

Quæ autem res sit illa quam superaddit unitas quæ est principium numeri, quæ dicitur una, declarat sanctus Doctor, secundum Avicennam, 1. Sentent., ubi supra (dist. 24, q. I, ari. 3), dicens quod unitas illa est esse indivisum ; illud autem esse est esse accidentis, et per illud esso adveniens [we-esse completum substantia], dicitur substantia una, sicut per esse albedinis dicitur esse alba ; et inde numerus est accidens, qui causatur ex congregatione talium intentionum accidentalium. Et licet sanctus Doctor, in eodem loco, improbet Avicennam, in quantum ponit quod unum quod convertitur cum ente, est idem cum uno quod est principium numeri, et quod iam hoc quam illud unum, superaddit aliquid positivum super illud de quo dicitur; non tamen reprobatur hoc quod dixi, scilicet quod unitas, prout est principium numeri, superaddit illud quod dictum

(i) nui — Ad Pr.

(<) comniurtilafu. — *gurmtilat* Pr.

(4) ei. — rei Pr.

est. Unde, quantum de ipso concipio, unitas de qua loquimur non est ipsa forma continuitatis, sed est illud esse indivisum, quod talis quantitas continua dat subjecto. Forma enim continuitatis est divisibilis in multa; et ideo non meretur dici unitas, de cuius ratione est indivisibilitas. Sed esse quod illa forma dat subjecto, dicitur unitas; quia tale esse nullo modo est divisibile; quia, si forma illa vel subjectum dividatur, esse primum non remanet, nec dividitur, sed quælibet pars divisi habet novum esse, et non habet illud quod prius. De hoc Avicenna, 3. *Metaphysics**f c. 2, dicit : « Unitas est esse quod non dividitur, ita quod esse est de essentia unitatis, et non subjectum ei ; unitas enim substantialiter est ipsum esse, quod non dividitur. » — Hæc Avicenna. — De hoc Albertus, super quintum capitulum Dionysii, *de Divinis Nominibus*, sic ait : a Forma est forma, et est terminus potentiæ materiæ; et in quantum aliquid est forma, dat esse; in quantum vero est terminus, terminal distinguendo ab aliis. Horum autem actuum prior est dare esse. Et ideo ens, quod relinquitur ex tali actu, est prius uno, et relinquitur ex secundo actu. Et in quantum ille actus est consequens esse, vergit in naturam accidentis; quia omne quod consequitur esse rei, est accidens. Et sic est unum quod est principium numeri. Ex parte vero altera, qua est in ipso natura entis, supra (piam nihil addit positive, est unum quod convertitur cum ente. * — Hæc Albertus. — Ista autem sic intelligo, scilicet quod non omnis forma dat unitatem quæ est principium numeri, sed sola forma de genere quantitatis. Talis enim forma dat distinctionem suo subjecto ab aliis ejusdem speciei, et indistinctionem ejus in seipso; et sic dat ei unitatem quæ est principium numeri. Et illa unitas est quidam actus terminativus, et distinctivus; et licet sit quoddam esse subjecti, tamen illud esse est accidentale subjecto, quia advenit subjecto post ejus esse substantiale. Sic ergo dicendum esset, tenendo quod unitas quæ est principium numeri, sit esse quod dat quantitas subjecto. Potest etiam dici quod unitas nec est forma continuitatis, nec esse talis formæ, sed est quoddam accidens indivisibile consequens quantitatem continuam; et differt a puncto, in hoc quod punctus habet solum in linea vel continuo, non autem unitas; sed habet pro subjecto adæquato et primo totum continuum, ita quod aucto vel diminuto tali continuo, non remanet prior unitas sed alia.

Secunda conclusio est quod numerus qui est species quantitatis et unitas quæ est illius principium, solum reportantur in rebus materialibus.

Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 9, art. 7), sic dicit : < Quantitas proprie

est dispositio materiæ; unde omnes species quantitatis sunt quedam mathematica, quæ secundum esse non possunt a materia sensibili separari, nisi tempus et locus, quæ sunt naturalia, et magis materiæ («) sensibili annexa. Unde patet quod nulla species quantitatis rebus spiritualibus poterit convenire, nisi secundum metaphoram. > — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dicit, ubi supra (dist. 24, q. 1, art. 3), quod a numerus et unitas, secundum quod sunt in genere quantitatis, non inveniuntur nisi in (piibus invenitur commensuratio quantitatis; unde inveniuntur tantum in rebus habentibus quantitatem continuam. Unde Philosophus dicit quod numerum cognoscimus divisione continui ; et hic Unum numerus est sub arithmetica, ut etiam Avicenna dicit. > — Hæc ille. — Et in articulo precedent!, scilicet primo, ad 2^m, dicit quod « unitas et numerus quæ considerat arithmeticus, non sunt illa unitas et multitudo quæ inveniuntur in omnibus entibus, sed solum secundum quod inveniuntur in rebus materialibus secundum quod pluralitas causatur ex divisione continui. In hoc enim possunt inveniri omnes illæ passionis in numeris, quas arithmetici demonstrant, sicut multiplicatio, et aggregatio, et hujusmodi, quæ fundantur super divisionem infinitam continui. Unde est infinitas in numero, secundum Philosophum, 3. *Physicorum* (t. c. 57). Et ideo etiam talis unitas est potentia omnis numerus . — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., ubi supra; et in *Quodlibeto*, ubi supra.

Tertia conclusio : quod tam unum quod est principium numeri, quam unum quod cum ente convertitur, dicit negationem divisionis; sed multitudo, tam illa quam ista, dicit negationem numeri.

Unde sanctus Thomas, in praedicto *Quodlibeto* (10), (q. 1, art. I, ad 3^m), sic dicit : < In ratione, inquit, multitudinis includitur negatio rei; sed in ratione unius, negatio negationis et rei simul. Quod sic patet. Unum enim est quod non dividitur; divisio autem, quæ negatur per unum quod convertitur cum ente, oportet quod sit talis, quod in omni divisione salvetur. Hæc autem est divisio juxta affirmationem et negationem ; et hujus divisionis negatio constituit rationem unius. Est enim unum, quod non dividitur tali divisione quod sit in eo accipere hoc et non hoc. Et sic unum, in quantum negat affirmationem et negationem simul, est negatio rei et negationis simul. Prædicta vero divisio includitur in ratione multitudinis; et sic ibi includitur negatio rei; quia illa sunt multa, quæ sic dividuntur quod unum non est alterum. > — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 24, q. I, art. 3, ad 1^m, sic ait : a In multitudine negatio est secundum quod

(3) *materialis* — *natura** Pr.

una res distinguitur ah alia per negationem ; unde in multitudine est negatio vel pn vatio realis, secundum quod una res dicitur non esse alia; et hujusmodi distinctionem per negationem, negat negatio importata in ratione unitatis. Unde dico quod negatio illa, in qua perficitur ratio unitatis, non est nisi negatio rationis tantum. Omnis enim respectus qui est entis ad negationem, vel ad non ens, non est nisi rationis. Unde relatio qua refertur ens ad non ens, non est nisi tantum in ratione; et similiter privatio, qua de ente negatur non ens, est in ratione lanium, ul privatio(x) privationis, vel negatio negationis. > — Ilæc ille. — El ibidem, ncl 2", idem ponit : < Unum, inquit, non importat negationem nisi in ratione; unde secundum rem, magis π ; habet ad {Olentiam quam multitudo, in qua importatur realis negatio, secundum quam res n re distinguitur. > — Hæc ille.

Patet igitur, ex diclis, quod multitudo dicit in recto duplicem negationem, et unitas dicit unicam, ul dictum est in probatione primæ conclusionis ; secundo, quod unitas dicit negationem rationis et non rei m recto, hoc est, quod illa negatio non est realis sed secundum rationem, licet neget rem el negationem simul, redicet affirmationem et negationem, ul dicit sanctus Doctor, in *Quodlibeto* allegato; multitudo autem dicit negationem realern ex una parte, et ex alia dicit negationem insimul rei et negationis, idest, affirmationis et negationis, sicut unitas, ul dictum est in tertia conclusione et prima.

Quarta conclusio est quod multitudo quodammodo est prior unitate, el quodammodo posterior.

Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 7, ad 15*, sic dicit : < Secundum Philosophum, inquit, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 9), multitudo est prior uno secundum sensum, sicut totum partibus, et compositum simplici ; sed unum est prius multitudine naturaliter et secundum rationem. » Et poet, dicit : t Divisio est causa multitudinis, et est prior secundum intellectum quam multitudo; unum autem dicitur privative per respectum divisionis, cum sil indivisum, non autem respectu multitudinis. Unde divisio est prior secundum rationem quam unum, sed multitudo est posterior. Quod sic {«tel : primum enim quod in intellectu cadit, est ens; secundum vero, negatio entis; ex his autem duobus sequitur, tertio (C), intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur tssse ens, el intelligitur non hoc «se, sequitur in intellectu quod sit dinsum ab eo) ; quarto autem sequitur in intellectu

ratio unius, prout scilicet intellectus intelligit hoc ens non esse in se divisum ; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab illo, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligelur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligalur esse unum. Et sic patet quod nun esi circulus in diffinitione unius et multitudinis. » — Il.vr ille. — Idem ponit, I. *Sentent.*, ubi supra (dist. 24, q. I, ari. 3), ad 2qm. Item, I p., <f. II, ari. 2, ad V'.

Item, super 4. *Metaphysics*, in illo cap. : *Quoniam autem unius*, etc.(hxl.3),sic dicit : «Sciendum quod quamvis unum importet privationem implicitam, non tamen est dicendum quod importet privationem multitudinis : quia, eum privatio sit naturaliter posterior eo cuius est privatio, sequitur quod unum esset naturaliter posterius multitudine; iterum,quod multitudo (Mineretur in diffinitione unius; nam privatio diffiniri non |>olesl nisi per suum oppositum, ut : quid est accitas? privatio visus. I nde, cum in diffinitione multitudinis ponatur unum ; nam multitudo est aggregatio unitatum; sequitur quod in diffinitionibus esset circulatio. Et ideo dicendum quod unum importat privationem divisionis, non quidem divisionis quæ est secundum quantitatem ; nam ista divisio determinatur ad unum particulare genus entis, el non posset cadere in diffinitione unius; sed divisionis formalis, quæ lit per opjjosila, cuius prima radix est oppositio affirmationis el negationis; nam illa dividuntur ad invicem, quæ ita se habent, quod hoc non est illud. Primo igitur intelligitur ipsum ens, el ex consequenti non ens, el per consequens divisio, et per consequens unum quod divisionem privat, et per consequens^ multitudo, in cuius ratione cadit divisio, sicut in ratione unius indivisio; quamvis aliqua divisa modo predicto, rationem multitudinis habere non possipt, nisi prius cuilibet divisorum ratio unius attribuat. » — Hæc ille..

Item, 10. *Metaphysics*, super illo capitulo ; *Opponuntur autem*, etc. (lect. 4), sic ait : « Nihil prohibet aliquid esse prius el posterius eodem secundum rationem, secundum diversa in eo considerata. In multitudine ergo considerari potest, et qupd multitudo est, et ipsa divisio. Ratione igitur divisionis, prior est quam unum, secundum rationem ; nam unum est quod non dividitur. Secundum nutem quod est multitudo, posterior est secundum rationem, cum multitudo sit aggregatio unitatum. Divisio nutem , quæ sup|)onitur ad rationem unius quod convertitur cum ente, non est divisio quantitatis continuæ, quæ quidem prointelligilur uni quod est principium numeri ; mnI est divisio quam causât contradictio, prout hoc ens el illud ens dicuntur divisa, ex eo quod hoc ens non est illud. Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens, deinde divisio,

(a) « irrbo qua usque ad pmatû), orn Pr.
Urtw — Om Pr

el post hoc unum quod divisionem privat, et ultimo multitudo quæ est ex unitatibus; nam licet ea quæ sunt divisa, multa sint, non tamen habent rationem inultorum, nisi priusquam huic et illi attribatur quod sil unum. Quamvis etiam nihil prohilærel dici rationem multitudinis dependere ex uno, secundum quod est mensurata per unum, quod jam ad naturam numeri pertinet, d — Ilæc ille.

Quinta conclusio : quod numerus de yenere quantitatis, est unum quid simpliciter, et non solum sicut acervus.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, super 7. *Metaphysicæ*, cap. ult., quod incipit : *Quid autem oportet dicere et quale quid*, etc. (lecl. 7), ubi sic ait : « Compositum quandoque sortitur speciem ab aliquo uno, quod est vel forma, ut in corpore mixto, vel compositio, ut patet in domo, vel unio, ul patet in syllaba et numero; et tunc oportet quod lotum compositum sil unum simpliciter. Quandoque vero compositum sortitur speciem ab ipsa multitudine parlium collectarum, sicut patet in acervo, el populo, et aliis hujusmodi ; et in talibus totum compositum non est unum simpliciter, sed secundum quid solum, n — Hæc ille.

Item, 8. *Metaphysicæ*, in illo capitulo : *Oportet autem non ignorare*, etc. (lecl. 3), dicit sic : « Si aliquid addatur aut subtrahatur a numero aliquo, etiamsi sit minimum, non erit idem numerus secundum speciem. Minimum autem in numeris est unitas, quæ si addatur quaternario, crescet quaternarius, qui est alia species numeri. Et hoc ideo est, quia ultima unitas dat speciem numero, n — Hæc ille. — Et post : q Numerus est per se ipsum unus, in quantum ultima unitas dat speciem el unitatem ; sicut in rebus compositis ex materia el forma, per formam est (a) aliquid unum, el unitatem ac speciem sortitur. Et propter hoc, loquentes de unitate numeri ac si numerus non esset unus per seipsum, non poestint dicere quo esi unus. Cum etiim numerus conqxmatur ex nullis unitatibus : aut non est unus numerus simpliciter, ut si unitates congregentur in eo per modum nxicervntionis, quæ non facit simpliciter unum, el per consequens nec ens simpliciter in aliqua specie constitutum, el sic nec numerus est aliqua species entis, aut si numerus esi unus simpliciter, el non per se ipsum, dicendum est quid facit i?um esse unum ex nullis unitatibus; quod non est assignare. Et similiter diffinitio est una per seipsam ; et similiter non potest assignari aliquid per quod fiat una. Et hoc rationabiliter accidit; quia per eandem rationem sultitancia, quam significat diffinitio, est ita unum sicut numerus, scilicet per se, ex hoc quod una ejus para est ul

forma alterius, d — Hæc ille. — Et sunt quasi verba Aristotelis in textu (t. c. 10). Et similiter, 7. *Metaphysicæ*, in illo capitulo : *Quoniam vero de substantia est perscrutatio*, Aristoteles idem ponit. Vult enim (t. c. 49) quod dualitas sit quid unum, el quod unitas non est actu, sed potentia in dualitate. — Ex felis omnibus patet quod numerus est unum simpliciter, et non solum acervus unitatum; immo, sicut horno est aliud a suis partibus, ita numerus a suis unitatibus ; secundo, quod ultima unitas numeri est forma numen, et dat speciem el unitatem numero»

Idem ponit, 4. *Sentent.*, dist. 8, q. 2, art. 3, ad 7^o., dicens quod < substantia senarii non est bis tria, sed semel sex; quæ substantia dicitur qualitas; et ad hanc qualitatem senarii se habent paries ejus ul dispositiones materiales, non ut qualitates partiales, sicut partes unius totius qualitatis ». Et pro intellectu istius, sciendum quod sicut duplex est forma hominis : quædam quæ dicitur forma partis, scilicet anima, quæ actual materiam; alia quæ esi forma totius, scilicet humanitas resultans ex forma partis et ex sua materia; ita forma numeri est duplex: quædam quæ se habet ut forma partis, scilicet ultima unitas ; alia vero forma se habet ul forma totius el substantia vel qualitas numeri ; el ista est quædam forma resultans ex ultima unitate se habente ad precedentes ut formale respectu materialis. El ista forma se habet ad omnes unitates ul forma ad materiam, el distinguitur realiter a qualibet unitate el ab omnibus simul ; sicut humanitas distinguitur ab anima et corpore, divisim vel conjunctim sumptis.

De hac materia dicit Albertus, super quintum capitulum Dionysii, *de Divinis Nominibus*, movendo dubium : quid dat esse dualitati? El respondet in hunc modum : < Dicendum, inquit, quod dualitas habet esse dualilalis a sua quiddilate, jier quam constituitur in propria specie; qu® quidem constituitur per adventum ultimæ unitatis, sicut el in aliis speciebus per adventum ultimæ differentia?. Unde dicit Philosophus (5. *Metaphysicæ*, l. c. 19) quod sex *non est bis tria, sed semel sex*; quia quidditas uniuscunque rei est semel tantum. Et si quæretur : cum ordo ultimæ unitatis prasupponat multitudinem, unde venit illa multitudo? Dicendum quod unitas iterata, in quantum advenit forma divisionis in actu, secundum quod ipsa qualibet iteratione accipit aliam el aliam sjeciẽm vel rationem, est causa multitudinis binarii; ordo autem ultimæ unitatis dat sibi propriam quiddilatẽm, secundum quam est in propria specie. » — Hæc Albertus.

Consonat Avicenna, 3. *Metaphysicæ*, cap. 4, ubi sic ait : « Unusquisque numerorum est species per se; et est unus in se, in quantum ipse est species ipsa; et in quantum ipse est ipsa species, haliẽt proprietates. Illud enim quod non babel certitudi-

nem in se, impossibile est ut habeat proprietatem primarictitis, vel compositionis, vel perfectionis, vel superfluitatis, vel diminutionis, vel quadrationis, vel cubitalionis, vel aliarum figurarum, quas habent numeri. Igitur unicuique numerorum est sua propria certitudo, el forma propria, quæ de ipso concipitur in anima ; et ipsa rectitudo est unitas ejus, qua est id quod est. Numerus autem non est multitudo quæ non conveniat in unitate; ita quod non est necesse dicere ipsum esse aggregatum ex unitatibus. Ipse enim numerus, in quantum est aggregatus, «st unus, el possunt ei attribui proprietates. Nec est mirum si res sit una in quantum habet unam formam, sicut est denareilas, ternareitas, et habeat multitudinem in se. Igitur in (inanium est ei denareitas, est cum proprietatibus quæ conveniunt omnibus decem ; sed in quantum habet multitudinem non habet proprietates, nisi proprietates multitudinis, quæ est opposita unitati. » — Hæc ille. — El post aliqua, subdit quomodo diffiniendus sil quilibet numerus, dicens : « Cum autem votueris scire certitudinem diffinitionis cujuslilæt numeri, dicas quod numerus est proveniens ex aggregatione unius et unius, ita ut numerentur umnes unitates, b — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Sed contra primam conclusionem, quæ ponit quod unum quod est principium numeri, significat aliquod accidens superadditum ei quod dicitur unum illo modo, arguit Gregorius (dist. 24, q. 1, art. 2, conci. 3).

Primo sic. Unum quod est convertibile cum ente, non significat aliquam talem entitalem (2) superadditam enlilati quæ est una. Igitur nec unum quod est principium numeri. Antecedens plet ex illis quæ dicit se probasse. Tenet consequentia : quia sive unum numerale dicatur de quolibet de quo dicitur unum convertibile cum ente, sive non, de quocumque tamen dicatur, sufficit illi quod sit unum unitate entis, ad hoc ut alteri possit connumerari, seu cum alio constituere numerum; el per consequens sufficit ad hoc ut de ipso possit predicari unum numerale, id est, quod est principium numeri. Unde, posito quod Socrates sil unus homo unitate entis precise, et similiter Plato, Socrales et Plato sunt vere duo homines; et per consequens uterque secundum se est unus unitate numerali, ex qua ille numerus integratur.

Secundo. Si unitas animæ intellectivo» vel angeli est distincta enlitas ab enlitate animæ, ergo hæc vel illa sunt dux» entitates; el per consequens utra-

que secundum se divisim est una. Et tunc quaeratur de illa entilate, quæ connumeratur sum unitati : an sit una per seipsam, et habetur propositum, nam secunda frustra ponitur; an (x) per aliam unitatem, et sic (C) proceditur in infinitum. Et similiter potest quæri de illa entilate, quæ dicitur unitas animæ : an per seipsam sit una, el si (γ) sic, eadem ratione enlitas animæ seipsa erit una ; an per aliam entitalem superadditam, el erit processus in infinitum. Et patet quod semper loquor de uno numerali.

Sed forie dicetur quod utraque entitas est una, sed diversimode; quia entitas unitatis est essentialiter una, vel potius unitas, sed enlitas animæ est una denominative tantum, quia scilicet est habens talem unitatem. Sicut, si candor dicatur candidus, ut dicit Augustinus, 7. *de Trinitate*, cap. 1, aliter ipse dicitur candidus, quia scilicet essentialiter est candor, et aliter cygnus; nam cygnus solum denominative dicitur candidus, quia scilicet in se habet candorem, et non est candor. Et sicut non potest concludi quod cygnus sit seipso candidus, et non per candorem superadditum, nec tamen sequitur processus in infinitum in candoribus; ita in proposito, non potest probari quod entitas animæ sil seipsa una, aut sit processus in infinitum in unilatibus(o).

Contra solutionem arguitur

Primo. Quia enlitas animæ non est in se indivisa per illam entitalem superadditam, quam ponis; nec etiam per illam entitalem superadditam, est distincta ab alia. Ergo nec per illam entitalem superadditam, est in se una, et illi connumerata. Consequentia nota est : quia, posito precise quo3 aliquid sit in se indivisum, et sit divisum ab alio, hoc et illud constituunt numerum, vel sunt numerus; et per consequens quodlibet est unum. Antecedens palet : quoniam nulla entitas alteri superaddita, est causa indivisionis intrinseca*, de qua loquimur, illius rei cui additur; nulla etiam est principium distinguendi aliquid a seipso, alioquin ipsa esset distincta a seipsa, el ipsa non esset ipsa; quod implicat contradictionem. — Confirmatur. Quia si tam entitas unitatis quam)onis (t), quam entitas animæ, esset per se subsistens, nec informaret ipsam animam, constat quod non minus hæc el illa essent duæ, el per consequens quælibet una, quam sint nunc; el tamen tunc enlitas animæ non esset una per istam entitalem. Ex quo patet quod exemplum inductum non est simile ; nam jær ipsum candorem cygnus est candidus, et si ille separatus existeret ab eo, non esset candidus.

Secundo. Quia non minus entitas animæ est per seipsam in se indivisa, ct ab illa enlitate superad-

(1) on. — nui Pr.

(β) ite. — Om. Pr.

(γ) fi. — Om. Pr.

(I) unilalibut. — randoribua Pr.

(4) pomi. — poiilionu Pr.

(a) mtilalent. — certitudinem Pr.

dita divisa, quarn e converse illa superaddita per se indivisa in sc (a) el ab anima divisa ;ct per consequens non (C) minus per seipsam est una, quam illa entitas. Ex quo sequitur quod, si ista entitas sil per se una et unitas, quod etiam entitas anima* sit per se una, immo qucedam unitas.

Tertio principaliter sic. Nulla res est in se indivisa **pr** aliquam enlilatem superadditam sibi. Ergo nulla est unum numerale per aliquam entitalem superadditam. Tenet consequentia; quia ratio talis unius consistit in précisa indivisione intrinseca, sive simpliciter, si simpliciter sil unum, sive secundum quid, ut secundum hoc vel illud, fei sil unum secundum quid, ut unum hoc vel unum illud, ut supra dictum est. Etiam de se patet antecedens.

Quarto arguitur (ibid., art. 1, conci. 3) sic. Si alicui aquæ jungantur ex diversis prtibus duce aquæ aliæ, et ex eis liat una aqua totalis, quæ sit A : aut A est una aqua per unam aliquam entitalem sibi superadditam; aut non. Si non, habetur propositum. Si sic : vel illa esset aliqua entitas existens in tota aqua ; vel aliqua existens tantum in conjunctione illarum aquarum partialium. Non potest dici primum. Quia vel esset entitas absoluta; et hoc non : — Tum quia ex tali conjunctione precise non **app**rêt quod possit aliqua enlitas absoluta generari **pr** lotum; absurdum enim est dicere quod si scyphus aquæ addatur mari ex una parte, quod ex hoc **pr** lotum mare generetur aliqua entitas absoluta ; — Et iterum, quia si alius scyphus secundo adderetur, iterum causaretur **pr** totum mare similis entitas, et sic, quotquot scyphi adderentur; et tunc esset quæstio : per quam illarum totum esset una aqua; nec posset dari aliqua; — Tum quia de partibus illius entitatis esset quærendum : utrum omnes seipsis vel per aliquid additum essent unum, ut supra. — Vel illa enlitas esset respectus; ot istud etiam non **plest** dari : — Tum quia non **app**rêt ad quem terminum esset respectus ille; — Tum quia tot causarentur respectus **pr** lotam aquam, quot successive scyphi adderentur; el non posset dici **pr** quid esset tota aqua una; — Tum quia, esto quod talis respectus causaretur, nihil ad propositum ; quia nullus respectus est entitas secundum se ab absolutis distincta.

Nec **plest** dici quod illa entitas sit causata in conjunctione tantum, ut aliqui forte dicerent, quia aliqua suprficies esset noviter causata continuans illas aquas, vel aliquis respectus unionis, sive quod est unio illarum ad invicem, el **pr** talem supriiciem, vel respectum aquæ, illa tunc esset una aqua. Hoc, inquam, esse non **plest** : —Tum quia neutra hujusmodi enlitas nova causatur, cum nec respectus sit entitas secundum se ab absolutis distincta, nec

etiam ipsa suprficies. — Tum quia **oprtel**, eadem ratione, dicere **pr** quid **pries** talis superficiei, si **pnitur**, sunt unum. Et sic : vel tandem deveniretur ad punctum, et non esset dare quod punctum esset illud **pr** quod suprficies illa esset una; vel **op**orteret dicere quod seipsis, el eadem ratione partes aquæ seipsis sunt unum. Eodem modo **p**test aigui de respectu unionis, esto quod **p**neretur res distincta. Nam : vel esset extensus, et tunc quærendum esset **pr** quid ejus partes sunt unum ; vel esset indivisibilis, el tunc non posset dan in qua **prie** aquæ esset subjective, immo etiam nec in aliqua illarum aquarum, cum non sit major ratio de una quam de alia. — Tum quia, sive **pnitur** talus suprficies, sive respectus, non est major ratio quod respectus, vel suprficies causata in conjunctione aquæ conjunctæ priori aquæ ex una **prte**, sit illud **pr** quod tola aqua sil una, quam suprficies, vel respectus causatus in conjunctione alterius aquæ ex alia **prte** conjunctæ ; ergo nec quam aliæ suprficies continuantes alias **pries** illarum aquarum, vel respectus unionis illarum ad invicem.

Quinto arguitur sic. Nam quando unum corpus continuum dividitur **pr** segregationem prtium ad invicem, quælibet prtium discretarum est una numero hoc aliquid secundum se, sicut prius erat corpus totale non divisum ; el tamen nulla entitas est de novo causata in aliqua illarum prtium **pr** segregationem earum; igitur.

Sexto aiguitur. Sumatur aliquis unus asinus singularis. Si iste sit unus **pr** aliquam talem entitalem sibi supraditam : vel illa est quanta dimensive; aut non. Si non : aut illa est substantia; aut accidens. Non substantia ; quia nec substantia immaterialis, cum nulla talis sil in asino; nec materialis, quia omnis talis, sive sil materia, sive forma, sive compositum, est quanta. Nec accidens : — Tum quia non esset signare in asino aliquam **prlem** determinatam , in qua illud accidens esset ; non enim **app**rêt cur **p**ius esset in capite quam in cauda. — Tum quia, esto quod **ipum** esset in aliqua **prie** determinata, verbi gratia in capite, non propter illud **prs** materiæ existentis in cauda esset unum cum alia parte materiæ proxima sibi, nec cum **prie** formæ qua informatur, nec etiam **prs** formæ caudæ cum alia **prte** sibi proxima.

Si vero hujusmodi entitas sit quanta dimensive; igitur est mulla. El tunc quaeratur : **pr** quid illa multa sunt unum? Quia, vel seipsis, el tunc eadem ratione una **prs** formæ asini cum alia simili, el similiter cum materia, seipsis possunt esse unum, cum non minus islæ **pries** sint natæ facere unum ex se inter se, et similiter **pries** materiæ cum prtibus formæ, quam **pries** illius entitatis additæ inter se; vel illa multa sunt unum **pr** aliquam aliam entitalem, et tunc de illa quærat in infinitum. Similiter hæc ratio, el forsitan evidentius quoad

(a) a verbo </ ab illa ueque in M, om. Pr.

(C) non — Om. Pr.

aliquid, posset formari de aliqua una aqua, et aliis corporibus homogeneis

Septimo. Ponatur quod Deus creet aliquam substantiam angelicam sine entitate sibi superaddita, et per lapsum temporis crearet in ipsa alias enlitates, quales sunt in aliis substantiis angelicis; quo facto, constat quod ista substantia ita esset una sicut substantia alterius angeli. Tunc arguitur sic, demonstrando ipsam. Hęc substantia est una, et fuit una dum fuit sine entitate superaddita. Ergo hęc substantia non est una per enlitem superadditam. Consequentia patet; quia enim substantia nō est alia per entitatem superadditam, ideo si ipsa esset sine aliqua entitate sibi superaddita, ipsa non esset alia. Patet etiam ratione; quia per nullam rem aliquid est tale, quā remota et nullo alio vice illius osilo, ipsum nihilominus est tale. Antecedens pro prima parte patet de se. Sed pro secunda proluatur: quia, dum ista substantia sine superaddita entitate, si nō fuit una, ergo fuit aliquę enlitates inter se divisę, id est, quarum una non erat alia; et si sic, ergo et nunc ipsa est aliquid enlitates ad invicem distinctę; et per consequens ipsa non est una. Patet consequentia: quia constat, secundum casum, quod illę enlitates quę ipsa fuit, verbi gratia B, C, eadem ipsę sunt nunc, ita quod ipsa eadem entitas B, quę tunc fuit, est nunc, et ipsa eadem entitas C, quę tunc fuit, est nunc (a) etiam; et per consequens neutra in alteram vel aliquam aliam conversa vel transmutata; ergo et nunc una non est alia; et cum utraque sit, sequitur quod una a reliqua sit divisa. — Confirmatur. Quia ideo precise tunc hęc entitas B non erat illa entitas C, quia hęc erat hęc, et illa erat illa. Unde, sicut omnis entitas seipsa formaliter est ipsa, sic seipsa est divisa a non ipsa, seu non est alia; et per consequens, quamdiu ipsa est ipsa, est divisa ab alia. Et constat quod quamdiu ipsa est, ipsa est ipsa. Non enim putandum est quod sicut possibile est aliquam eandem rem prius fuisse non tantam vel talem, et postea esse tantam et talem, sic sit possibile eandem enlitem prius fuisse non hanc vel illam, et postea esse illam; hoc enim posito, ipsa non esset eadem entitas, sed alia. Sed nunc est entitas B, quę fuit. Ergo nunc ipsa non est entitas C, sed ab illa divisa. Ex quo ulterius sequitur quod hęc substantia angeli nunc (C) est una.

Forte dicetur quod impossibile est huiusmodi substantiam esse sine aliqua entitate superaddita. — Contra:

Primo. Quia, esto quod illud esset impossibile, nihilominus sequitur propositum. Quia, si ista substantia esset una non seipsa sed per aliquam entitatem sibi superadditam, si etiam per impossibile poneretur ipsam esse sine entitate superaddita, ipsa

tunc non esset una; sicut quia ignis est calidus caliditate sibi superaddita, si poneretur quod ignis esset sine caliditate, ipse non esset calidus, esto quod impossibile esset ipsum sic poni, sicut dicerent philosophi; ergo per oppositum, si posito illo impossibili, adhuc substantia esset una, sequitur necessario quod ipsa non est una per aliquam entitatem sibi superadditam. Simili modo probat Augustinus, 5. *de Trinitate*, cap. 6, quod Pater non ideo tot ingenuus quia Filium genuit; quia, *si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenuum*; et tamen supposito est penitus impossibilis.

Secundo. Quia falsum est illud esse impossibile. Non enim aliqua contradictio implicatur, si (a) ponatur illa substantia-esse, et nulla entitas sibi superaddita esse. Præterea, non minus possibile est substantiam esse sine aliqua entitate sibi superaddita, quam esse aliquod accidens sine subjecto; quod tamen constat per fidem esse possibile.

II. Alia argumenta Gregorii. — Secundo loco arguit idem Gregorius (q. 2, art. 2), probando quod numerus nihil superaddit rebus numeralis.

Primo sic. Quęcumque sunt tot vel tot, sunt seipsis, et non per aliquam entitatem inhærentem eis, tot vel tot. Ergo nullus numerus est aliqua res inhærens rebus numeratis. Consequentia tenet. Et antecedens probatur: quia omnium quę sunt tot vel tot, quodlibet seipso, et non per aliquam enlitem inhærentem sibi, est unum, ut patet ex dictis; ergo quodlibet eorum (6) et quodlibet aliud, seipsis, non per aliquam entitatem eis inhærentem, sunt duo; et quęlibet tria, seipsis tria; et universaliter quęlibet tot vel tot ut decem vel quinquaginta, aut alio quodlibet numero, seipsis tot sunt vel tot. — Confirmatur, inquit. Quia si aliqua essent tot, verbi gratia, duo, per enlitem inhærentem, unum illorum duorum et illa dualitas essent duę entitates: vel ergo seipsis, et tunc eadem ratione prima duo et quęlibet alia duo seipsis sunt duo, cum non possit ratio potior assignari pro istis quam pro illis; vel sunt duo alia dualitate inhærente, et tunc sequitur illam et illud primo sumptum, esse duas entitates per aliam dualitatem, et sic in infinitum.

Secundo. Aut istud accidens additum, quod dicitur esse numerus, est entitas omnino simplex et indivisa in se; aut est entitas composita et divisa in partes. Primum dici non potest. — Primo, quia numerus non esset quantitas discreta, cum omnis quantitas sit divisibilis, ut patet, 5. *Metaphysics* (t. c. 18). — Secundo, quia tunc sequitur quod idem accidens numen secundum se totum sit in pluribus rebus loco maxime distantibus, verbi gratia: millenarius hominum in diversis mundi partibus

(i) *tt ipm raJrni entitai C, ġur lune fuit, eif nune.* — Om. Pr.

(C) rum. — Ad. Pr

(3) m. — Pr.

(6) eorum. — eni Pr.

(γ) *diio'ela.* — Ad. Pr.

existentium esset totus in quolibet illorum, et iterum totus in qualibet parte Cujuslibet eorum ; quod est absurdum et impossibile per naturam. Consequentia palet : quia qua ratione est in uno homine, eadem ratione est in quolibet ; et qua ratione in una jmrto unius hominis, eadem ratione in qualibet parte (a). — Tertio, quia sequitur quod quando-cumque generatur unus homo, simul in quolibet homine mundi fieret una res nova absoluta; nam tunc esset novus numerus hominum. Nec solum una fieret, sed innumerabiles. Nam isle homo noviter genitus et Socrates praeexistens essent duo, et per consequens in utroque fieret binarius; et eadem ratione in quolibet alio homine fieret novus binarius, nam quilibet alius et ipso essent duo; item, ipse et quilibet alii duo essent tres, et per consequens in quolibet fieret ternarius; et sic quotcumque hominibus posset connumerari, tot in quolibet homine fierent novae entitates; hæc autem absurda sunt audientibus.

Si vero istud accidens sit entitas in se divisa et habens partes, tunc vel suae (6) partes sunt ad invicem continuæ, et sic numerus non esset quantitas discreta, sed continua, seu magnitudo, cum omnis quantitas divisibilis in continua sit magnitudo, ut jiatet, 5. *Metaphysics* (l. c. 18); ex quo ulterius sequitur quod in omnibus rebus aliquo numero numeratis, verbi gratia millenario loco etiam distantibus, esset una magnitudo; et multa alia ex hoc inconvenientia possunt inferri. Vel suae partes sunt ad invicem non continuæ sed discixdæ, vocando discreta quæcumque non sunt ad invicem continua, seu unum per continuationem; et tunc, vel illae partes essent numeri, vel unitates, non enim possent esse aliae partes quantitatis discretæ in quantum hujusmodi. Non potest dici quod sint numeri. Tum quia non quilibet numerus est divisibilis in numeros, verbi gratia, binarius unitatum. Tum quia quilibet illorum numerorum haberet partes, et de illis etiam esset quærendum ; et sic vel quilibet numerus esset compositus ex infinitis numeris, quod est impossibile, vel aliquis numerus esset compositus ex unitatibus, et eadem ratione quilibet, quamvis unus (γ) ex paucioribus, et alius ex pluribus. Et si istud detur : aut islae unitates seipsis nullo addito sunt numerus; aut per aliquod additum eis. Si jær additum, quærendum est de illo utrum sit simplex, vel habens partes, sicut prius. Si seipsis illae unitates sunt numerus, cum unitates numerales non sint res superadditae rebus numeralis, sed quælibet talium rerum sit seipsa et non per aliquid ei additum una, sequitur quod numerus non sit accidens superadditum rebus numeratis, id est, rebus quæ sunt tot vel tot.

(j) parte. — Om. Pr.

(6) tuu. — dua Pr.

(γ) unuj. — Om. Pr.

Tertio. Nam Philosophus dicit, 10. *Metaphysics* (t. c. 21), quod numerus est pluralitas unitatum, id est, plures unitates, ut sil locutio intransitiva; secundum quem sensum apparet eum fuisse locutum, ex eo quod, 3. *Physicorum* (l. c. 68), ubi nova translatio habet : numerus est *uno plura*, translatio commenti habet : numerus est (z) *plures unitates*. Et Commentator, ibidem, commento 68, dicit quod « numerus est coacervus unitatum ». Et 10. *Metaphysics*, commento 21, dicit quod < in diffinitione numeri dictum est quod est multitudo composita ex unitatibus ». Et rursus, 4. *Physicorum*, commento penultimo (133), dicit quod quia unum est mensura unius generis, plures unitates est numerus. Constat aulem quod unitates non sunt aliqua accidentia, vel entitates superadditæ rebus unis et numeratis; et per consequens nec ipse numerus. Ex quo ulterius sequitur quod nullus numerus, proprie loquendo, est aliqua entitas per se una, sed plures. Unde, sicut nulla res per se una est populus vel exercitus, sic nulla res, in quantum hujusmodi, est numerus; nec de aliqua per se una re potest verificari aliquis terminus numeralis, vel si velificetur, hoc contingit in quantum illa pro quibus subjectum supponit erunt plura, et non in quantum unum. Sicut ergo dicimus quod Socrates et Plato sunt duo homines, sic possumus dicere quod sunt dualitas, vel binarius hominum (C); et sicut nulla res per se una est Socrates vel Plato, aut aliqui duo homines, sic nulla res est dualitas aut binarius hominum, etc.

III Argumenta Scoti. — Tertio loco aiuit sic ad idem Scotus, et multi alii (apud Aureolum, dñl 24. q. 1, ai l. 2).

Primo. Nulla realitas videtur acquiri in aliquo, per hoc quod iit cum alio, quæ non acquireretur si fieret sine alio. Sed manifestum est quod si fiat lapis, præcise et perse, non acquiritur in eo realitas aliqua pertinens ad numerum, nisi sola propria unitas. Ergo, si ponatur (v) fieri cum alio lapide, nulla alia realitas acquireretur, nisi quod quilibet lapis habebit propriam unitatem.

Secundo. Si numerus esset accidens pertinens ad genus quantitatis, et esset accidens simplex : vel poneretur esse subjective in qualibet unitate secundum se lotum, et ita unum simplex accidens esset in diversis subjectis, quod est impossibile ; aut poneretur in una sola unitate ; et hoc est magis impossibile : tum quia numerus non est subjective in uno; tum quia aliae unitates nihil facerent ad numerum. Aut poneretur secundum aliquid sui in una unitate, et secundum aliquid sui in alia ; quod etiam dici non potest : tum quia numerus supponitur quod sit reali-

(«) est. — Om. Pr.

(C) Aominum. — Om. P*.

(v) ponatur. — potest Pr.

Us simplex accidentalis de genere quantitatis; tum quia hujusmodi realitates, quæ sunt partes numeri, non videntur aliud quam unitates, et per consequens numerus non est alia res ab unitatibus ipsis. Ergo numerus non est aliquod unum accidens, vel una entitas.

Tertio. Quia si sic : aut numerus est una forma, et per consequens principium numeri prædicabitur de numero; aut illa est plures habens partes, quarum una ponitur subjective in uno continuo, et alia in alio; et hoc est impossibile, quia tunc in continuo essent duæ quantitates, scilicet continuitas et pars illius numeri, etc.

Quarto. In illis quæ sunt divisa, non est una forma reali*. Sed numerus et divisio facit continua actu divisa. Ergo non ponit in eis aliquam formam realem.

Quinto. Quia si sic, datis duobus numeris, darentur necessario infinita realitates. Posita namque dualitate lapidum, et dualitate lignorum, quaeritur : utrum illa dualitas duarum dualitatum sit aliquid reale aut non? Et si non, pari ratione nec dualitates (α) lapidum vel lignorum fuerunt aliquid reale. Et similiter, si dualitas dualitatum non sit accidens superadditum dualitatibus lignorum et lapidum, pari ratione nec dualitas lignorum dicitur accidens superadditum lignis. Si vero tertia dualitas sit accidens reale superadditum primis dualitatibus duabus, jam sunt tria accidentia realia : primum est dualitas lapidum, secundum est dualitas lignorum, et tertium dualitas primarum dualitatum. Et tunc quaeritur de lemitate istorum trium accidentium : utrum sit accidens reale superadditum? Et si sic, jam habentur quatuor res; et quaeritur de quaternitate illarum, utrum sit quinta res; et sic in infinitum. Si vero non, pari ratione nec dualitas lapidum vel lignorum fuit accidens reale superadditum lignis aut lapidibus. Igitur, etc.

Sexto. Impossibile est minorem numerum aequalem esse majori numero, sic quod accidens reale minus sit reale accidenti reali majori. Sed si dualitas sit tale accidens superadditum rebus duabus, tunc realitas dualitatis duorum quinariorum est major realitas quam realitas dualitatis duorum lignorum; quoniam illa realitas dividi potest in duas partes majores, videlicet in realitatem unius quinariorum et realitatem alterius quinariorum, dualitas vero lignorum dividitur in duas unitates, de quibus constat quod sunt minores quam realitates quinariorum; et ita patet quod dualitas quinariorum est major realitas quam dualitas duorum lignorum. Patet autem, ex alia parte, quod omnis dualitas omni dualitati est æqualis. Igitur, si forma numeri est tale accidens reale, major realitas erit æqualis minori; quod est impossibile.

(a) dualitas. — Om Pr

Septimo. Nullum accidens reale replicatur super seipsum. Sed numerus super seipsum replicatur; dicimus enim duos binarios, et tres ternarios, et sic de aliis. Igitur, etc.

Octavo. Partes materiales alicujus totius, non possunt fieri partes alterius, sine sui mutatione; sicut nec materia potest fieri sub nova forma absoluta, sine mutatione. Sed unitates quæ sunt partes materiales numeri quinariorum, possunt fieri materia senariarum, sine sui mutatione; sicut patet de quinque lapidibus; quoniam si generetur sextus, patet quod nulla mutatio facta est circa priores lapides, et tunc erunt partes senariarum de novo. Ergo impossibile est quod senarius vel quinariorum sint talia accidentia realia.

Nono. Nullum reale accidens est idem numero in decem hominibus et decem equis. Sed Philosophus dicit, 4. *Physicorum* (t. c. 110), cap. de *Tempore*, quod idem est denarius decem hominum et decem equorum; et per hoc probat quod idem est tempus omnium motuum. Igitur.

IV. Argumenta Aureoli. — Quarto loco arguit Aureolus (dist. 24, q. 1, art. 2), contra eandem conclusionem. Vult enim probare quod forma numeri non sit extra animam; et arguit

Primo sic. Quia si sic, sequeretur quod datis duobus numeris, ponuntur infinitæ res in actu; scilicet enim dualitas illorum numerorum est res tertia, et ternitas illorum trium est res quarta, et quaternitas res quinta, et sic in infinitum.

Nec valet, inquit, si dicatur quod realitas totius numeri non est quoddam distinctum, ut quædam res tertia a realitate partium, sed sicut includens utramque differt a qualibet illarum, ita quod numerus non differt ab unitatibus nisi sicut lotum constitutum a partibus constituentibus; et sic binarius dicitur rem diversam a qualibet unitate, non tamen connaturalem illis; et idcirco realitas binarii non facit ternarium cum realitate duarum unitatum, sicut nec realitas totius est quid componibile cum realitate materiæ et formæ. Istud, inquit Aureolus, non valet, sed deficit in duobus : primo quidem, cum ait formam numeri ex unitatibus componi.

Primo sic. Nulla namque forma componitur ex sua materia. Sed manifestum est quod unitates sunt materia lemitatis et aliorum numerorum. Quamvis enim numerus in concreto, utpote ternarius, includat unitates in recto, sicut simus includit nasum, tamen ternitas in abstracto non includit unitates quarum est ternitas, nisi in obliquo; unde dicitur ternitas unitatum, sicut simitas nasi. Ex quo patet quod unitates sunt subjectum et materia temitalis et non partes integrantes ipsius. Igitur non est verum quod forma numeri non («) sit totalitas unitatum, etc.

(a) non. — Om Pr.

Secundo sic nd idem. Quia forma numeri in abstracto, non est aliud quam quædam totitas, et tanlitas, ac mensura distinctorum, quorum quodlibet est aliquid unum. Sed ex terminis patet quod mensuratio, seu totitas ac lanlitas distinctorum, non est aliquid constitutum (a) ex distinctis, sed magis est terminatio eorum, el aclus competens eis in quantum distincta sunt. Ergo manifestum est quod forma numen non est aliquid compositum ex unitatibus.

Tertio sic ad idem. Si compositum esset formaliter numerus, impossibile esset inlelligere cum|Mjsitionem unitatum absque numeratione; unde non esset aliud numerare quam componere el conjungere unitates. Sed constat quod unitates possunt conjungi, componi et actuari; nec tamen propter hoc scietur numerus earum, aut quot sunt. Ergo numerus non addit ad unitates illud quod totum addit ad pries, immo est (0) quædam forma accidentalit unitate-respiciens ut subjecta seu mensurata; propter quod, si sit in rerum natura, poneret in numerum, sicut ponit accidens ad subjectum; el per consequens proceditur in infinitum, quod est principale intentum.

Secundo, inquit, deficit in hoc illa evasio, quia dicit quod numerus non ponit aliquid numerabile contra unitates. *Primo* sic. Certum est enim quod unitates sunt quid continuum. Sed numerus est species distincta a continuo, et ponit in numerum in speciebus quantitatis. Ergo dicit aliquid numerabile cum unitatibus in quibus existit.

Secundo sic ad idem. Nam conceditur quod denarius lapidum et denarius lignorum sunt duo denarii. Sed manifestum est quod non sunt duæ unitates, immo (γ) viginti. Ergo est alius numerus numero-

nisi ad invicem essent connumerabilia unitates et numerus unitatum.

Tertio sic ad idem. Philosophi» expresse dicit, 5. *Metaphysics*, 8 et 7, quod (c) composita substantia est tertia a materia et a forma; et per consequens ponit in numero. Dato igitur quod numerus non esset nisi aggregatio unitatum, el quasi totum aliquod constitutum ex ipsis, nihilominus posset ut res tertia numerari.

Secundo principaliter arguit contra conclusionem, dicens: Secundum inconveniens principle quod sequitur (t), si forma numeri sit aliquod reale, est quod (ζ) numeri eupra se reflectuntur, dicendo, tres ternarii, aut, duo ternarii, et sic in infinitum.

(a) — duZinc/uni Pr.

(C) rit. — ut Pr

(γ) Immo. — hujut Pr.

(4) quoti. — Om. Pr.

(t) c/irerii: *Secundum inconvenient principale quod ie-*
quilur. — quia Pr.

(ζ) eat quod. — cum Pr,

Seri hoc non competit alicui formæ reali; non enim albedo suscipit nlbedinem (a), aut nigredinem, aut pallorem.

Nec valet si dicatur quod cum dicitur, tres ternarii, ternitas ternariorum non est aliud o novenario unitatum, et ita non fit reflexio super priorem numerum, sed generatur alius numerus unitatum. Hæc, inquit, evasio nullius est momenti.

Primo, pro eo quod dicit Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 19), quod bis tria non sunt sex; et pari ratione ter tria non sunt novem formaliter, ita quod ternitas ternariorum sit formaliter novenarius unitatum. Unde Commentator dicit, 5. *Metaphysics*, commento 19, quod forma senarii est < unicum (6) sex, non lres binarii >. Ergo non est verum quod dicendo, tres ternarii, hæc ternitas ternariorum sit idem quod novenarius.

Secundo ad idem. Quæcumque formaliter sunt diverse sumrnæ et diversæ totitales, sunt diversi numen formaliter. Sed alia est summa ternariorum ternitas, et alia unitatum novenarius. Ergo non sunt idem numerus.

Tertio ad idem. Mens concipiens lernitatem lernanorurn, concipit per termLatern aliquam rationem cui subijcit ternarios. Sed eosdem ternarios non subijcit novenario; non enim in tribus ternariis sunt novem ternarii. Ergo ratio ternitatis, quam prædical de ternariis, non est eadem cum ratione novenarii.

Quarto ad idem. Unus numerus dicitur alium numerare, et esse pars alterius aliquota, ut patet ex quinto Euclidis; unde binarius est tertia pars senarii. Sed unus numerus alium non numeraret, nisi posset esse subjectum numeri; binarius enim nunquam numeraret senarium, nisi per ternanum duceretur. Igitur idem quod prius. Concludit igitur quod ex quo forma numeri reflectitur super seipsam, el protenditur in infinitum, (hoc autem est proprium entium rationis quæ formantur ab intellectu, et nullo modo competit enti reali posito extra mentem), manifeste concluditur et demonstrative quod forma numeri nihil est in re extra. — Hæc ille.

Tertio principaliter arguitur sic. Licet forma numeri non sit formaliter connexio unitatum sed mensura earum, nihilominus hujusmodi connexionem supponit. Sed manifestum est quod unitates nullam connexionem habent ad invicem nisi per intellectum, loquendo de connexione quæ exigitur ad ipsum numerum. Si enim ex natura rei habent connexionem, quæritur quæ sil illa. Non enim sunt connexu? quia continentur infra idem marsupium, quia denarius in una bursa existens, et existens in nlia, sunt duo, sicut et illi qui continentur infra idem marsupium, vel sicut lapides qui continentur

(a) albedincm. — Om. Pr.

(C) unicum. — unitatum Pr.

infra eundem campum, quia lapis qui est hic, et qui est ultra mare, sunt duo lapides; nec quia continentur infra idem hemisperium, quia sol qui est sub terra, et stella quæ est supra terram, sunt duo corpora; nec quia continentur infra idem cælum, quia angelus qui non continetur et lapis qui continetur sunt duæ res; nec quia continentur infra ambitum universitatis rerum, scilicet infra rationem entis, quoniam talis ambitus et talis continentia non est secundum rem, sed tantum per intellectum. Ergo impossibile est quod forma numeri, quæ præsupponit connexionem unitatum, sit, nisi per intellectum.

Quarto sic principaliter. Si forma non sit ab anima, sed sit realiter in natura, non erit in actu nisi unus numerus, videlicet ille qui comprehendit universitatem (a) omnium rerum distinctarum. Si enim detur quod sint plures alii numeri hiiores illo in actu, qui mensurent diversas juries universitatis, sequitur quod summe opposita insint actu eisdem unitatibus; quoniam duo lapides mensurantur dualitate et ternitate, quia est in universo tertius lapis, et quaternitate, et sic de omnibus, donec consumantur universi lapides; et deinde sub majoribus aliis numeris, addendo arbores ad lapides; et deinde sub majoribus, addendo folia et flores. Et sequitur quod quicumque dati lapides sunt subjecta jurinlia summarum innumerabilium et inexplicabilium numerorum in actu; quod est contra Philosophum: quia, dum quaternarius est in actu, ternarius est in potentia; immo sequeretur quod ultra ternarium qui est in actu (C) in Iribus lapidibus, qui sunt respectu quaternitalis subjecta partialia, alius ternarius est in potentia, quia in omni quaternario ternarius est in potentia. Ergo manifeste apprêt quod formæ numerorum non sunt actu extra animam in actu.

Quinto sic. Si forma denarii esset in decem lapidibus actualiter exsistens, sequitur quod in illis decem lapidibus esset in actu duodenarius; immo, tot quot modis possunt combinari ad invicem lapides. Incipiens namque illos decem lapides computare ab una parte, formabit suum binarium, et suum ternarium, et sic deinceps usque ad denarium (γ); incipiens vero ab altera, formabit alium binarium, et alium ternarium, et sic deinceps. Secundum hoc ergo, jam habemus duos denarios. Et pari ratione, habebitur tertius, incipiendo a secunda unitate ex ista parte, et quartus, incipiendo a secunda ex alia. Et universaliter, tot denarii possunt hic apprehendi, quot modis potest ordo et connexio unitatum variari. Quæritur ergo de istis denariis: utrum quilibet sit in actu in decem lapidibus, aut unus tantum. Non

potest autem poni quod unus; quin qua ratione unus est ibi, eadem necesse est quod centum vel plures denarii in decem lapidibus sint in actu. Et hoc est impossibile et absonum; quia manifeste sequeretur quod debens conium denarios, non haberet solvere nisi decem. Ergo impossibile est quod denarius decem lapidum sit in actu, nisi ab anima computante.

Sexto sic. Forma numeri non est aliud quam quædam lotitas, sive suinmatio distinctorum. Hæc autem ratio non est aliud quam terminus distinctorum, in quantum distincta sunt. Sicut enim figura non est aliud quam terminus continui, sic non est aliud totitasquani terminus distinctorum, non quidem in quantum sunt continua, sed secundum quod sunt distincta; distincta namque, in quantum hujusmodi, sunt quoddam terminabile per hanc totitatem vel illam, ut per ternitatem vel quaternitatem; unde, in quantum sunt distincta, sunt quoddam suminabile. Sed manifestum est quod esse summabile non est in potentia nisi ad aliquid rationis, scilicet ad summationem istam vel illam, quæ importatur per totitatem, ut per ternitatem aut quaternitatem. Constat enim quod summatio non est in re extra, sed tantum in mente sommante. Ergo forma numeri non est, nec potest esse, nisi in anima objective.

Septimo. Quia Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 131), dicit hæc verba: *Dicamus igitur quod cum numerans non fuerit, numerare non erit; ergo manifestum est quod numerus etiam non erit. Et cum nil natum sit numerare præter animam, et de anima intellectus, impossibile est ut sit numerus, cum anima non fuerit.*

Octavo. Nam Commentator, in eodem 4. *Physicorum*, commento 131, exponens prædicta verba Aristotelis, ait quod α cum res numerans, quæ est anima, non fuerit, tunc numerare, quod est ejus actio, non erit; et cum numerare non fuerit, manifestum est quod numerus non erit. Numerus enim, aut est numeratum, aut actio numerantis in numerato; manifestum est autem quod non est numeratum; ergo est actio numerantis in numerato; cum autem non fuerit numerans, ejus actio non erit; ergo declaratum est quod cum numerans non fuerit, non erit numerus. Impossibile est autem aliquid aliud numerare præter animam, et de anima intellectus. Ergo manifestum est quod si anima non fuerit, non erit numerus». Et infra: «Esse vero numeri in anima, non est esse omnibus modis, quoniam esset sicut chimera et hircocervus; sed esse ejus, extra mentem, est in potentia, propter subjectum proprium; esse vero ejus in anima, est in actu, scilicet quando anima egerit illam actionem, quæ dicitur numerus, in subjecto præparato ad recipiendum illam.» — Hæc Commentator. — Igitur manifestum est quod numerus non est in actu in rerum natura, sed tantum in potentia, secundum mentem

(») unitatem. — unitatem Pr.

(C) · verbo *ternarius*», usque in actu, otn. Pr.

(γ) ternarium. — Ternarium Pr.

Commentatoris. — Hæc Aureolus, contra primam conclusionem.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Contra secundam conclusionem, quæ ponit quod unum quod est principium numeri, non dicitur de rebus abstractis a materia, arguit sic Gregorius (dist. 24, q. 1, art. 2),

Primo. Nam Augustinus, 2. *de Libero Arbitrio*, cap. 85, volens probare numeros non esse nobis per sensus corporis notos, assumit pro fundamento, quod quilibet numerus tot vocatur, quoties habet unum, verbi gratia : si bis habuerit unum, vocatur duo; si ter, tria; si decies, decem. *Quilibet enim omnino numerus, inquit, quoties habet unum, hinc illi nomen est, et tot appellatur. Unum vero quisque verissime cogitat, profecto invenit corporis sensibus non posse sentiri; quidquid enim sensu attingitur, jam non unum, sed multa esse convincitur.* Ex quibus patet quod Augustinus loquitur de uno quod est principium numeri, et quod tale unum non dicitur simpliciter de aliquo corpore, vel habente partes, ac per hoc nec de (a) aliquo non simplici, sed de rebus simplicibus proprie dicitur.

Secundo. Nam Philosophus, 10. *Metaphysica* (t. c. 4), loquens de uno quod est metrum et principium numeri, dicit quod in *numeris est metrum certissimum; unitatem enim ponunt indivisibilem omnino. Et cito post, dicit quod quamvis semper metrum sit indivisibile, non similiter tamen omne metrum est indivisibile, ut pes et unitas, sed hoc quidem omnino, illud vero indivisibilia ad sensum includit, sicut dictum est jam, nam (G) forsitan omne continuum est divisibile.* Ubi Commentator, commento 4, exponens, ait: « Non omnes unitates quæ accipiuntur ad mensurandum, sunt indivisibiles eodem modo; sed quædam sunt indivisibiles simpliciter, ut unum in numero, et quædam per institutionem, ut pes vel palmus. * Ex quibus patet quod, secundum intentionem Philosophi, unum quod est principium numeri, est omnino indivisibile; et per consequens, de nullo non simplici, hujusmodi unum verificatur, sed de solis abstractis, quæ sunt vere indivisibilia.

Tertio. Quia quodlibet eorum quæ numeramus, dicendo : unum, duo, tria, etc., secundum hoc præcise numeratur, secundum quod est in se indivisum et non multa; et per consequens, quodlibet quod est unum principium numeri, vel integrans cum aliis numerum, ideo præcise est sic unum, quia in se indivisum. Ex quo ultra sequitur quod, si est unum simpliciter, est in se indivisum simpliciter;

et si est unum secundum quid, est indivisum secundum quid. Cum ergo nullum habens partes sit simpliciter indivisum, quinimmo quodlibet sit divisum et multa, sequitur quod nullum tale sit simpliciter unum. Assumptum dedantur, deducendo in singulis. Si enim numerentur exercitus vel populi, et dicantur, verbi gratia, duo vel tres, quilibet sic ideo præcise dicitur unus, quia est ex se in plures exercitus indivisus; nam si esset plures exercitus sicut est plures homines, sicut non dicitur unus homo, ita non diceretur unus exercitus; nec dicerentur duo exercitus, sicut non dicuntur duo homines; et sicut neuter exercitus est unus homo, sic neuter esset unus exercitus. Similiter, si sint duæ domus, quælibet ideo præcise est una, et sic connumeratur alteri, quia est indivisa in plures domos, quamvis sit divisa in plures parietes, et lapides, et ligna. Et eodem modo, duo homines dicuntur duo, secundum quod uterque secundum se est indivisus in multos homines, quamvis sit divisus in plures partes essentielles et intégrales. Et ita generaliter reperitur in omnibus.

Quarto. Quia Philosophus, 3. *Physicorum* (t. c. 68), probans quod in numeris est devenire ad minimum, dicit quod *causa est, quia unum est indivisibile, quodeumque unum sit, ut homo, unus homo, et non multi; numerus (x) autem est uno plura, et quanta (G) quædam; quare necesse est stare ad indivisibile.* Et constat quod ipse loquitur de uno quod est principium numeri. Et Commentator exponens, commento 68, dicit : « Omne unum est indivisibile, ut (γ) unus homo, unus equus; est enim indivisibilis in illa specie. Ideo unum simplex, scilicet unum numerale, est indivisibile. Et quia numerus est coacervas unitatum, numerus erit compositus ex indivisibilibus, etc. »

Quinto. Si unum quod est principium numeri, diceretur de aliquo non simplici, sequitur quod aliquis numerus simpliciter sumptus, esset plura quam quoties continet unum, et non præcise tot. Consequens est contra Augustinum. Consequentia patet, quia unum quod ille contineret numerus, esset plura, non unum tantum; et sic numerus continens tale unum decies præcise, vel talia una decem, esset plura quam decem.

Sexto. Aliqua res simplex est simpliciter una, et alteri connumerabilis. Ergo unum quod est principium numeri simpliciter, dicitur de aliqua re simplici. Antecedens est notum; nam una anima intellectiva est simpliciter una, et est connumerabilis alteri animæ intellectivæ, «licendo : una et duæ; sic enim anima Socratis et Platonis sunt duæ animæ. sicut Socrates et Plato sunt duo homines.

() de. — Om. Pr.

() nani. — non Pr*

(3) nummuli. — minui Pr.

(4) quanta. — quilibet Pr.

(γ) uL — Om. Pr.

II. Argumenta Aureoli. — Secundo Joco, contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 24, q. 1, art. 3) probando quod numerus qui est quantitas discreta, vere reperitur in substantiis separatis, et (a) ubicumque est multitudo; et per consequens, unum quod est principium numeri, reperitur in eis. Et arguit

Primo sic. Ibi est vere et formaliter quantitas, ubi vere interrogatur per quot et (6) per quantum, et (γ) vere etiam respondetur ad huiusmodi quaestiones. Manifestum est enim quod penes interrogationes distinguuntur praedicamenta, immo et ab ipsis denominantur, quamvis magis proprie denominarentur a responsivis; unde praedicamentum qualitatis proprius diceretur talitas quam qualitas, et praedicamentum quantitatis tantitas vel totitas. Sed manifestum est quod de angelis interrogatur per quot, et ad istam quaestionem proprie respondetur quod sunt decem angeli, vel millia millium, sicut dicit Propbeta. Ergo formalis ratio numeri qui est de genere quantitatis, vere reperitur in ipsis.

Secundo sic. Numerus, discreta quantitas, est subiectum in arithmetica, cum scientia mathematicae sint de quantitate. Sed constat quod, omnibus aliis numeris annihilatis et remanente angelorum multitudine, adhuc tota arithmetica posset locum habere circa illam multitudinem; quoniam ibi reperiretur par et impar, cubitum et quadratum, et sic de omnibus passionibus quas inquit arithmeticus. Ergo vere ibi reperiretur numerus de genere quantitatis.

Tertio sic. Ubicumque est vera ratio summæ, ibi est ratio numeri, qui consistit in summa. Sed constat quod diversa? summæ possunt reperiri in angelis; eisenirn attribui potest ternarius, quaternarius, millenarius, et sic de aliis. Ergo formalis ratio numeri reperitur in ipsis.

Quarto sic. Forma non diversificatur, quantumcumque applicetur ad subiecta alterius rationis; unde eadem est albedo specificè in margarita et in nive. Sed formalis ratio numeri consistit in clausione mensuraliva, quæ importatur per temitatem, qualemitem, et sic de aliis. Ergo, sive reperitur huiusmodi mensuraliva clausio in rebus materialibus et quantis, sive in rebus immaterialibus et abstractis, sive in differentibus individualiter, sive specificè, ipsa remanebit ejusdem rationis; et per consequens numerus, discreta quantitas, in omnibus reperitur.

Quinto sic. Impossibile est propriam passionem a proprio subiecto separari, cum passio insit subiecto secundum quod ipsum, ut palet, 1. *Posteriorum* (t. c. 9). Sed ternarius angelorum est Utrobique

primus (x), et senarius est perfectus, et novenarius quadratus, æquo vere et proprie sicut ternarius, senarius, aut novenarius lapidum vel lignorum; et ita de proprietatibus omnium numerorum, quod æque reperuntur in angelis sicut in rebus quantis. Ergo proprie et formaliter numerus est in ipsis.

Sexto. Proprium est quantitatis discreta», secundum eam plus, vel minus, vel paucius dici. Sed manifestum est quod in abstractis substantiis ista reperuntur; dicimus enim decem angelos esse pauciores quam centum; unde Eliseus, 4. *Regum*, 6 (v. 16), loquens de angelis, dicit: *Plures sunt nobiscum, quam cum illis*. Ergo idem quod prius.

Septimo sic. Denarius est quædam species numeri, et tamen dicitur de decem praedicamentis quod sunt decem; similiter duodenarius dicitur de legionibus angelorum (Matth., 26). Ergo numerus vere reperitur in non quantis.

Octavo. Sicut se habent distincta quanta ad summam mensurantem et ea concludentem, sic distincto substantia» separata? et species ad summam mensurantem. Sed summa mensurans distincta quanta, est in genere quantitatis. Ergo mensurans distinctas substantias separatas, erit in genere quantitatis. — Et si dicatur quod non, quia summa quantorum est quantitas, et summa substantiarum illarum est substantia; — hoc stare non potest: quia summa per suam formalem rationem est quantitas (β), nec abstrahit rationem quantitatis a subiecto. Quod apparet: Tum quia una species non habet ab alia quod participet rationem generis. Tum quia, 10.3. *aphysicæ* (t. c. 1), dicit Philosophus quod ratio quantitatis derivatur a numero ad continuum, et non e converso; unde et Commentator vocat quantitatem veram, quantitatem discretam, commento 5. Tum quia summa per suam propriam rationem est quædam tantitas, et per consequens quantitas. Igitur summa cujuslibet, est vere de genere quantitatis.

Nono, Philosophus dicit, in 1. *Posteriorum* (t. c. 42), quod arithmetica est ex paucioribus quam geometria, quia subiectum ejus abstrahit a positione et situ. Sed (γ), si unitas quæ est principium numeri non esset nisi in continuo, similiter nec numerus subiectum arithmetice non abstraheret a positione et situ; quia nunquam posset intelligi unitas, seu numerus, alibi (o) quam in continuis positus et situatus. Ergo idem quod supra.

Decimum. Boetius dicit, in principio *Arithmeticae* suæ, quod omnia quæ a primæva rerum origine processerunt, ratione numerorum formata sunt; hoc enim fuit principale in anima Conditoris exemplar; et ex lux: probat quod arithmetica præcedit alias scientias. Sed constat quod non solum quanta atque

(x) gUod. — Ad. Pr.

(6) jxr quot et. — Om. Pr.

(γ) et. — Om. Pr.

(a) primuj. — pntu Pr.

(6) est quantitas. — Om. Pr.

(γ) ted. — et Pr.

(δ) aliti. — aliçuu Pr.

materialia sunt de numero conditorum. Ergo non solum talia corpora sunt substantia numerorum.

Undecimo. Commentator dicit, 9. *Metaphysics* commento 7, quod unum in genere substantia» est principium numeri substantiæ, et unum in genere colorum est principium numeri colorum, et sic de quolibet genere. Sed hoc non esset verum, nisi numerus et unum quod est principium numeri posset in omni genere reperiri. Ergo idem quod prius. — Etsi dicatur quod Philosophus dicit illum numerum non esse de genere quantitatis, et per consequens unum non esse principium numeri, immo dicit quod ratio mensura derivatur in quolibet genere ab illo uno quod est principium numeri; — dicendum quidem quod ista derivatio non est aliud quam quædam formalis participatio : quia numerus et unitas abstrahunt ab omni determinata materia; et ideo, dum applicantur ad colores, consurgit unum in coloribus et numerus in eis; et similiter in substantiis; non quod ibi reperiatur alius numerus a numero generis quantitatis.

Duodecimo sic. Ubi cumque repentur lotum discretum et partes discreta», ibi est vere numerus de genere quantitatis; quamvis enim numerositas in abstracto non habeat partes, immo respiciat discreta per modum sui adæquati subjecti, nihilominus numerus concretive habet partes discretas. Sed manifestum est quod in angelis est totum discretum, et partes discretæ; denarius enim angelorum est quoddam totum constitutum ex decem angelis ab invicem discretis et distinctis, non continuis vel unitis, ut patet. Ergo vere est in ipsis numerus discreta quantitas, et unitas quæ principiat numerum. — Hæc ille in forma.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra tertiam conclusionem, quæ ponit quod ratio unius est negativa, arguit Scotus, super 4. *Metaphysics*.

Primo sic. Pure negativum vel privativum, in quantum hujusmodi, non est extra nihil. Sed unum, in quantum unum, vel formalis ratio unius, prout proscindit ab ente et non est eadem in primo modo dicendi per se, est extra nihil. Probatur : quia, ut sic, vere affirmatur de suo substrato in secundo modo dicendi per se. Sequitur ergo («) quod est positivum.

Secundo. Quia ratio formalis unius habet rationem primæ mensura. Probatur quia non in quantum ens, sed in quantum unum, mensura est, 10. *Metaphysics* (l. c. 2). Nulla autem privatio est prima mensura; quia, ut sic, est non ens, et maxime loquendo de mensura intrinseca.

Tertio. Quia unum, sub formali ratione sua, repe-

ritur in divinis. Quod patet : quia primo et actualissime est ibi, etiam in abstracto; quia est ibi summa unitas.

Quarto. Quia unum sub formali ratione unius et in abstracto, est principium multitudinis, quæ secundum se est positiva; quia multitudo componitur ex unitatibus, 10. *Metaphysics* (t. c. 21). — Dicetur forte quod non ratione formali unitatis, sed ratione substrati; immo proprie non componitur ex unitatibus, sed ex unis. — Hoc non valet : — Tum quia unum non est de genere quantitatis, nisi quia principium numeri; ergo eo modo quo est in genere quantitatis, eo modo est principium numeri. Tenet consequentia, quia antecedens est causa præcisa consequentis. Modo, non est de genere quantitatis quoad substratum, quia aliquando substantia, aliquando accidentia numerantur. — Tum quia dicendo decem multitudines, sicut Jacob tres turmas, (piando turmæ constituunt numerum ternarium : aut hoc est ratione unitatis in qualibet existentis, et sic habetur propositum ; aut ratione substrati, et sic non solum ternarius, sed nullus esset numerus. — Tum quia, secundum responsionem, non apparet ratio cur unum magis applicatur numero (a) quam ipsum ens; et tamen (δ), quantum ad substratum, non differunt.

Quinto sic. Quia omnia una reducuntur ad summum unum. Sed hoc non est nisi quia unum dicit perfectionem ; quia non omnia multa reducuntur ad summam multitudinem. Ergo unum magis est positivum quam multitudo, licet non ita sit notum de eo.

Sexto. Quia habitus præcedit privationem, maxime quando habitus est actu, sicut multitudo, et potissime respectu pura privationis, sicut tu ponis rationem unius. Sed unum sub ratione formali præcedit multitudinem, quia est principium ejus, 10. *Metaphysics* (t. c. 9). Item, reperitur in simpliciter primo. Item, ens, in quantum ens, prius est; ergo et jussiones ejus.

§ 4. — Contra quintam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quintam conclusionem arguit Aureolus (dist. 24, q. 1, art. 1), proluendo quod ultima unitas non sit forma numeri.

Primo sic. Nulla forma alicujus entis est voluntaria, varia, et incerta (entis inquam, realis, qualem tu ponis numerum). Sed constat quod ultima unitas, in qua fit status, terminus, et distantia, est aliquid voluntarium, variabile, et incertum. Quæcumque enim ponatur unitas terminans, ab ista potest incipere numerans, et ita non erit ultima, sed prima; unde, cum jxissit quamlibet unitatem ponere pri-

(a) numero. — uno Pr.

(C) tamen. — Om. Pr.

te) .Srçuiur ergo. — Om. Γη

mam, vel ultimam, vel mediam, sicut maluerit, manifestum est quod esse ultimam unitatem est omnino variabile, voluntarium, et incertum. Ergo non potest esse fonna numeri, prout est distantia[®] etiam fundamentum.

Secundo. Omnis forma est subjective in illo ubi totum dicitur esse subjective; nam forma albedinis est subjective ubi est albedo subjective. Sed numerus est subjective in unitatibus omnibus; ultima autem unitas non est subjective in procedentibus. Ergo illa imitas non est formalis in numero.

Tertio. Aut forma numeri est certa distantia fundata in unitate ultima, aut ipsa unitas fundamentum, aut aliquid constitutum ex utroque. Sed non potest poni quod ipsa distantia. Tum quia est relatio: numerus vero in prædicamento quantitatis, et in prædicamento absoluto. Tum quin talis distantia non est in toto numero, sed in ultima unitate. Nec potest poni quod unitas quæ est fundamentum, sil forma numeri, cum seque materialis sil sicut quælibet aliarum; et iterum, ea stante, semper maneret forma illius numeri, etiam demptis roteris unitatibus, nec posset fieri materialis adveniente alia unitate, ex quo esset quid formale secundum propriam rationem. Nec potest dari tertium, quasi aliquid constitutum ex huiusmodi unitate et respectu distantia[©], sit formale: Tum quia illud est ens per accidens; numerus autem est forma simpliciter existens in prædicamento, Tum quia tale quid esset relativum formaliter, et ita non potest esse forma numeri, quæ est quid absolutum. Ergo nullo modo unitas potest esse forma in numero.

Quarto. Illud quod non est in numero, irrimo sibi repugnat, non potest esse formale in eo. Sed talis distantia, vel ordo, non est inter unitates quæ sunt in numero. Quamvis enim species numerorum inter se ordinem habeant secundum prius et posterius, sicut duo et quatuor, nihilominus unus numerus, utpote ternarius, non respicit unitates in quibus consistit, secundum prius et posterius, sed simul el absque ordine; non enim qui intelligit ternitatem, concipit unam unitatem pnedecere alleram, sed (a) absolute apprehendit unitatem in tribus. Ergo ultima unitas non est fonna numeri ternarii, cum ibi non sit ultima unitas, nec prima, nec aliquis ordo. — Hæc Aureolus.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Gregorii. — Ad argumenta Gregorii contra primam conclusionem primo loco inducta, respondetur.

(1 *Itil.* — ef Pr

Ad primum quidem negatur consequentia. Quia, sicut dicit Commentator, 4. *Metaphysics*, commento 3, a Avicenna fuit deceptus, quia æstimavit quod unum dictum de omnibus prædicamentis. est illud unum quod est principium numerorum; numerus autem est accidens; unde opinatus fuit quod hoc nomen, unum, significat accidens in entibus, el non intellexit quod unum quod est principium numerorum, est ex entibus de quibus dicitur hoc nomen, unum, n — Hæc ille. — El, 5. *Metaphysics*, commento 11, dicit: « Et debes scire quod illud quod est huiusmodi, id est, indivisibile in quantitate tantum, si non habet situm, est principium numerorum; et si habet, est punctum. » Ex quibus patet quod unum vel unitas ad numerum pertinens, limitatur ad genus quantitatis. — liem, 10. *Metaphysics*, commento 8, sic ait: « Avicennam deceperunt duo, scilicet: quia opinabatur quod unum quod est principium quantitatis, est unum quod est synonymum enti; el quia hoc unum numeratur in accidentibus, æstimavit quod unum quod significat omnia prædicamenta, est accidens. ® — Hæc ille. — Unde, quia unitas quæ est principium numeri est accidens consequens materiam, ideo Commentator, 6. *Metaphysics*, commento 2, dicit epilogus Arithmetica non est de separatis a materia secundum esse, sed solum secundum diffinitionem. Unde sic ait: « Scientia naturalis considerat de rebus mobilibus, mathematicus autem de rebus abstractis secundum diffinitionem, non secundum esse, b Et post pauca: « Scientiarum mathematicarum licet quædam considerent de immobilibus, sicut Geometria et Arithmetica, tamen visum est quod illa de quibus considerant non sunt abstracta a materia, etsi materia non appareat in diffinitionibus eorum, b — Hæc ille. — Idem ponit «le numero, 3. *Physicorum*, commento 41, ubi dicit sic: « Non est possibile invenire numerum in actu separatum a materia, d El idem ponit, commento 35, dicens quod « neque quantitas, neque numerus, est substantia ». Ex quibus patet: primo, quod unitas numeralis, id est, quæ est pars numeri, << alia ab unitate transcendente; secundo, quia talis unitas non est nisi in rebus materialibus. — Tunc, ad probationem consequenti[®], dico quod illud quod est unum sola unitate entis, non potest alteri connumerari numero de quo est mathematica, sed solum numero qui est multitudo transcendens; nec isti termini, duo, tria, dicti de talibus, dicunt numerum de genere quantitatis.

Ad secundum dico quod unitas quæ est principium numeri, el unitas transcendens, sunt duæ, non dualitate quæ sil numerus, sed dualitate transcendenti. Concedo igitur quod tam unitas quæ est principium numeri, quam unitas quæ est essentia indivisa, quodlibet illorum est unum seipso, loquendo de unitate entis. Sed subjectum unitatis quæ est principium numeri, est unum duplici unitate; et

earum una distinguitur ab eo, scilicet unitas quantitatis, non autem alia, nisi secundum rationem. Unitos autem quantitatis est una unico modo, scilicet unitate transcendente, quæ est ipsamet. — Nec valet improbatio. Quia, licet tamen hoc quam illud sit indivisum in seipso, non tamen sequitur ideo quod quodlibet sit seorsum unum unitate de genere quantitatis; quin illa non dicit solam indisionem, immo accidens positivum.

Ad tertium negatur consequentia; nam ad hoc quod aliquid sit unum tali unitate, non sufficit indisio, immo requiritur aliquid omnino indivisibile de genere quantitatis.

Ad quartum dico quod in tali casu illa aqua resultans ex tribus aquis, est una formaliter per aliquod accidens superadditum; et illud est absolute degenero quantitatis. — Et cum probatur oppositum; dico ad primam probationem, quod non est absurdum ponere quod ad conjunctionem duarum vel trium aquarum generetur novum accidens, cum tunc etiam resultet nova substantia, scilicet illa aqua totalis ex tribus partialibus resultans. Nec oportet quod illud accidens sit in qualibet parte maris, nec in aliqua parte tantum; sed habet totum mare pro adequato subjecto. — Nec similiter valet secunda improbatio. Quia, si addatur alius scyphus, immo alia gutta aquæ, prior unitas non manet; sed ad resultationem novæ aquæ resultat novum accidens, quod est unitas. — Similiter nec valet tertia; quia tale accidens non habet partes, cum sit mere indivisibile, ut dictum est, et per Aristotelem comprobatur.

Ad quintum negatur minor. Dico enim quod ad divisionem continui, partes quæ prius erant in potentia, nunc sunt in actu; et quælibet habet novum et proprium esse, ac per hoc propriam unitatem transcendentem, et unitatem de genere quantitatis.

Ad sextum dico quod illa unitas, per quam asinus est unus unitate quantitativa, est accidens omnino indivisibile, sicut punctus. — Et cum quæritur in qua parte asini sit; dico quod unitas non habet situm in continuo, ut allegatum est per Commentatorem, 5. *Metaphysics* in responsione ad primum; et ideo argumentum non valet.

Ad septimum dico quod multipliciter deficit. Primo, quia supponit talem unitatem esse in substantiis a materia separatis; quod est falsum. Secundo, quia si argumentum formetur de asino, dicam sibi quod, si per impossibile substantia asini esset sine tali accidente, ipsa esset una unitate transcendente, non tamen unitate quantitatis, quæ est principium numeri. — Nec valet improbatio. Dico enim quod talis substantia, licet non esset taliter una, non tamen propter hoc esset aliqua plura; quia sine tali entitate esset indivisa. Talis enim entitas non facit substantiam esse indivisam, sed facit esse connume-

rabilem alteri. Talis siquidem entitas, vel est esse quantitatis continuæ, sicut ponit Avicenna, vel eat aliqua forma indivisibilis consequens esse quantitatis continuæ sicut propria passio.

II. Ad alia argumenta Gregorii. — Ad primum secundo loco, patet; quia assumit falsum, scilicet quod unitas quæ est principium numeri, non sit aliud a re quæ dicitur una. — Nec confirmatio valet; — quia, licet duo lapides sint duo per numerum existentem in eis subjective, non tamen oportet quod ita sit de lapide et de dualitate.

Ad secundum dicitur quod numerus est entitas divisa et habens partes non continuas, quarum aliqua vel omnes sunt unitates; et illæ non sunt numerus, sed partes numeri; et illud quod addit numerus, est ordo earum. Dato etiam quod numerus esset ipsæ unitates, argumentum non procedit; quia unitas distinguitur a re una, ut dictum est. Cum etiam quæritur per quid ille ordo sit unus; dico quod ordo, cum sit relatio, non est subjectum numeri, nec unitatis de genere quantitatis, sed est unus unitate transcendente.

Ad tertium, patet quod minor est falsa, ut dictum est. Quomodo autem intelligi debeant auctoritates ibi adductæ, ad probandum quod numerus est unitates; dico quod est predicatio per causam materiale; et est tantum dicere quod numerus est ex unitatibus. Et quod ita debeant intelligi, ostensum est in quinta conclusione.

III. Ad argumenta Scoti. — Ad primum tertio loco, dicitur quod, sicut si prius non sit nisi unum album, et post fiat aliud album, propter novam factionem secundi albi primum album habet realem similitudinem ad secundum, quam relationem prius non habebat; ita in proposito, quodcumque dividitur continuum, resultat novus numerus, et acquiritur nova realitas in unitatibus prioribus; quia prius erant subjectum binarii, modo sunt subjectum quaternarii. Forma enim binarii et quaternarii sunt diversæ; et una est potentialis respectu alterius, scilicet minor respectu maius.

Ad secundum dico quod numerus non est forma simplex, nec est secundum se lotum in aliquo subjecto, sed pars in parte, ut ponit sanctus Thomas, 1^a p., q. 8, art. 4, ad 2^{am}, ubi sic ait: < Numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco; nec est lotus in quolibet numerorum, sed secundum partem. > — Hæc ille. — Et cum inferitur: quia tunc numerus non erit aliud ab unitatibus, nec erit una forma; dico quod, juxta quintam conclusionem, numerus est unum simpliciter, prout aliquid dicitur unum simpliciter, quod non solum est unum per acervationem partium. Unde ordo unitatum facit quod numerus sit quid unum, sicut ordo litterarum facit ad unitatem syllabarum, licet ista.

unitas sit debilis in comparatione ad unitatem continui, cujus partes non sunt in actu.

Ad tertium dico quod numerus habet unitatem qualis dicta est; nec tamen illa unitas est de genere quantitatis, sed transcendens. Cum etiam dicilur quod si partes sunt in diversis subjectis, etc.; dico quod non est inconueniens in eodem subjecto esse quantitatem continuam et principium quantitatis discret®, plusquam quod in uno subjecto sint multæ qualitates.

Ad **quartum** dicilur similiter, quod in diversis subjectis non est aliqua forma una perfecta unitate; potest tamen in eis esse una forma unitate ordinis.

Ad **quintum** negatur consequentia. Et ad primam probationem, dico quod dualitas qua duo numeri dicuntur duo, non est numerus de genere quantitatis, quia numeri non est numerus. Nec est simile de duobus lignis : quia lignum potest esse subjectum unitatis, et duo ligna possunt esse subjectum dualitatis; sed unitas non potest esse subjectum unitatis de qua loquimur, nec numerus subjectum numeri.

Ad sextum negatur minor, quia falsum pnenegatum supponit, scilicet quod dualitas duorum quinariorum sit aliquis numerus, vel aliqua entitas fundata in duobus quinariis; talis enim dualitas non est aliud a talibus duobus, cum sit multitudo transcendens.

Ad septimum negatur minor. Cum enim dicitur, duo binarii, ly *duo* non dicit numerum de genere quantitatis, sed solum ly *binarius*.

Ad octavum dico quod maior est falsa, loquendo de illis speciebus quæ constituuntur ex resultante ex habitudine unius ad aliud, cujusinodi est in liguris et in numeris. Patet enim quod linea quæ primo fuit pars trianguli, sine ulla sui mutatione potest fieri pars quadranguli, vel alterius figura», ad protractionem aliarum et aliarum linearum. Et similiter, alia et alia species numeri resultat per additionem vel subtractionem unitatum. Similiter, quantitas quæ erat prius pars tricubiti, sine sui mutatione potest fieri pars quadricubiti, per additionem quantitatis ad quantitatem. Tales enim, licet species sint absolute, tamen sequuntur vel concomitantur quasdam habitudines rerum. Nec est hoc inconueniens; quia etiam aliquæ species de genere substantiæ includunt in sua diffinitione qualitatem et quantitatem, ut caro et os, homo et animal. Unde Commentator, 7. *Metaphysics*, commento 41, dicit sic : < Non est remotum ut aliquid in prædiramento qualitatis accipiatur in diffinitione ejus quod in prædiramento <substantiæ est. » — Hæc ille.

Ad nonum dico quod denarius equorum et denarius hominum est idem numerus secundum speciem, non autem secundum numerum, loquendo de numero qui est in rebus numeratis. Sei loquendo de numero qui est mensura extrinseca rei numerato», idem numerus omnino posset esse istorum et illorum;

sicut per numerum qui est in quinque digitis, numerare quinque versus una die, et sequenti die alios quinque, applicando unum versus uni digito, et alterum alteri (x). Et isto modo tempus est numerus omnium motuum, licet sit subjectivo in primo motu.

IV. Ad Argumenta Aureoli. — Ad primum quarto loco contra eandem conclusionem, negatur prima consequentia ibi facta. Non enim dualitas numerorum est res tertia ab illis ; sed si numerantur duo numeri, illa eorum multitudo non est proprie numerus de genere quantitatis, sed multitudo resultans ex unitatibus, quarum quælibet convertitur cum ente, quæ nihil superaddit positivum rebus quæ dicuntur multæ, ut præexpositum fuit.

Responsio ad argumentum istud recitata ab arguente, sustinetur; et cum iste nititur eam improbare quantum ad hoc quod ponit formam numeri constitui ex unitatibus, male improbat. Unde dico *ad primum argumentum* ad hoc adductum, quod minor est falsa; unitates enim sunt partes numeri et formæ quæ est numerus. Cum ergo dicilur quod unitates sunt partes formæ numeri, potest hoc intelligi de forma totius, vel de forma partis. Sicut cum dicimus, forma hominis, potest intelligi de humanitate, per quam homo est homo, quæ dicitur forma totius; potest etiam intelligi de anima, quæ dicitur forma partis. Ul enim apparet, numerus est quædam forma accidentalis de genere quantitatis, et est simpliciter una, ut dictum fuit. Et si argumentum intelligatur de tali forma numeri, hoc est, de forma quæ est numerus, responsio ibidem data sufficiens est. Si autem loquatur de forma numeri, hoc est, de illo quod est formale in numero, quod prius dictum fuit esse ultimam unitatem cum habitudine et relatione ad præcedentes, tunc dico quod responsio data non valet; forma enim numeri illo modo non componitur ex unitatibus, sed est ultima unitas, nec unitates sunt illo modo partes. Sed capiendo formam numeri intransitive, scilicet pro forma quæ est numerus, conceditur quod unitates sunt partes formæ numeri, et non materia, nisi eo modo quo pars dicilur materia totius, et illo modo quo inclusum in quidditate alicujus in recto cum aliquo alio in obliquo, quod est completivum diffinitionis modo differentia» specific®, dicitur materia illius; sicut motus dicitur subjectum aut materia actionis, et motus subjectum temporis, ut alias videbitur in secundo. Nec probatio valet. Non enim ita proprie dicitur ternitas unitatum, sicut simitas nasi; immo prima est impropria. Debet enim dici ternitas hominum vel personarum, quæ quælibet est una, et non ternitas unitatum; sicut nec debet dici domus parietum, sed domus ex parietibus.

(a) *et alterum alteri*. — Oin. Pr.

Nec valet *secundum argumentum*. Negatur enim minor. Licet enim lotitas sit actus, etc., tamen non est actus simplex, nec habet unicum subjectum in quo sit secundum se totum subjective. Unde sanctus Doctor, 1 p., q. 8, art. 4, ad 2^{am}, dicit : « Numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco; nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum pariem. * — Hæc ille. — Ex quo patet quod totilas, si sit forma quæ est numerus et non relatio, non potest actus simplex; nec est secundum totum in aliquo numeratorum, sed una pars in uno, et alia in alio. Sic ergo dicendum esset de forma numeri, scilicet de ultima unitate. Dico quod illa non est totilas nec tantitas, sed illud quo numerus dicitur lotus, vel tantus, vel totilas.

Non valet etiam *tertium*. Licet enim numerus sit compositum quid ex unitatibus, illa tamen compositio potest intelligi sine numeratione; quia illa compositio non est numeratio, cum numeratio sit actus intellectus, et compositio dicta, sit extra. Dico tamen quod impossibile est intelligere compositionem unitatum, quin intelligatur numerus in generali vel confuse, scilicet sub ratione numeri aut multitudinis; potest tamen intelligi numerus cognitione confusa, ignorando quotus sit aut quantus.

Cum vero improbat dictam responsionem ad argumentum principale, in hoc quod dicit quod numerus non ponit aliquid connumerabile, etc.; respondetur quod male improbat. Non enim valet *prima probatio*. Dico enim quod numerus et quantitas continua non ponunt in numerum; sed ponunt in multitudinem, quæ non est numerus, ut supra dictum fuit.

Nec valet *secunda probatio*. Cum enim dicitur quod denarius lignorum et denarius lapidum sunt duodenarii, ibi ly *duo* non dicit numerum numeratorum, sed multitudinem eorum, nisi forte ly *duo* simul mensuraret denarium lignorum cum lignis quæ dicuntur decem ex una parte, et numerum lapidum cum lapidibus ex alia.

Non valet iterum *tertia*. Nam, licet compositum sit substantia distincta a qualibet sui parte divisim accepta, et etiam ab ambabus simul; et ita etiam in proposito, numerus differat a qualibet unitate seorsum accepta, et etiam ab omnibus, ut ponit sanctus Doctor, in fine 7. *Metaphysics* (lect. 10), et in 8., ubi supra (lect. 3); non tamen ex illa distinctione sequitur quod ille numerus possit alicui rei connumerari, non solum unitatibus suis, propter hoc quod numeri non est numerus, sed multitudo. Aliter est de materia et forma et composito, quorum quodlibet est quantum per se aut per accidens, et consequenter subjectum numeri.

Ad secundum principale, negatur prima conditionalis. Non enim numerus reflectitur supra se, nec est numerabilis, ut dictum est, nisi forte numero secundum rationem. Sed cum dicitur, tres ternarii, ibi ly *tres* non dicit numerum, sed multitudinem

entium; numerus enim qui est species quantitatis, solum competit rebus habentibus quantitatem continuam, cujusmodi non est numerus. — Evasio autem quam ibidem ponit arguens, vadat vias suas.

Ad tertiam negatur minor. Dico enim quod unitates balient connexionem extra intellectum, in hoc quod subjectum earum, materiale quantum, et omnia quanta, conveniunt in forma continuitatis; et ista sola connexio sufficit, ad quam nil facit intellectus numerans.

Ad quartum negatur prima conditionalis. Dico enim quod prater illum numerum qui est omnium rerum numeratarum actu vel potentia, sunt multi alii, qui sunt partes illius. Nec propter hoc sequitur quod dualitas et qualernitas insint actu eisdem lapidibus; non enim forma numeri est secundum se totam in quolibet numeratorum, sed secundum partem, ut dictum est. Sequitur tamen quod eadem unitates simul sint partes binarii, et ternarii, et millenarii, et sic de aliis. Nec hoc est plus inconveniens quam quod aliquis sit quartus Papa post Urbanum, et tertius post Gregorium; sicut est Papa Benedictus undecimus.

Ad quintum dico quod si loquatur de denariis se totis distinctis, ita quod non sit eadem unitas pars utriusque, negatur consequentia. Si autem loquatur de denariis non totaliter distinctis, sicut est in proposito, conceditur totum quod infert. Dico enim quod in quinario digitorum sunt quinque quaternarii in eadem manu; nam primus est qui considi ex omnibus digitis prater pollicem, secundus est constitutus ex omnibus prater indicem, tertius ex omnibus prater medium, quartus ex omnibus prater medicum, quintus ex omnibus prater auricularem. Ecce quinque quaternarios, sed non totaliter distinctos; quia primus et secundus conveniunt in tribus unitatibus, et in una differunt; et sic de cæteris. — Et cum iste arguit: utrum quilibet istorum sit in actu; dico quod sic, cum quælibet unitas sit in actu. Unde quilibet dictorum denariorum assignatorum in lapidibus, quorum quilibet subsistit, est denarius in actu; sed forte quilibet illorum denariorum est in potentia in duodenario lapidum; non enim habeo pro inconvenienti quod idem numerus sit actu in se, et in potentia respectu numeri cuius est pars. — Nec valet consequentia ultima quam facit: quia decem denarii qui communicant in aliqua vel aliquibus unitatibus, non constituunt centum; et ideo debens centum non satisfaceret cum tali denario; (piare argumentum est sophisma. Potest tamen aliter, et forte verius, dici quod in duodenario non sunt plures denarii quam tres, quorum primus est incipiendo a prima unitate et procedendo usque ad decimam, secundus est incipiendo a secunda unitate et procedendo usque ad undecimam, tertius est incipiendo a tertia et procedendo usque ad duodecimam. Et causa hujus est: quia a prima unitate

usque ad decimam, vel a secunda usque ad undecimam. et sic de tertia usque ad duodecimam, est naturalis ordo extra animam, ita quod unitas ista habet realem ordinem prioritatis vel posterioritatis secundum silum, vel tempus, vel aliquid hujusmodi, secundum quem dicitur lota vel quota ab illa, puta, tertia vel quarta vel decima;*et propter hoc ista est ultima in tali vel tali ordine, ac per hoc dat speciem alicui numero. Si vero accipitur inter illas unitates per actionem animæ numerantis aliqua in medio illius naturalis ordinis. et inter illam et aliam claudantur omnes unitates dicti numeri per considerationem animæ, non ex hoc erit numerus realis in re alius a priori; et ideo anima inveniet tot numeros quot sibi placebit, sed in re non ponet aliquem ordinem realem unitatum nisi mutet, faciendo de prima mediam, vel hujusmodi.

Ad sextum dico quod, secundum sanctum Ductorem, 1 p., q. 10, art. 1, ad 4um, a duplex est numerus : quidam est numerus simplex vel abstractus, ut duo, tres, quatuor; alius est numerus qui est in rebus numeralis, ut duo homines, et duo equi. » Modo, ut ipse dicit ibidem, « numerus abstractus non est nisi in conceptione intellectus nostri. » Et si de tali numero intelligat arguens, concedo quod forma numeri est quædam summatio distinctorum, in quantum intellectus in se numerat aliqua distincta, concipiendo maximam multitudinem equorum, aut lapidum, vel hujusmodi. Et concedo quod talis numerus non est in re, sed solum in anima. Si autem intelligat quod forma numeri realis de genere quantitatis sit talis summatio, negatur antecedens quod ibi assumit; talis enim numerus est vere in rebus numeralis, sicut accidens in subjecto, eandem distinctionem ponit, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 5, ad 6.®. ¶ Unitates, inquit, semper sunt partes numeri, si loquamur de numero abstracto quem numeramus. Si autem loquamur de numero qui est in rebus, tunc non est ratio totius et partis in numero, nisi sicut invenitur lotum et pars in numeratis rebus. » — Hæc ille. — Item, 8. *Metaphysics*: (lect. 3), super illo capite : *Oportet autem non ignorari*, dicit : ¶ Dicitur autem numerus unitatum numerus simplex et abstractus. Numerus autem applicatus ad res, dicitur numerus rerum, sicut quatuor canes ; quo quidem modo substantiæ rerum, quas significant diffinitiones, possunt dici numeri. » — Hæc ille. — Et sunt quasi verba Aristotelis.

Ad septimum dico quod Aristoteles loquitur de numero abstracto, non autem de numero formali, qui est in rebus numeratis, nulla anima existente. Unde, ad numerum, tria requiruntur, ut ponit ibidem Albertus Magnus, scilicet: res numerata, et numerus formalis, et actio animæ, quorum duo prima sunt, nullo intellectu creato existente.

Ad octavum dicitur quod Commentator intolli-

git etiam de numero abstracto ; nam in commento præcedenti ponit expresse quod forma numeri est accidens rei numeratæ, et ideo inferi quod tempus est accidens motus. Unde numerus qui est in rebus, quem Albertus vocat formalem, et Averroës dicit esse accidens rei numeratæ, non dependet ab anima quoad suum esse, nisi loquamur de numero rerum successivarum, quarum partes non sunt simul, et consequenter nec earum unitates, sed solum sunt in anima, ac per hoc nec componunt numerum nisi in anima, ubi simul sunt formæ unitatum et similitudo prioris et posterioris. Et ita intendit Commentator. Omnis etiam numerus qui est in rebus, est pars alicujus numeri majoris, excepto forte uno, qui est maximus in actu ; sed numerus abstractus potest præscindi ab aliis, ita quod erit lotum et non pars alterius numeri; et ideo dicit Commentator quod numerus est in plenitudine in rebus, sed actu ab anima, vel in anima, scilicet quoad summationem vel partitionem. — Et sic patet quod illa argumenta non procedunt.

§2. — Ad argumenta contra secundam CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii contra secundam conclusionem, dicitur quod Augustinus loquitur de unitate quæ est principium numeri, et vult quod unitas illa est omnino indivisibilis; et ideo non potest sentiri aliquo sensu. Sed non intendit quod subjectum talis unitatis sit omnino indivisibile, licet ponat illud concretum pro abstracto, scilicet unum pro unitate.

Ad secundum, dico similiter quod unitas quæ est principium numeri, est omnino indivisibilis; tamen subjectum ejus potest esse divisibile; sicut subjectum puncti est divisibile, licet punctus sit indivisibilis. Cum autem dicit Commentator quod unum in numero est indivisibile, accipit unum pro unitate; nam statim ibi dicit per prius, quod non unitates quæ requiruntur ad mensuram, sunt omnino indivisibiles comm. Ex quo patet quod loquitur ibi de indivisibilitate unitatum, et non unorum.

Ad tertium etiam dicitur per idem. Deficit enim in hoc quod putat numerum componi ex unis. Hoc autem falsum est : nam numerus, cum sit accidens, non componitur ex substantiis; illud autem quod est unum, est substantia, et sic non potest esse pars numeri. Sed unitas est principium numeri; et talis est totaliter indivisa. Et isto modo intelligendum est quod unum quod est principium numeri, est simpliciter indivisum ; sumitur enim ibi concretum pro abstracto. Verumtamen argumentum in alio deficit, assumendo quod omne habens partes est multa. Hoc enim falsum est ; quia lapis non est multa in actu, sed in potentia et secundum quid.

Ad quartum dicitur eodem modo, quod scilicet

unitas quæ est principium numen, est indivisibilis omnino, tam actu quam potentia; sed unum quod est subjectum talis unitatis, est simpliciter indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia; immo oportet quod omne unum illo modo sit divisibile in potentia, alias ex divisione continui non causaretur numerus, contra Philosophum, 3. *Physicorum* (t. c. 69).

Ad quintum negatur consequentia. Et ad probationem, dicitur quod illud quod est vere continuum et unius rationis, non est plura in actu, sed secundum quid, scilicet in potentia; et ideo numerus, cujus unitas est in tali continuo, non continet pluries unum in actu quam debeat, nec est plura quam quoties continet unum.

Ad sextum dicitur quod nulla res abstracta a materia est una, tali unitate quæ dicitur principium numeri, licet sit una, unitate quæ est principium multitudinis, ac per hoc numeri improprie sumpti, qui dicitur multitudo.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum Aureoli contra eandem conclusionem, dicitur quod, si quantum et quot proprie sumantur, scilicet secundum quod sunt interrogativa de prædicamento quantitatis, tunc minor est falsa; quia talia interrogativa non excedunt ambitum sui generis, scilicet quantitatis, quæ est solum in materialibus, cum quantitas sit dispositio materia? et de gremio ejus, tam continua quam discreta. Si autem illa interrogativa sumantur generaliter, prout interrogant de quacunque multitudine, sive illa sit de genere quantitatis, sive non, tunc econtrario negatur major, et conceditur minor. Potest etiam fieri distinctio de numero abstracto, et de formali; nam, loquendo de primo, conceditur minor, et negatur inajor; loquendo de secundo, per oppositum.

Ad secundum negatur minor, quia in illo casu numerus non esset augmenlabilis in infinitum; quod tamen supponit arithmeticus; tale enim augmentum causatur ex divisione continui. Immo, in illo casu, arithmetica non esset pars mathematica; quia non consideraret aliquid quantum, cum tunc nulla esset quantitas sicut materia. Dico etiam quod tunc non essent illæ passionēs, scilicet cubitum, quadratum, cum talia dicant relationes fundatas in quantitate, quæ tunc non esset; remoto autem fundamento, non remanet relatio in eo fundata, nisi in ratione; sicut etiam destructis omnibus rasis, adhuc passionēs ejus possent demonstrari de rosa. Unde dico quod in angelis non habent locum illæ passionēs, quas arguens enumerat; quia passio quæ inest alicui subjecto particulari arithmetico, oportet quod conveniat subjecto primo totius arithmetici, vel habeat attributionem ad ipsum; modo subjectum arithmetica? est numerus, qui est quantitas; in subjectis autem immaterialibus non est quantitas; et conse-

quenter ibi locum non habet mathematica, ac per hoc arithmetica.

Ad tertium negatur major, loquendo de numero formali, secundum Albertum, vel de numero qui est in rebus, secundum sanctum Doctorem, vel de numero qui est accidens rei numeratæ, secundum Commentatorem. Sed majorem concedo de numero absoluto, qui est actio animæ numerantis.

Ad quartum negatur minor. Plus enim requiritur ad numerum formalem, qui est de genere quantitatis, quam illa clausio mensurativa, scilicet quantitas, quæ in spiritibus locum non habet.

Ad quintum negatur inior. Tales enim passionēs de quibus arguitur: vel non conveniunt ternario aut quaternario prout dicuntur de angelis, sicut sunt passionēs quæ important relationem fundatam in quantitate, ut duplum, quadratum, et hujusmodi; vel, si liabent locum in angelis tales passionēs, non conveniunt quaternario aut ternario prout sunt species numeri, sed prout sunt species multitudinis, sicut sunt passionēs negativæ, sicut imparitas, pnmilas.

Ad sextum negatur major. Plus enim aut minus sunt passionēs multitudinis, et non numeri.

Ad septimum dicitur quod denarius, cum dicitur de rebus spiritualibus et sine quantitate, non dicit numerum, nec speciem numeri formalis; sed dicit multitudinem, vel numerum abstractum, sicut cum dicitur de angelis.

Ad octavum negatur major. Sumrnatio enim substantiarum separatarum, de qua ibi fit mentio, est numerus absolutus, et numeratio animæ, quæ non est de genere quantitatis; vel, si est aliquid (a) reale, est multitudo et non numerus (6). Nec est simile de quanto et non quanto; quantum enim duplici numero numeratur, sed non quantum solum unico numero, scilicet absoluto, et non formali.

Ad nonum negatur minor. Licet enim unitas quæ est principium numeri non sit extra positionem et situm aut continuum, stat quod abstrahere potest ab illis secundum rationem; sicut linea abstrahit a materia, licet non sit sine materia; et praesertim, quia ratio istorum terminorum numeralium est analoga ad multitudinem in genere et multitudinem extra genus, immo ad numerum absolutum et formalem.

Ad decimum dicitur quod Boetius non accipit ibi numerum prout est species quantitatis, sed (γ) eo modo quo capitur, cum dicitur quod omnia facta sunt in numero, pondere, et mensura; quod qualiter intelligatur, dictum est in quæstione de vestigio.

Ad undecimum negatur minor. Cum enim dicitur quod unum in genere substantiæ, etc., non intelli-

(a) aliqui. — aliud Pr.

(β) numeral. — Om. Pr.

(γ) icd. — e/ Pr.

gitur quod aliqua unitas «it de genere substantia?, sed quod antequam substantia? numerentur oportet quod habeant distinctas unitates; et sicut numerus componitur ex unitate, ita numerus substantiarum ex unitatibus «obstantiarum, et numerus qualitatum ex unitatibus qualitatum. Cum autem dico, unitas, vel, numerus substantia), est talis modus loquendi ac si diceretur, calor substantia), vel, figura substantia?.

Ad duodecimum negatur minor, proprie loquendo. Discretio enim, proprie loquendo, non habet locum nisi in quantis, sicut nec continuitas; discretio enim causatur ex divisione continui, ut dicit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 7, etc.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Scoti. — Ad primum Scoti contra tertiam conclusionem, dicitur quod unum non est sic pure privativum, quod dicat negationem aut privationem in recto, sed in obliquo; est enim ens indivisum, et unitas est essentia indivisa, ita quod negatio se habeat per modum determinativi, et quasi in obliquo; tale autem est extra nihil. — Et cum dicit quod unum, ut proscindit ab ente, ole.; dico quod illa pncisio potest dupliciter inelligi. Vel enim unum sic proscinditur, quod ratio entis ab eo secludatur, et relinquatur illud quod unum superaddit; et si sic inelligalur, dico quod unum non pnedicatur de ente in secundo modo dicendi perse, sicut illud quod nihil est non pnedicatur per se de ente. Alio modo potest intelligi quod ratio unius distinguitur a ratione entis, et pnescindit ab ea, sicut totum pnescindit a sua jwrte, et includens ab incluso; et sic dico quod pr.edicatur de ente in secundo modo dicendi perse; sed, facta ista pncisione, unum non dicit puram negationem in recto, nec directe, sed coinclusive.

Ad secundum dico quod unum habet rationem prinoB mensuro?, non solum quantum ad negationem quam includit, sed nec solum quantum ad illud positivum entis quod includit, sed ex positivo sub tali negatione. Et si qmrnitur : per quid principalius? Dico quod, in quantum mensura debet esse notior, ratio mensuro? principaliter competit uni ratione positivi; sed in quantum habet quod sit certior et infallibilis, ratio mensuro? competit uni ratione negationis divisionis, quæ est causa varietatis.

Ad tertium dicitur quod argumentum istud probat quod unitas non est negatio, sed non probat quin unitas dicat nrgatiohem in obliquo vel connotative.:

Ad 'quartum respondetur sicut ibidem respondebatur. — Et ad primam replicem, dico quod unum de genere quantitatis, dicit aliquid positivum super-

additum illi quod dicitur unum; nunc autem loquimur *de uno* transcendentem. — Ad secundam, dico quod cum numerantur tres turinæ, ille ternarius non est de genere quantitatis, sed dicit multitudinem transcendentem; quia, sicut relatio non fundatur super relationem, ita nec numerus super numerum. — Ad tertiam, dico quod unitas, quæ non addit super illud quod denominat nisi negationem, talis non plus applicatur numero qui est species quantitatis, quam applicetur ens; sed unitas quæ dicit accidens additum uni, vel res quæ dicitur una, illaesi principium numeri.

Ad quintum dico quod omnia una reducuntur ad aliquid sumine unum, non quod unitas, quantum ad illud quod superaddit enti, dicat perfectionem, sed quia est signum perfectionis; ubi enim est summa unitas, est ibi summa simplicitas, ac per hoc summa actualités, qua habens est illud quod habetur, et est omnis perfectio subsistens; non sic de multitudine.

Ad sextum dico quod unum, licet dicat negationem, est tamen magis positivum quam multitudo; quin unum dicit negationem negationis, sed multitudo dicit negationem rei. Et de hoc satis dictum est in tertia conclusione.

§ 4. — Ad argumenta contra quintam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra quintam conclusionem, negatur minor. Et ad probationem, dico quod ante opus aniinæ numerantis, in numero lapidum est aliqua ultima unitas, secundum ordinem el relationem realem; nec aliqua earum est ultima in illo numero praeter illam, sed quælibet alia est prima, el media. Si autem anima incipiat numerare ab ultima unitate, non numerato reali ordine quem prius habebant unitates inter se, non ideo ultima efficietur prima, nec econtra, loquendo de reali numero. De numero autem quem facit anima, secus est; quia ille non est numerus de genere quantitatis.

Ad secundum dico nd majorem, quod duplex est forma, scilicet intrinseca el exlrinseca. Major autem vera est de forma intrinseca, quæ proprie habet rationem fonnæ; sed de forma extrinseca, falsa est; narn talis forma potest esse alibi quam illud cujus est forma, sicut objectum quod est forma actus vel operationis, puta color, est sæpe, immo semper, extra oculum ubi est visio coloris; et similiter ultima unitas est forma exlrinseca numeri, ideo non oportet eam esse subjective in qualibet unitate. Similiter nec oportet quod forma intrinseca sit subjective in eo cujus est, secundum totum, ut patet de forma artificialium, quæ non est nisi in superficie. Unde illa major habet multas instantias, nec habet verum nisi de forma substantiali.

Ad tertium dico quod forma numeri non est

relatio distantia, nec compositum ex distantia et unitate, sed solum unitas sub relatione producta. — Et cum arguitur quod illa unitas est æque materialis, etc.; conceditur, in quantum unitas; sed ex eo ipso quod est sub tali relatione, habet rationem termini ac vicem differentias specificas et formas respectu procedentium. — Cum iterum dicitur quod ea stante, etc.; falsum est : quia non est forma, nisi quamdiu est sub tali relatione et tali ordine; mutato autem ordine illo, flet materialis respectu earum, respectu quarum erat formalis; non enim est formalis secundum propriam rationem, sed, ut dictum est, accidit sibi esse formam, sicut et esse ultimam. Sed arguens decipitur in hoc quod non distinguit inter ista duo, scilicet quia aliud est dicere, unitatem cum relatione, et, unitatem sub relatione; primum enim est ens per accidens, non autem secundum ; sicut nec materia sub quantitate, licet compositum ex materia et quantitate sit ens per accidens.

Ad quartum negatur minore ejus probatio. Nam ternarius exigit in unitatibus, ex quibus constituitur, primum et ultimum; non quod relationes illae sint de ratione illius, sed unitates ex illis habent actuarii quodammodo, ad hoc ut dent speciem intelligibilem, unde iste numerus speciem sortiatur complete, nisi intelligatur ulli limitas unitatis ; sicut nec qui intelligit hominem, intelligit relationem unionis animæ ad corpus, licet anima non det speciem homini, nisi existens sub relatione producta.

El hoc de primo articulo.

ARTICULUS II.

VIDETUR DE QUÆSITO

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : quod numerus proprie dictus, scilicet quæstio de genere quantitatis, non habet locum in divinis, licet ibi sit multitudo.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 7; et I p., q. 30, art. 3; et I. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 2 et 3; et, in 10. *Quodlibeto*, q. 1, art. i. El probat eam sicut probata fuit secunda conclusio primi articuli.

Secunda conclusio est quod termini numerales, scilicet : unius, duo, tria, cum dicuntur de divinis, non dicunt numerum qui est de genere quantitatis, sed unitatem, vel multitudinem, quin consequuntur ens.

Unde sanctus Doctor, I p., ubi supra, dicit : < Nos, inquit, dicimus quod termini numerales,

secundum quod veniunt in divinam predicationem, non sumuntur a numero qui est species quantitatis; quia (x) sic de Deo non dicerentur, nisi metaphorice, ricol et alia proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia; sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta, hoc modo se habet ad multa de quibus predicatur, sicut unum quod convertitur cum ente, ad ens. Hujusmodi autem unum, sicut supra dictum est, cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens, nisi tantum negationem divisionis, unum enim significat ens indivisum. Et ideo, de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa; sicut unum dictum de homine, significat naturam hominis indivisam. Et eadem ratione, cum dicuntur res multe, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque illarum. » — Hæc ille. — El poet : < Termini igitur numerales significant illa de quibus dicuntur; sed super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est. El quantum ad hoc, dixit veritatem Magister in *Sententiis*. Cum enim dico : essentia est una, unum significat essentiam indivisam ; et cum dico : persona est una, significat personam indivisam ; et cum dico : personae sunt plures, significantur illae personae, et divisio circa unamquamque earum, quia de ratione multitudinis est quod ex unitatibus constet. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod tales termini in divinis dicuntur positive et remote.

Hanc conclusionem probat sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 9, art. 7), ubi sic ait : < In divinis, inquit, non predicantur unum et multa quae pertinent ad genus quantitatis, sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens. Unde et unum et multa ponunt quidem in divinis ea de quibus dicuntur; sed non superaddunt nisi distinctionem et divisionem (6), quod est superaddere negationes, ut supra expositum est. Unde concedimus quod quantum ad illud quod superaddunt eis de quibus predicantur, remote in Deo accipiuntur; in quantum autem includunt in sua significatione ea de quibus dicuntur, positive accipiuntur. » — Hæc ille.

Et si dicatur quod ibi videtur quod circulatio, quia pluralitatem removetur unitas, et per unitatem pluralitas; respondet sanctus Thomas, I p., ubi supra (q. 130, art. 3), ad 3^{am}, quod < unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior secundum intellectum quam unum aut multitudo; multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex

(e) quia. — ei Pr.

(6) indivisum. — divisivum Pr.

quibus constat. » — Hæc illo. — Et, *de Potentia Dei*, ubi supra, dicit quod « opinio videtur fuisse Magistri, quod termini significantes unum vel multa de Deo, non ponerent aliquid, sed removerent tantum. Non enim possunt ponere nisi quod significant, scilicet quantitatem discretam, quæ nullo modo potest esse in Deo. Sic ergo, secundum eum, unum dicitur de Deo ad removendum multitudinem quantitatis discrete; termini veru significantes pluralitatem, dicuntur de Deo ad removendum unitatem, quæ est principium quantitatis discreta? ». — Hæc ille. — In fine tamen responsionis, ponit quod prius dixi, scilicet quod aliquid ponunt, et aliquid remonent.

Quarta conclusio est quod in divinis, licet non sit numerus simpliciter, est tamen ibi numerus quidam.

Unde, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 24, q. 1), art. 2, dicit sanctus Doctor : < In divinis, inquit, non est numerus simpliciter, qui est per divisionem essentiae vel quantitatis; sed est numerus quidam, scilicet numerus relationum, non tamen relationum in Deo existentium secundum rationem tantum, sed realiter in ipso subsistentium. Unde numerus divinarum personarum est medius inter numerum qui est numerus simpliciter, et numerum qui est in ratione tantum; sicut punctus dicitur multiplex secundum rationem unum, secundum quod est principium plurium linearum. Est enim minus de ratione numeri in numero personarum, quam in numero simpliciter, et plus quam in numero qui est secundum rationem unum. Si autem comparemus numerum personarum ad numerum proprietatum absolutarum, qui est in creaturis, habebunt se sicut excedentia et excessa. Si enim attendatur ratio distinctionis, invenitur major distinctio in proprietatibus absolutis creaturarum, quam in divinis personis; quia color et sapor distinguuntur secundum aliud et aliud esse accidentale, sed in divinis personis est unum et idem esse trium personarum. Si autem consideretur perfectio distinctorum, sic numerus personarum excedit; quia relationes in divinis sunt subsistentes personarum. Unde ad numerum relationum sequitur numerus personarum, non autem ad numerum proprietatum in creaturis; quia proprietates in creaturis non sunt subsistentes, sed tantum inhærentes. » — Hæc ille. — Et quantum concipio, per numerum intelligit multitudinem, cum distinguit de numero simpliciter, et de numero secundum rationem, et numero medio. Solus enim numerus simpliciter, est proprie numerus, ut patet per prædicta; numerus autem secundum rationem, non est numerus de genere quantitatis; nec numerus ille medius inter numerum simpliciter et numerum secundum rationem, scilicet numerus relationum divinarum, est

proprie numerus, sed multitudo, ut prædictum fuit.

B. — OBJECTIONES

Argumenta Aureoli. — Sed contra prædicta Aureolus (dist. 24, q. 1, art. 4), arguit. Dicit enim ista quæ dicta sunt, in tribus deficere :

Primo, in fundamento; quia supponunt quod unitas quæ est principium numeri, et multitudo numeralis, non habeant locum in entibus spiritualibus, sed tantummodo in quantis et continuis; cujus oppositum multipliciter declaratum est esse verum.

Secundo, quia ratio summa per istum modum non excluditur a divinis. Quamvis enim quælibet persona sit indivisa, nihilominus, cum dicuntur tres, circa illas apprehenditur summa certa eis competens, in quantum sunt indivisa?; unde sensus est quod ipsæ, in quantum sunt distinctae, concluduntur sub summa ternarii, sine pluri et pauciori.

Tertio. Quia Magister Sententiarum non accipit negationem sicut iste modus exponit, sed negationem summa. Cum enim dicimus quod persons sunt tres vel duæ, non dualitatis aut trinitatis summam ponimus; sed oppositum, scilicet singularitatem, excludimus; unde negationes istas non intelligi esse indivisionem rei in se, sicut iste modus exponit. — Ille ille.

C. — SOLUTIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad ista dicitur; et

Ad primum quidem, patet per prædicta, quod suppositum istius opinionis est verum, nec suæ rationes in oppositum valuerunt.

Ad secundum, dicitur quod summa quæ apprehenditur circa personas divinas, est numerus absolutus, quem admittit sanctus Doctor in divinis personis, 1^a p., q. 30, art. I, ad ultimum; sed talis numerus non est de genere quantitatis; nec est forte in genere, cum sit ens fabricatum ab anima.

Ad tertium, negatur antecedens. Magister enim non intendit a divinis excludere summam quæ est per opus intellectus, sed (a) numerum qui est quantitas discreta, et unitatem quæ talis numeri principium est; et si talis numerus dicatur summa, illam excludit a divinis. Forte tamen in hoc minus bene dixit, quod posuit terminos materiales solum excludere, et nihil ponere in divinis; cujus oppositum tenet sanctus doctor, ut prius allegavi.

Ad argumentum in principio quaestionis, patet per prædicta.

Et hæc de quaestione dicta sufficiant.

(a) ted. — itcundum Pr.

DISTINCTIO XXV

QUÆSTIO I.

UTRUM PERSONA DICAT, IN DIVINIS. QUID COMMUNE
TRIBUS PERSONIS, QUOD PLURIFICETUR IN EIS

incA vigesimamquintam distinctionem
quæritur : Utrum persona dicat, in divi-
nis, quid commune Iribus personis,
quod plurificetur in eis.

Et arguitur quod non. Quia, si ratio personæ
esset communis Iribus, oporteret poni sextum præ-
dicabile; nam persona non esset genus, cum non
habeat species, nec potest esse species, cum non
habeat individua, nec differentia, cum non consti-
tuat speciem, nec proprium, nec accidens, cum in
Deo non sit accidens proprium aut commune. Sed
consequens est falsum, et contra Porphyrium, qui
solum [x]nit quinque prædicabilia.

In oppositum arguitur sic. Nam, secundum Augu-
stinum, 7. *dc Trinitate* (Cap. 4), cum quæritur,
Quid tres? responsum est, *Tres personæ*; quia
commune est eis id quod est persona, etc.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo
ponentur conclusiones. In secundo movebuntur dubi-
tationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod persona, de suo for-
mali significato, significat Individuum vel sup-
positum naturæ rationalis.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p.,
q. 29, art. 1 et 2. Articulo primo, exponit diffini-
tionem Boetii, in libro *dc Duabus naturis* (cap. 3),
quam dat de persona, dicens : *Persona est rationalis naturæ individua substantia*. Dicit enim, ibi-
dem, sanctus Thomas quod ibi ly substantia stat
pro prima substantia et pro secunda communiter,
sed per ly individua, trahitur ad standum pro sub-
stantia prima, quæ est hypostasis. Et per hoc remo-
vetur anima separata, quæ, licet sit rationalis naturæ
substantia, tamen, quia est pars humanæ speciei,
el retinet naturam unibilitatis, non potest dici sub-
stantia individua quæ est hypostasis, vel substantia
prima, sicut nec manus, nec pes, nec alia partium
hominis, et sic non competit ei diffinitio personæ,

neque nomen. Unde, sicut dicit sanctus Doctor,
1 p., q. 75, arL 2, ad I*. (e) : < Hoc aliquid potest
accipi dupliciter : uno modo, pro quocumque subsi-
stente, et isto modo excludit inhærenbam acciden-
tis, et formæ materialis; alio modo, pro subsistente
completo in natura alicujus speciei, et isto modo
excludit etiam imperfectionem partis; unde manus
posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo
modo. Sic ergo, cum anima humana sit pars speciei
humanæ, potest dici hoc aliquid primo modo, sed
non secundo; sic enim compositum ex corpore et
anima dicitur hoc aliquid, d — Haec ille. — Item,
articulo sequenti (4), ad 2*. , dicit : < Non quælibet
sulkstantia particularis est hypostasis, vel persona;
sed quæ habet completam naturam speciei. Unde
manus vel pes non potest dici hypostasis, vel per-
sona ; el similiter, nec anima, cum sit pars humanæ
speciei. > — Hæc ille. — Sic ergo patet quod in
diffinitione personæ, ly individua substantia stat
pro hypostasi subsistente, quæ dicitur prima sub-
stantia et hoc aliquid. Per quod etiam removetur
natura humana assumpta, quæ non dicitur persona,
quia non est individua substantia, hoc est, substan-
tia prima. El sic patet primum membrum diffini-
tionis.

Natura autem, quæ ponitur in diffinitione per-
sonæ, non sumitur pro generatione viventis, quæ
potest dici natura, nec pro principio intrinseco
motus aut quietis, quod etiam potest dici natura;
sed pro essentia completa, quam significat diffinitio
rei. Unde convenientius posuit Boetius, in diffini-
tione illa, nomen natura, quam essentiæ, quia
essentia sumitur ab esse, quod est communissimum,
sed natura a propria forma rei. Rationale autem
ponitur in diffinitione personæ (6), non prout est
differentia hominis, nec prout dicit rationem solum,
quæ discursum importat; sed prout dicit proprieta-
tem (γ) consequentem intellectualem naturam. Sic
ergo patet, ex diffinitione personæ datæ a Boetio,
conclusionis propositæ veritas.

Secunda conclusio eM quod nomen persona*
proprie dicitur de divinis.

Istam probat sanctus Doctor. 1 p., q. 29, art. 3:
α Persona, inquit, significat illud quod est perfe-
ctissimum in tota natura, scilicet subsistens in
natura rationali; et cum omne illud quod est perfe-
ctionis, sil Deo attribuendum, eo quod ejus essentia
continet in se omnem perfectionem, conveniens est
ut hoc nomon, persona, de Deo dicatur ; non tamen
t*o modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori
modo, sicut et alia nomma quæ creaturis a nobis
imposita, Deo attribuuntur. β — Hæc ille.

(i) *quod*. — Ad. Pr.

(6) *person**. — *natur** Pr.

(γ) *led prout dicit proprietatem*. — Om. Pr.

Tertia conclusio : quod hoc nomen, persona, de significato materiali, significat In divinis essentiam et relationem; et utriusque In recto et In obliquo.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1 p., q. 29, art. 4, ubi ait : < Aliquid, inquit, est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis; rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde, aliud est quaerere de significatione animalis quod est homo; et aliud, de significatione animalis in communi. Et similiter, aliud est quaerere de significatione huius nominis, persona, in communi; et aliud, de significatione personae divinae. Persona enim in communi significat substantiam individuum naturae rationalis, ut dictum est. Individuum autem est quod est in se indivisum vel indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat illud quod est distinctum in natura illa; sicut in natura humana significat has carnes, et haec ossa, et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione humanae personae. Distinctio autem, in divinis, non fit nisi per relationes originis. Relatio autem, in divinis, non est sicut accidens inherens alicui subjecto; sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens; sicut et essentia divina subsistit. Sicut igitur divinitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater qui est persona divina. Persona enim divina significat relationem, ut subsistentem; et hoc est significare relationem per modum substantiae? quae est hypostasis subsistens in natura divina, licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina (a). Et secundum hoc, verum est quod hoc nomen, persona, significat relationem in recto, et essentiam in obliquo; non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, in quantum essentia est idem quod hypostasis; hypostasis autem significatur in divinis, ut relatione distincta; et similiter relatio, per modum relationis significata, cadit in ratione personae in obliquo. Et secundum hoc, potest dici quod significatio huius nominis, persona, non erat percepta ante haereticorum calumniam. Unde non erat in usu hoc nomen, persona, nisi sicut unum aliorum absolutorum. Sed postea accommodatum est hoc nomen, persona, ad standum pro relativo, ex congruentia sive significationis, ut scilicet hoc, quod stat pro relativo, non liabeat Nilum ex usu, sed etiam ex sua significatione. > — Haec ille.

Iterum, de *Potentia Dei*, q. 9, art. 4, dicit : < Hoc nomen, persona, inquit, hoc habet commune cum

omnibus absolutis, in divinis, quod de qualibet persona radicaliter, et secundum nomen ad aliud non refertur; cum nominibus vero relationem significantibus, quod distinguitur, et pluraliter praedicatur. Et ideo videtur quod utraque significatio, relativi, et absoluti, pertineat ad personam. Qualiter autem utroque significatio ad nomen personae pertineat, diversimode est a diversis assignatum. > Et post multa, dicit : < Ad evidentiam, inquit, huius quaestionis, sciendum est quod propria ratio nominis est quam significat nomen, secundum Philosophum, 4. *Metaphysics* (l. c. 28). Illud autem cui attribuitur nomen, si sive recte sumptum sub re significata per nomen, sicut determinatum sub indeterminato, dicitur supponi per nomen; si autem non sit recte sumptum sub re nominis, dicitur copulari per nomen. Sicut hoc nomen, animal, significat substantiam animatam sensibilem, et album significat colorem disgregativum visus; homo vero recte sumitur sub ratione animalis, sicut determinatum sub indeterminato, est enim homo substantia animata sensibilis tali anima, scilicet rationali; sub albo vero, quod est extra essentiam ejus, non directe sumitur; unde homo supponitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi. Et quia inferius quod supponitur per nomen commune, se habet ad commune sicut determinatum ad indeterminatum, illud quod erat suppositum fit significatum, determinatione addita ad commune; anima enim rationale significat hominem. Sed sciendum, quod aliquid significatur dupliciter: uno modo, formaliter; alio modo, materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen, illud ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis; sicut hoc nomen, homo, significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen, homo, significat aliquid habens cor et cerebrum et huiusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali. Secundum huc ergo dicendum est quod hoc nomen, persona, communiter sumptum, nihil aliud significat quam substantiam individuum rationalis naturae. Et quia sub substantia individua rationalis naturae, continetur substantia individua, id est, incommunicabilis, et ab aliis distincta, tam Dei, quam hominis, quam angeli, oportet quod Persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae, quam personae humanae. Sed quia distinctum subsistens in natura humana, non est nisi aliquid per individua materiam individuatam, et ab aliis divisum, vel diversum, ideo oportet quod hoc (<x) sit materialiter significatum,

(a) a vrrlo licet usque ad natura divina, otn. Pr

(a) hoc. — Otn. Pr.

cum dicitur, persona humana. Distinctum vero incommunicabile, in naturo divina, non potest esse nisi relatio, quia omne absolutum est commune et indistinctum in divinis. Relatio autem in Deo est idem secundum rem quod ejus essentia. Et sicut essentia in Deo idem est quod habens essentiam, ut divinitas et Deus, ita idem est relatio et quod per relationem refertur. Unde sequitur quod idem relatio sit et distinctum subsistens in naturo divina. Patet ergo quod persona communiter sumpta, significat substantiam individuum rationalis nature. Persona vero divina, formali significatione, significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione, significat relationem vel relativum (a). Et propter hoc potest dici quod significat relationem per modum substantial, non quæ est essentia, sed quæ est hypostasis; sicut et relationem significat, non ut relationem, sed ut relativum (C), id est, ut significatur hoc nomine, Pater, non ut significatur hoc nomine, paternitas. Sic enim relatio significata includitur oblique in significatione divinæ personæ, quæ nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in divina essentia. »

Quarta conclusio est quod hoc nomen, persona, est commune divinis personis, non secundum rem, sed secundum rationem.

Istam ponit sanctus Doctor, 1. *Sentent.* dist. 25, q. 1, art. 3, ubi sic ait : « Duplex, inquit, est communitas, scilicet rei et rationis. Et dico communitatem rei, quando aliquid unum et idem convenit pluribus; et talis communitas non est nisi in divinis personis, nec aliqua talis communitas est in Trinitate, nisi essentiæ, et eorum quæ ad essentiam pertinent, ut attributorum, et operationum, et negationum, et relationum essentialium. Communitas autem rationis est secundum quam persona dicitur communis in Trinitate. » — Hæc ille. — Et post pauca subdit : « Communitas rationis fundata in re, est communitas personæ; sicut dicimus <|urxl ratio animalis est communis homini et asino. Sed ratio fundata in re est duplex : quia quædam est communis, sicut ratio animalis; et quædam est specialis, sicut ratio hominis. Sic est etiam in divinis: quia, cum realiter sit ibi relatio, est ibi communis ratio relationis; iterum, cum ibi sit realiter paternitas, est ibi specialis ratio relationis. Unde relatio est communis paternitati et filiationi, sicut ratio communis rationibus specialibus. Non tamen ex hoc sequitur quod relatio sit universale ad paternitatem et filiationem. Quia omne universale est secundum aliud et aliud esse in suis inferioribus. Sed in divinis non

est nisi unum («se. Unde idem est esse relationis in paternitate et filiatione. Unde communis ratio in divinis non potest distinguere per esse, sed solum per speciales rationes; et inde est quod nihil unum secundum specialem rationem potest numero multiplicari in divinis. Ita dico de persona: quod persona in divinis significat communiter rationem distincti subsistentis in tali natura; et Pater significat rationem specialem distincti speciali relatione subsistentis in natura communi; et similiter Filius. Et inde <|l quod persona secundum rem non est communis Patri et Filio; quia non est una numero persona utriusque, sicut una numero essentia; sed sicut habens rationem communem est commune habentibus rationes speciales et proprias quibus distinguuntur. Nec tamen est universale; quia non est secundum aliud et aliud esse in Patre et Filio. * — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 30, art. 4.

Quinta conclusio est quod communitas personæ non est communitas generis, vel speciei, sed sicut individui vagi.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., ibid. : « Nomina, inquit, generum et specierum, ut homo et animal, sunt imposita ad significandum naturas communes, non autem intentiones naturarum communium, quæ significantur his nominibus : genus, species. Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis, hæc caro et hoc os. Hoc tamen interest quod *aliquis homo* significat individuum ex parte naturæ cum modo existendi qui competit singularibus. Hoc autem nomen, persona, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem personis divinis, ut unaquæque earum subsistat in natura divina, distincta ab aliis. » — Hæc ille.

Idem ponit I. *Sentent.*, eodem articulo quo supra, ad : « Quamvis, inquit, illud quod est persona sit incommunicabile, nihil tamen prohibet intentionem personæ esse communem; sicut Socrates est incommunicabilis, et tamen ratio individui est intentio communis; sicut e converso intentio generis designatur (a) ut particularis quando contrahitur ad hoc genus. Similiter etiam ratio personæ, in quantum persona est, quamvis (β) non nominet intentionem particularem (γ), tamen communis est, eo

(3) a verbo ideo usque ad *relativum*, 0111. Pr.

(C) *relativum*. — *relatum* Pr.

(3) (tabynatar. — Om. Pr.

(β) *quamvis*. — Om. Pr.

(γ) *particularem* — Om. Pr.

quod non dicit specialem rationem distinctionis sed generalem, ut *aliquis homo* est aliquo modo commune, prout non dicit hanc vel illam rationem individuation[^], sed tantum individuationem in comuni. > — Ilæc ille.

Et de primo articulo dicta sufficiant.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum arguit Aureolus (dist. 25, q. I, art. 2), contra conclusiones. Et quidem contra tertiam, in hoc quod ait nomen persona; significare in recto essentiam divinam, in quantum est idem quod hypostasi», relationem vero in obliquo.

Primo. Illud enim quod significatur in recto, nomine hypostasis, vel person®, explicatur per suam rationem, qua dicitur quod persona et hypostasis est distinctum subsistens in aliqua natura. Sed hoc numquam competit essentiæ, etiam prout est idem quod persona; non enim verum est quod essentia sit distincta, sicut nec genita; proprietates enim non distinguunt essentiam, nec determinant, secundum Damascenum. Ergo essentia, prout est hypostasis vel persona, non significatur in recto.

Secundo ad idem sic. Nuimpiam constitutum significat in recto constituentia. Sed essentia, et relatio, quantumcumque sit subsistens, respiciunt personum, sicut constituentia. Ergo persona sive hypostasis constituta, nullum eorum significat in recto, quantumcumque sint idem quod hypostasis vel persona.

Terito sic. Illud quod significatur in recto, vere plurificalur cum dicitur : tres person®; non enim plurifileatur quod dicitur in obliquo, sed quod significatur in recto. Sed essentia divina, prout est idem quod persona, non plurificatui dicendo : tres personas; sic enim est idem essentia cum persona, quod essentia non triplicatur, licet plurificatur persona. Ergo essentia, prout esi idem cum persona, non significatur nomine persona in recto.

Secundo loco arguit contra eandem, in hoc quod dicit personam significare relationem, prout est subsistens, et habet modum substanti® directe el in recto, el essentiam in obliquo.

Primo sic. Nullum enim constituens aliquid, significatui per constitutum, in recto. Sed proprietas, ut subsistens, constituit personam, secundum sic ponentes. Ergo non significatur in recto nomine person®, sed quasi per modum partis in obliquo.

Secundo sic. Ductores isti dicunt, in *Quæstioni-*

bus disputatis, quod persona divina nec substantiam nec relationem significat formàliter, sed subsistens divinum distinctum, quodeumque sit illud quod (i) distinguitur. Sed manifestum est quod proprietas non est distinctum subsistens in recto; non enim proprietas est quod distinguitur, sed quo fit distinctio. Ergo relatio non importatur nomine person® in recto.

Tertio sic. Aut relatio habens modum substanti® el subsistentis in natura divina, accipitur quasi quid partiale resjietu person®, constituens ipsam una cum essentia, aut quasi quid totale constitutum. Si detur primum, palet quod nomine person®, importabitur in obliquo; sicut constituens obliquo clauditur in constituto. Si detur secundum, manifestum est quod tunc totum includit, essentiam videlicet et relationem (6); et ita, nec essentia nec relatio est in recto; nec est dicere, secundum istam acceptionem, relationem ut subsistentem, nisi quoddam constitutum ex essentia el relatione. Ergo in nullo verum est quod relatio, prout est quid partiale constituens, nomine person® significetur in recto. Sic ergo non est verum quod conceptus person® claudat essentiam vel relationem in recto, quantumcumque utrumque sil idem cum persona.

§ 2. — CONTRA ULTIMAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Tertio loco arguit contra ultimam conclusionem.

Prhnq. Illud quod dividitur per vagum, et signatum, el simpliciter, non claudit in sua ratione conditionem individui vagi; quia tunc idem divideretur in se et in oppositum sibi. Unde, quia homo concipitur aliquando simpliciter, ul cum diffinitur in sua communitate, aliquando vage, ul cum dicitur, quidam vel aliquis homo, aliquando signate, ut cum dicitur, homo iste, vel ille, ideo nullus dicit quod homo sit individuum vagum. Sed]®rsona accipitur aliquando (γ) signate, dicendo hanc personam, aliquando vage, ul dicendo aliquam, vel quamdam personam, aliquando simpliciter, ut dicendo personam. Ergo non habet communitatem individui vagi, sicut nec homo.

Secundo sic. Si persona sic esset communis tribus, sicut individuum vagum, ita esset communis sicut *aliquis Deus*. Sed hoc non est verum; quia, secundum hoc, dici]®osset quod Pater el Eilius et Spiritus Sanctus sunt tres quidam (o) dii, sicut dicimus quod sunt tres quædam (i) person®. Igitur idem quod prius.

Tertio sic. Quærendum est quomodo accipitur ab

(a) *quod*, — *qua* Pr.

(ñ) *rl relationem*. — Om. Pr.

(γ) *aliquando* — Om. Pr.

(δ) *quidam*. — *quidem* Pr.

(ς) *qutrdam*. — *quidem* Pr.

istis individuum vagum («). Aut enim pro intentione; aut pro re substrata intentioni. Sed non potest dici quod persona significet individuum vagum, si sumatur pro secunda intentione; quoniam isti dicunt quod persona non significat intentionem secundam. Nec potest dici quod (l)ersona significet rem substratam tali intentioni. Tum quia hujusmodi substratum significatur per nomen substantia» .speciei, addito signo particulari; ut puta, aliquis horno, vel quidam homo ; non est autem idem Patrem et Filium el Spiritum Sanctum esse personas, quod esse aliquo» Deos. Tum quia substratum vagationi hujusmodi non est aliquid determinatum; quia in omni natura accipi potest individuum vagum, ut: m qualitate, aliquis color, et in qQantilate, aliqua linea, et sic de aliis; persona vero non invenitur nisi in determinatum. Tum etiam quia non est una ratio substrata individuo vago; quia in quibusdam est aliquis homo, el in quibusdam est aliquis equus, el sic de aliis, persona vero habet unicam rationem diffimibilem, ut patet. Ergo persona non hribet communitatem individui vagi. — Hæc ille in forma, etc.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra tertiam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta primo loco facta respondetur.

Et primo nd primum dico quod major falsa est, si jntelligat de significato materiali persons? divinæ, cujusmodi est essentia. Si autem loquatur de formali significato, conceditur major, et minor, et conclusio in eodem sensu ;sed nihil facit contra conclusionem. Non enim intendit conclusio, quod hoc nomen, persona divina, de significato formali significet essentiam, sed de significato materiali. Persona enim divina significat, de significato formali, distinctum subsistens in natura divina, sed de significato materiali significat relationem, quæ est illud distinctum subsistens; licet relatio non distinguatur, sed distinguat. Significat etiam eodem modo essentiam, quæ est idem distinctum; licet essentia non distinguat, nec distinguatur; sed tamen est (6) eadem relationi distinguenti, el eadem relativo distincto.

Ad secundum negatur major, loquendo de significato materiali.

Ad tertium conceditur major, si loquatur de eo quod significatur in recto, significato formali. Sei negatur, si tale quid significetur significato materiali, præsortim materiali remoto; relatio enim, vel relativum, significatur nomine persona? divinæ, significato materiali ; proximo tamen, quia diffinitio per-

sonæ predicatur de relativo, dicendo : Pater est distinctum subsistens in natura divina. Sed essentia divina significatur, nomine personæ, significato materiali el remoto, quia nec exprimitur per diffinitionem persome divinæ in recto, nec illa diffinitio prædicatur de divina essentia ; «ed tamen illud relativum, de quo prædicatur diffinitio personæ, scilicet Pater,ve) Filius,prædicatur dedhina essentia in recto.

Ad argumenta secundo loco inducta respondetur.

Ad primum quidem negatur minor, quia majorem concedo eo modo quo exposui jam. Et cum dicit quod proprietas, ut subsistens, etc.; nē*gatur. Cum enim dico, proprietas ut subsistens, idem est dicere, ac si dicerem, relatio in concreto, id est, significata eo modo <ltio significatur cum dicitur, Pater. Relatio enim significata sub nomine paternitatis, non significatur ut subsistens, nec ut quod est, sed ut quo aliquid est. Sed dum Significatur hoc nomine, Pater, significatur ut quod est et ut subsistens. Taliter autem significata, scilicet hoc nomine. Pater, non significatur ut quid constitutivum, sed ut constitutum et hypostasis. Non Limen intolligo quod significatio vel conceptio nostra aliquid faciat ad constitutionem personarum divinarum. Sed tamen relatio divina non intelligitur constituens, nisi in quantum intelligitur in ratione forma», et ut quo. El ideo minor est falsa. Nec videtur arguens intellexisse sanctum Doctorem, in *Quæstionibus disputatis*, ubi allegat eum. Patet enim quod ista est mens sua, secundum quod allegavi in fine probationis terciæ conclusionis.

Ad secundum negatur minor. Dico enim quod relatio ut subsistens, est distincta, etc. Paternitas enim ut est Pater, quod est eam esse subsistentem, non distinguit, sed est quid distinctum. Posito enim quod capiatur in abstracto, et ut forma, el quo, ipsa, licet non significetur nomine persons formaliter, significatur tamen materialiter, non proxime, sed remote, modo preexposito de essentia.

Ad tertium dico quod relatio, habens modum substantis, est rolatio ut est relativum, et ut accipitur in concreto; et ipsa, ul sic, est constitutum exseipsa ut est form i et «pio aliquid est, et est quid totale. El cum dicitur quod. ut sic, includit essentiam, falsum esi Non enim intelligo relationem ul subsistentem, intelligeiulo eam modo quo iste dicit, scilicet ut quid constitutum ex essentia et relatione; sed intelligo eam ut significatur nomine Patris. El posito quod ita esset sicut dicit, adhuc ndatio significabitur in recto, non ul nlatio, sed ut relativum, licet tale significari sil materialiter significari.

§ 2. — Ad ARGUMENTA CONTRA ULTIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta tertio loco facta respondetur.

() ragum, — Om. Pr.

() e»t. — Om. Pr.

El primo nd prlmurn dico quod, secundum quod tangit sanctus Doctor, I p., q. 30, art. 4, duplex est individuum vagum. Quoddam est quod formaliter significat naturam, tel individuum ex parte natune cum determinato modo exsistendi qui singularibus competit; cujusmodi est ly aliquis homo, etc. Aliud est individuum vagum, quod formaliter significat individuum ex parte modi exsistendi vel exsistenti®, et ex consequenti naturam; ul persona, qua» significat formaliter et directe subsistens distinctum in natura, etc. — Isto supposito, dicitur ad majorem, quod individuum vagum primo modo, non sic potest ulterius specificari per additionem, quia tale individuum significat naturam sub modo exsistendi qui competit individuo, et ille modus vagi (2) de>ignatur communiter per signum particulare, ut dicendo, aliquis homo, aliquod animal, cui non ulterius potest superaddi aliud signum'denotans ulteriorem vagationem. Sed individuum vagum secundo modo, designatur sine (ali signo particulari aut participative; ideo sibi non repugnat ulterior designatio vel specificatio talis modi per signum particulare. El cum iste arguit, quia tunc idem dividetur in se cl in suum oppositum, negatur consequentia. Cum enim dico, persona, et, aliqua persona, individuum vagum quod est persona, ibi non dividitur in se et in oppositum ; sed primum individuum quod erat aliquid vagum, id est, indeterminatum, efficitur magis determinatum, quia modo individuabilis significabatur confuse, et postea magis determinate, scilicet cum modus ille specificatur per ly aliquid, vel per ly ista persona.

Ad secundum negatur consequentia. Non enim est simile de hoc individuo vago, aliquis Deus, et de isto individuo, perbona. Quia primum significat individuum ex parte natune ; et ideo non plurificatur, quia natura non plurificatur. Sed aliud, scilicet persona, significat individuum ex parte modi exsistendi qui competit individuo. El ille modus plurificatur in divinis, scilicet indivisio in se, et divisio ab alio. Quælibet enim persona habet suam indivisionem in N., el divisionem ab alio, scilicet per negationem. El ideo nimirum si tale individuum plurificatur. Unde sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 6 : < Cum hoc nomen, persona, sit substantivum, apparet de forma ipsius significata, utrum possit pluriticari, vel pluraliter prædicari. Forma autem significata nomine personæ, significatur formaliter incommunicabilitas sive individuabilitas subsistentis in natura. Cum igitur formæ facientes <?ssc distinctum et incommunicabile sint plures in divinis, oportet quod nomen personæ pluraliter prædicetur. »

Ad tertium conceditur secundum membrum divisionis; Persona enim non significat intentionem, sed

(e) — vage Pr.

rem illi substratam, in natum intellectiva duntaxat, secundum sanctum Tliomam, 1. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. I. Et cum hoc improbatur, dico, ad primam probationem, quod aliter significatur res substrata intellectui singularitatis, vel individuationia perly aliquis horno, quam per hoc quod dico, persona, ut soepe dictum est. Ad secundam, patet (a) per idem, quod persona non significat individuum ex parte natune, sed ex parte modi ; licet de ratione personæ sit natura rationalis in obliquo formaliter significata. Ad tertiam, patet (C) per idem. Solum enim probat, quod persona non significet generaliter rem substratam individuationi vagæ; hoc enim conceditur. Sed non probat quin significet tale substratum in natura intellectiva. Et sic patet quod non militat contra nos.

Ad argumentum in pede quæstionis, patet per ultimam conclusionem.

DISTINCTIO XXVI.

QUÆSTIO I.

ROM DIVINÆ PERSONÆ CONSTITUANTUR MIIPOSITALITER ET DISTINGUANTUR PROPRIETATIBUS RELATIONIS

i ir c a vigesimam sextam distinctionem
i «L? <lucet*lur : Utrum divin® personae con-

E-2

tibiis relationis, et eisdem distinguantur.

Et arguitur quod non. Omnis relatio præexigit distinctionem extremorum, et constitutionem sui oppositi; ergo non causât distinctionem, nec constitutionem. Antecedens patet; quia Philosophus, 5 *Metaphysicx*, capitulo *dc Eodem*, probat identitatem non esse relationem realem, pro eo quod non (γ) exigit distinctionem realem; nec valeret argumentum, si relatio cauwiret extremorum distinctionem, quia tunc probaretur idem per idem, vel per suum posterius. Sed personæ Patris et Filii sunt extrema paternitatis el filiationis. Ergo non distinguuntur per eas. Et sic patet quod relatio non causât distinctionem. Quod etiam supponat constitutionem suppositi,'patet; quia relationes, maxime paternitatis et filiationis, sequuntur actionem ; actio autem prasupponit suppositum ; ergo relatio talis non constituit suppositum.

In oppositum arguitur. Quod enim personæ

i; *patet.* — Om. Pr.

(β) *patet.* — Om. Pr.

I (γ) *non.* — Om. Pr.

distinguantur per relationes, patet per Boetium, I. *de Trinitate* (cap. 6). *Substantia*, inquit, in *divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem*. Et Anselmus, *de Processione Spiritu Sancti*, dicit quod in divinis omnia sunt unum, etc. Ex quibus videtur sequi quod relationes constituent et distinguant personas in divinis.

In hac quaestione erunt duo articuli. In primo videbitur de quæsito, In secundo videbitur an allinitetis proprietatibus relativis per intellectum a personis, adhuc remaneant hypostases.

ARTICULUS 1.

VIDETUR DE QUÆSTIO

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit :

Prima conclusio : Quod personæ divinae non distinguuntur inter invicem nec constituuntur in ease personali per aliquid absolutum.

Istam probat sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 3 : « Quia, inquit, fides catholica ponit unam essentiam in tribus personis, non potest intelligi divina essentia ut distinctiva et constitutiva hypostasis in divinis. Divinitate enim intelligitur constitui Deus, quod est commune tribus personis; et ita significatur vel dictum de pluribus, et non ut hypostasis incommunicabilis. Et eadem ratione, nihil quod dicitur (a) absolute de Deo, potest intelligi ut distinctivum et constitutivum hypostasis in personis, cum ea quæ absolute dicuntur de Deo, significantur per modum essentias. Oportet ergo ponere distinctivum et constitutivum divinæ hypostasis in divinis, illud quod primo invenitur de pluribus non dici sed uni soli convenire. Talia autem duo sunt, scilicet origo et relatio. » — Hæc ille.

Eandem conclusionem ponit, in 1^o p., q. 36, art. 2 : « Non est, inquit, possibile dicere quod secundum aliquid absolutum divina persona distinctuantur; quin sequeretur quod non esset una essentia trium; quidquid enim absolute dicitur in divinis, ad unitatem essentiae pertinet, » — Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 4. — Item, *Contra Gentiles*, libro 4, cap. 24.

Secunda conclusio est quod divinae personæ non constituuntur nec distinguuntur formaliter et principaliter. In omni personæ nui hypostasis,

per origines, scilicet per productiones aut per processiones, sed potius per relationes originis.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 3. Ait enim sic : « Distinctivum, inquit, et constitutivum hypostasis, potest intelligi dupliciter : uno modo, quo distinguitur et constituitur formaliter, sicut homo humanitate, et Socrates socrate; alio modo, quo constituitur vel distinguitur quasi via ad constitutionem vel distinctionem, sicut si diceremus quod Socrates est homo vel Socrates sua generatione, quæ est via ad formam qua formaliter constituitur. Patet igitur quod origo alicujus non potest intelligi ut constitutiva et distinctiva ejus, nisi (s) propter hoc quod formaliter constituat et distinguat; si enim generatione non induceretur humanitas, numquam generatione constitueretur homo. Impossibile est igitur dici quod hypostasis Filii constituatur sua nativitate, nisi in quantum intelligitur quod nativitas ejus terminatur ad aliquid quod formaliter constituit. Ipsa autem relatio ad quam terminatur nativitas ejus, est filiatio. Oportet igitur quod filiatio sit formaliter constituens et distinguens hypostasim Filii, non autem origo, neque relatio intellecta in origine; quia relatio intellecta in origine sicut et ipsa origo, non significat aliquid adhuc (S) subsistens in natura, sed in naturam tendens. Et quia omnium hypostasum ejusdem natura est eadem ratio constitutionis et distinctionis, ideo similiter oportet, ex parte Patris, intelligere quod hypostasis Patris constituatur et distinguatur ipsa paternitate, non autem generatione activa, neque relatione inclusa. » — Hæc ille.

Eandem conclusionem ponit, 1^o p., q. 40, art. 2 : « Ad hoc, inquit, quod aliqua distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique, sicut, in rebus creatis, per materiam vel per formam. Origine autem alicujus rei non significatur vel aliquid intrinsecum, sed vel via quædam a re, vel ad rem, sicut generatio significatur vel via quædam ad rem genitam, et ut procedens a generante; unde non potest esse quod res genita et generans distinguantur sola generatione, sed oportet intelligere, tam in generante quam in genito, ea quibus ad invicem distinguuntur. In persona autem divina, non est aliud intelligere, nisi essentiam et relationem sive proprietatem. Unde, cum in essentia convenient, relinquitur quod per relationem ad invicem distinguantur. Secundo, quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda quod aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa; sed oportet quod ipsa distinguantur constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates constituunt aut distili-

(a) dicitur, — dicitur Pr.

fe) nui — Om. Pr.

(6) aliquid adhuc. — hoc aliquid Pr.

guunt hypostases vel personae, in quantum sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est Pater, et filiatio Filius, eo quod in divinis non differt abstractum a concreto. Sed contra rationem originis est quod constituat hypostasim vel personam, quia origo active significata significatur ut progrediens a persona subsistente, unde praesupponit eam; origo autem passive significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem, et nondum ut eam constituent. Unde melius est dicere quod personae, ^mu hypostases, distinguantur relationibus, quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen primo et principaliter per relationes, secundum modum intelligendi. Unde hoc nomen, Pater, non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim; sed hoc nomen, generans, vel genitus, tantum proprietatem. Quia hoc nomen, Pater, significat relationem, quae est constitutiva et distinctiva hypostasis; hoc autem nomen, genitus, significat originem, quae non est distinctiva aut constitutiva hypostasis. > — Hæc ille.

Idem ponit, I. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 2, ubi sic ait : < Nihil aliud est principium distinctionis in divinis nisi relatio. Cujus ratio est, quia omnis distinctio, vel est per quantitatem, vel per formam, secundum Philosophum, 5. *Metaphysics* (t. c. 11). Secundum materiam vel quantitatem autem, distinctio in divinis non est, cum ibi non sit quantitas et materia. Omnis autem formalis distinctionis principium est aliqua oppositio, vel largo modo sumatur Oppositio, secundum quod perfectum et imperfectum opponuntur, in quantum in uno est alterius privatio vel negatio. In omnibus autem oppositionibus, alterum est imperfectum, praeter relationem. Quod patet in affirmatione et negatione, et privatione et habitu, et contrarietate similiter, quia, secundum Philosophum, 1. *Physicorum* (t. c. 32), semper alterum contrariorum est vel nobilius, et alterum sicut vilius et sicut privatio. Et ideo nulla talis distinctio potest esse in divinis, ubi est omnimoda perfectio. In relativis autem, neutrum est sicut privatio alterius vel defectum aliquem importans. Cujus ratio est, quia in relativis non est oppositio secundum illud quod in aliquo est, sed secundum quod ad aliud distinguitur. Unde, quamvis una relatio habeat annexam negationem alterius in eodem supposito, non tamen illa negatio importat aliquem defectum; quia defectus non est nisi secundum aliquid quod in aliquo natum est esse; unde, cum illud quod habet oppositionem relativam ad ipsum, secundum rationem oppositionis non ponat aliquid, sed ad aliquid, non sequitur imperfectio; sed nec defectus. Et ideo sola talis oppositio competit distinctioni personarum. » — Hæc ille.

Eandem rationem facit, *Contra Gentiles* (lib. 4, c. 24), ubi supra.

Tertia conclusio est quod licet relatio, ex natura relationis, habeat constituere et distinguere in esse relativo divinas hypostases, non tamen ex natura relationis habet distinguere aut constituere illas in esse hypostatico subsistenti seu personali.

Hanc ponit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 8, art. 3, ad 7um), dicens : « Relationes in divinis, etsi constituent hypostases, et sic faciant eas subsistentes, hoc tamen faciunt in quantum sunt essentia divina; relatio enim, in quantum relatio, non habet quod subsistat, vel subsistere faciat; hoc enim solius substantia » bsl. Distinguunt vero relationes in quantum relationes sunt; sic enim oppositionem habent. Relinquitur igitur quod ipsa paternitatis relatio, in quantum est constituens hypostasim Patris, quod habet in quantum est idem divinae essentiae, praetelligatur generationi. Secundum vero quod distinguit, sic generatio paternitati praetelligitur. > — Hæc ille. — Item, ibidem, ad 8um : « Relatio in divinis non solum est relatio; sed, secundum rem, ipsa divina substantia. Et ideo potest constituere aliquid subsistens, et non solum aliquid relativum. » — Hæc ille. — Item, ibidem, ad 9um, dicit quod « relatio distinguit in quantum est relatio, constituit hypostasim in quantum est divina essentia, et utrumque facit in quantum est divina essentia et relatio ». — Hæc ille.

Et ibidem, in fine principalis responsionis, dicit : « Relatio constituit et distinguit hypostasim aut personam. Quod (a) hoc motio potest intelligi. Paternitas enim est ipsa divina essentia; et pari ratione, Pater est idem quod Deus. Paternitas ergo, constituendo Patrem, constituit Deum. Et sicut paternitas, licet sit divina essentia, non tamen est communis sicut essentia; ita Pater, licet sit idipsum quod Deus, non tamen est commune ut Deus, sed proprium. Pater igitur Deus, in quantum est Deus, est commune (6) habens divinam naturam. Et in quantum est Pater, est proprium, ab aliis distinctum. Unde est hypostasis, quae significat subsistens in aliqua natura distinctum ab aliis. Et per hunc modum, paternitas, constituendo Patrem, constituit hypostasim. » — Hæc ille.

Idem ponit, I. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 2, ubi ait, ad tertium : « Relatio divina aliquid habet in quantum relatio, et aliquid in quantum est divina. Et in quantum est divina, habet quod sit subsistens. Unde, quamvis ex hoc quod est relatio non habeat quod distinguat hypostasim, quia sic omnis relatio hoc faceret, tamen hoc habet in quantum est relatio divina; sic enim non assequitur substantiam, immo est ipsa substantia. » — Hæc ille. — Idem ponit,

(») quod. — guut Pr.

(€) commune. — Om. Pr

dist. 27, q. 1, nrt. 2. Item, 1 p., q. 40, art. 4.

Sciendum igitur quod curn dicit, 1. *Sentent.*, ubi allegavi, quod relatio, in quantum relatio, non habet quod distinguat hypostasim, illud est verum, sic intelligendo quod non est de ratione relationis realis quod distinguat extrema relata tanquam duo supposita; potest enim esse relatio realis inter duo extrema, quorum nullum est hypostasis, ut inter duas manus, vel duas animas. Sed tamen de ratione relationis realis est quod realiter distinguat relative sua extrema tanquam diversas res relativas. Et ideo, cum divinæ persons solum distinguantur relativo, et non per absoluta, ideo relatio, in quantum relatio, distinguit in divinis supposita, quæ sunt relativa; ita quod, in quantum est relatio realis, distinguit realiter, in quantum vero est divina, distinguit sua extrema tanquam duo supposita; et eodem modo, constituit supposita in esse suppositi et personæ. — Recolligendo igitur omnia dicta sancti Doctoris, dico primo quod relatio realis, ex hoc quod est relatio, distinguit realiter, et constituit in esse relativo; secundo, quod relatio realis, in quantum hujusmodi, non distinguit sua extrema in esse suppositi, nec constituit ea in esse suppositi aut personæ; tertio, quod relatio, in quantum est divina essentia, habet quod illa quæ distinguit relative, distinguat tanquam duo supposita, et quod illud quod constituit sit suppositum naturæ rationalis, et consequenter sit persona. Ita quod distinctio et constitutio convenit relationi reali, in quantum relatio realis; sed, quod illud distinctum per relationem, sit subsistens vel suppositum aut persona, hoc facit relatio, in quantum est divina natura subsistens et intellectiva, et in quantum etiam talis relatio est incommunicabilis.

Sic ergo patet intellectus conclusionis.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Sed contra conclusionem primam, arguit Gregorius (dist. 26, q. 1, conci. 1), probando quod divina* personæ nullis proprietatibus relativis aut absolutis constituentur. Et hoc quatuor rationibus.

Quarum prima talis est. Persona divina est simplex omnino; ergo nulla divina persona per aliquid in suo esse constituitur. Antecedens est determinatum ex fide. Probatur consequentia. Quia, si aliqua persona constituitur per aliquid, sumatur illud precise secundum se; et quæralur de ipso, an ipsum, sic precise acceptum, est ipsa persona constituta, aut non, sed est aliquid ejus. Non potest dici primum : — tum quia nulla persona constituit seipsam, omne enim constituens est aliquo modo causa constituti

per ipsum ; — tum quia si illud constituens est persona, et constat quod constituens non constituitur per aliquid, ergo nec persona, aut si persona, ergo et ipleum etiam constituitur per aliud, et sic in infinitum. Si autem illud constituens non est persona constituta, sed aliquid ejus : aut illud habet esse per operationem animæ tantum, et tunc constat quod non constituit personam æternam quæ est summa res; aut est extra animam, et quidquid ipsum sit, sive res, sive formalitas, sive modalitas, aut quovis alio nomine appelletur, ex quo non est persona, sed aliquid ejus, et non possit intelligi quod sit ejus extrinsece, sicut forma materiæ, sed intrinsece, sicut pars est aliquid totius, — sequitur quod persona non sit omnino simplex.

Secundo arguit sic. Non minus est simplex persona divina, quam essentia divina, aut aliqua proprietas personalis, quæcumque sit illa, si qua sit. Ergo non magis ipsa constituitur ex aliquibus, vel per aliqua, quam ipsa divina essentia, vel proprietas. Sed nec essentia divina, nec proprietas, constituitur per aliqua, ut omnes concedunt, et per consequens, nec per aliquid, quia impossibile est esse unum solum constitutivum ejusdem rei intrinsecum, nam de tali est sermo, non de extrinseco, sicut produceris potest dici constituere in esse ipsum productum. Ergo nec ipsa persona per aliquid constituitur.

Tertio sic. Nam si persona constitueretur per proprietatem aliquam, constitueretur etiam per essentiam. Et sic essentia constitueret (a) personam; verbi gratia : Patrem. Et per consequens, essentia non esset Pater; quod est contra determinationem Ecclesia», in capitulo *Damnamus*.

Quarto. Nam sequeretur quod Pater esset aliquo modo causatus et principiatus; nam quodlibet constitutivum est aliquo modo causa et principium sui constituti. Sed consequens est falsum ; sic enim Pater non esset prima causa, et sine principio, et sine causa; cujus oppositum expresse ponit Damascenus, lib. 1 (*de fid. Orth.*), cap. 12. Et ideo nullatenus æstimandum est in Deo esse aliquid realiter constitutum per aliquod formale vel materiale constitutivum ; sed omne quod ibi est, seipso formaliter et non per aliquid sui transitive loquendo, est omne quod est; quamvis si ibi vere producat et qui producat, et productus a producente habeat esse. Propter quod hujusmodi vocabula : constitutivum, constitutio (Ç). et constitutum, et similia, in sensu premissis, non convenienter assumuntur ad divina ; et melius esset non uti in ista materia. Et pro certo nullibi inveni Augustinum, aut alios Sanctos illius temporis, ubi locuti sunt de distinctione divinarum personarum, talibus usos fuisse vocabulis.

() *constitueret*. — *constitueretur per Pr.*

() *constitutio*. — *constituent Pr.*

II. Argumenta Scoti. — Secundo loco arguit Scotus (apud Aureolum, dist. 26, q. 1, art. 1) contra eandem conclusionem; el probat quod in Deo sit aliquod suppositum absolutum non constitutum per relationem, septem mediis.

Primum est tale. Nullum pertinens ad perfectionem et actualitatem, debet divinæ essentia? denepan, quæ est perfectissima et actualissima. Sed subsistere attestatur perfectioni et actualitati; unde substantia perfectior est accidente, quia subsistit, el prima substantia est perfectior secunda, quia maxime el principaliter subsistit, ut dicitur in *Prædicationis* (cap. de Substantia). Ergo essentia divina de se habet subsistere mullo fortius quam aliqua substantia creata; et per consequens, erit suppositum absolutum.

Secundum est tale. In Deo est quidquid omnis intellectus intelligit naturaliter. Sed omnes philosophantes intellexerunt in Deo unum suppositum absolutum; unde pagani, et judæi, et omnes naturali ingenio ducti, intelligunt Deum per modum cujusdam absoluti suppositi. Ergo idem quod prius.

Tertium est. Quidquid competit substantiis separatis, si sil perfectionis, maxime Deo competit. Sed, secundum Philosophum, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 20), el 3. *de Anima* (t. c. 15), in separatis a materia non differt quod quid est ab eo cujus est, sive suppositum el natura, quia q̄idditas separata seipsa est suppositum. Ergo divina essentia seipsa formaliter subsistit, el >er consequens est (a) unum suppositum in Deo.

Quartum est. Quia substantia dicitur a subsistendo, secundum Augustinum, 7. *de Trinitate* (cap. 4). Sed in divinis est una substantia absoluta. Ergo unum subsistere, el unum suppositum absolutum.

Quintum est. Actiones sunt suppositorum. Sed creare, velle, et similia, competunt divinæ essentia. Ergo videtur quod ipsa sit suppositum.

Sextum est Incommunicabilis exsistentia videtur dare alicui quod halieat rationem suppositi, secundum diffinitionem Hicardi. Sed in Deo est exsistere absolutum omnino incommunicabile alteri a se; nec enim Filius, cui communicatur, aut aliæ personæ sunt aliquid aliud a divino exsistere. Ergo videtur quod in Deo sil aliquod suppositum absolutum.

Septimum est. Si absolutum suppositum repugnet in divinis, hoc esset quia poni oporteret quatuor supposita, aut quatuor personas. Sed hoc non impedit; quia illud suppositum non ponit in numerum cum tribus. Unde, sicut non est quaternitas rerum, licet sint tres propriæ et una quædam communis, pro eo quod illa communis veraciter est quælibet illarum trium, secundum quod respondet concilium gene-nde Ablati Joachim, in cap. Damnamus, sic nec

erit suppositorum quaternitas, quia illud commune suppositum absolutum est veraciter quodlibet illorum trium relativorum. Eiyō non apparet cur non possit poni aliquod suppositum absolutum; el per consequens, non omne divinum suppositum constituitur per relationem.

§2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus (dist. 26, q. i, art. 2), praesertim contra istud dictum, scilicet quod relationes, secundum nostrum modum intelligendi, >er prius el principaliter constituent et distinguant personas, quam origines ipsae, ut paternitas vel filiatio, quam generare vel generari. El arguit

Primo sic. Illud quod esi posterius, secundum nostrum modum intelligendi, el quasi fundamentum in quo, non videtur, secundum nostrum modum intelligendi, primo et principaliter personam constituere. Sed paternitas est posterior ipso generare, et filiatio ipso generari; impossibile enim est quod intelligatur pater nisi qui generat vel genuit filium, nec filius nisi qui generatur vel genitus esi; unde Philosophus dicit, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), quod relationes hujusmodi fundantur super egisse; el Auctor 6. *Principiorum* dicit quod paternitas fundatur super potentiam generalivam actualem. Ergo impossibile est quod primo et principaliter intelligatur paternitas Patrem constituere, quam generare, cum generare, secundum nostrum modum intelligendi, praecedat paternitatem (a), el sil fundamentum ipsius. Et si dicatur quod paternitas, prout est relatio, supponit actum notionalem secundum intellectum, prout vero est constitutiva personæ, praeintelligitur actui nolionali, sicut et persona agens; — si utique sic dicatur, non valet. Paternitas namque, in quantum constitutiva, aut intelligitur ut paternitas, aut non (6). Si non intelligatur sub expressa ratione paternitatis, et filiatio sub expressa ratione filiationis, non est verum quod magis, secundum nostrum modum intelligendi, paternitas constituat ἡυαη generare, vel filiatio quam generari (γ); cujus oppōsitum isti dicunt. Si vero paternitas el filiatio constituunt sub expressis suis rationibus patentitatis et filiationis, in quantum hujusmodi, vere intelliguntur ut quædam habitudines et quædam relationes; et per consequens, sic praesupponunt actus notionales;* et sic, impossibile est quod per prius aut principaliter constituent quam ipsemel actus.

Secundo sic ad idem. Licet productiones elicita non possint constituere suppositum a quo eliciuntur, nec productiones quibus aliquid passive producitur

(») at. — Om. Pr.

(a) patcnutatnn. — patrem Pr.

(C) non. — Om. Pr.

(γ) quam generari. — Om. Pr.

quasi per modum termini accipientis esae, constituere possint formaliter suppositum ad quod sunt viæ et quod per eas producitur; nihilominus, productiones activæ quæ elicitas non sunt, et passivæ quæ viæ? non sunt ad (a) aliquid quod per modum termini producat, constituere possunt supposita et personas, pro eo quod non debent intelligi per modum egredientium a supposito, vel per modum viarum, sed per modum insistentium, quibus formaliter producant producentia, quoad productiones activas, et formaliter producantur producta supposita, quoad productiones passivas. Sed declaratum est supra, dist. 5, quod generare non debet intelligi ut aliquid elicatum, nec generari ut aliquid eliciens personam Filii, quia Filius non generatur in divinis ut Socrates in humanis, sed sicut genitus, nec Pater generat sicut Plato, sed sicut generans, ita ut Pater sit generans per generare formaliter, non eliciendo ipsum, et Filius sit genitus per generari formaliter, non quia eliciatur per ipsum. Ergo generare et generari, secundum nostrum modum intelligendi, possunt concipi ut constituentia supposita per prius et principalius quam filio vel paternitas quæ assequuntur ad illa. Unde patet quod predicta opinio processit ex falsa imaginatione, non attendens quod generare non debet intelligi in divinis per modum elicitum, nec generari per modum elicientis et (6) viæ. — Hæc ille.

II. Argumenta Scoti. — Contra eandem conclusionem, et tertiam, similiter arguit Scotus (apud Aureolum, dist. 26, q. 1, art. 1) multipliciter.

Et primo loco probat generaliter quod relationi, ut relatio, repugnet constituere suppositum seu personam; et hoc undecim mediis.

Primum est tale. Impossibile est quod relatio det esse ad se, sed omne esse quod dat est ad aliud; effectus namque formalis non est oppositus sua forma», unde albedo non dat esse nigrum, nec calor esse frigidum; cum igitur esse ad se opponatur relationi, manifeste convincitur quod relatio non dat esse ad se, sed ad aliud. Sed constat quod subsistere dicitur ad se; nulla enim res subsistit ad alteram, sed omne illud quod subsistit, ad seipsum subsistit, secundum Augustinum, 7. *de Trinitate*, cap. 4. Ergo relationi, ut relatio, repugnat quod det alicui subsistere et suppositum esse.

Secundum est talo. Relatio quam importat paternitas, nullum esse dat alicui nisi in ordine ad Filium; sicut patet de Socrate, quod nullum esse recipit a paternitate, nisi relativum ad alterum. Sed Pater non est suppositum vel persona in ordine ad Filium; non enim est persona vel suppositum Filii. Ergo paternitas non dat Patri quod sit suppositum vel persona.

Tertium est tale. Suppositum idem est quod prima substantia, quæ nec de subjecto dicitur, nec in subjecto est. Sed relatio non dat alicui, quod sit prima substantia; quia generalissima sunt impermixta, nec ponitur aliquid in genere substantiae per relationem; et iterum prima substantia est magis substantia quam secunda, patet autem quod (a) nihil est secunda substantia per relationem. Ergo relatio non constituit in esse suppositi vel personæ, vel in esse suppositali aut personali.

Quartum est tale. Esse suppositum vel personam, non est aliud quam esse aliquem unum, ut dicit Ricardus, 4. *de Trinitate* (cap. 23). Sed relationi repugnat quod det alicui esse unum istum, vel illum, vel aliquem, cum esse hunc vel illum sit aliquod absolutum. Ergo repugnat relationi constituere suppositum vel personam.

Quintum est tale. Suppositum habet perseitatem tertii modi. Sed perseitas tertii modi repugnat relationi, et competit soli substantis, secundum Philosophum, 1. *Posteriorum* (t. c. 9). Ergo repugnat relationi dare esse suppositale.

Sextum est tale. Sicut se habet substantia ad referre, sic relatio ad subsistere. Sed substantia nulli dat formaliter referri. Ergo nec relatio dabit alicui, quod subsistat. — Confirmatur. Quia proprius modus essendi prædicamenti substantia? est subsistere, sicut referri est proprius modus prædicamenti relationis*.

Septimum est tale. Illud non constituit suppositum, quod præsupponit suppositum constitutum. Sed relatio est hujusmodi. Dicit enim Augustinus, 7. *de Trinitate* (cap. 1), quod omne relativum est aliquid præter id quod relative dicitur (6), et sic illud aliud a relatione supponitur. Et iterum, relatio oritur a fundamento et supposito. Adhuc etiam, supponit illud quod refertur, nec ipsum in esse constituit, sed jam constitutum ad aliud refertur. Ergo repugnat relationi constituere suppositum. — Confirmatur. Quia relatio videtur esse posterius quocumque fundamento et supposito.

Octavum est tale. Illa non distinguunt, nec constituunt supposita, quæ sunt compassibilia in eodem supposito. Sed relationes opposita?, sunt compassibiles in eodem supposito, sicut patet de relationibus moventis et moti, producentis et producti; Socrates enim existens unum suppositum movet se, et est movens et motum; similiter etiam in supposito Socratis est pars generans et pars genita, utpote dum ex alimento generatur caro virtute animæ, nec propter hoc caro generans et caro genita sunt duo supposita, immo in eodem Socrate concurrunt. Ergo relationes supposita non constituunt, nec distinguunt.

Nonum est tale. Non videtur major esse diversitas

(a) *ad.* — Om. Pr.

(β) *et.* — Om. Pr.

() *quod.* — *quia* Pr.

() *dicitur.* — *distinguitur* Pr.

inter duas relationes, quam inter (luas qualitates opposites, vel duo genera generalissima. Sed duæ qualitates opposita, in eodem supposito possunt concurrere, saltem secundum diversas partes, ul patet de albedine et nigredine, nec propter hoc partes illæ erunt diversa supposita; similiter etiam qualitas et quantitas sunt in eodem supposito, nec ipsum distinguunt. Ergo nec relatio habet distinguere, ut videtur.

Dceiniim est tale. Omnis relatio terminatur ad quid absolutum. Licet enim in termino relationis includatur relatio, non tamen terminat per relationem, sed per aliquid absolutum. Sed persona Filii terminat relationem Patris. Constat autem quod non per essentiam; quia tunc Pater esset Pater essentiae Filii, et generaret eam; quod est erroneum. Ergo necesse est quod in persona Filii sit aliquid aliud absolutum, per quod terminet relationem Patris.

Undecimum est tale. Omnis relatio praexigit distinctionem extremorum, et non causal eam; quia, 5. *Metaphysics*, cap. *de Eodem*, protat Aristoteles identitatem non esse relationem realem, pro eo quod non exigit distinctionem extremorum realem; nec valeret argumentum, si relatio causaret extremorum distinctionem, quia tunc probaretur idem per idem, vel per suum posterius. Sed persona? Patris et Filii sunt extrema paternitatis et filiationis. Ergo non distinguuntur fieri eas.

Secundo loco protat quod specialiter repugnet divinae personae constitui per relationem, quinque mediis.

Primum est tale. Repugnat divinae personae quod sit ens per accidens, et sibi maxime competit per se esse. Sed, si constitueretur per relationem, esset ens per accidens; rationes enim duorum prædicamentorum, utpote relationis et substantiae, non concurrunt ad unitatem per se (at), cum composita ex substantia et aliis prædicamentis sint entia per accidens. Igitur persona divina per relationem non potest constitui. — Confirmatur. Quia, sicut se habent relatio et substantia, ubi realiter distinguuntur, ad constituendum tertium reale, sic, ubi distinguuntur secundum rationem, ad constituendum tertium secundum rationem. Manifestum est autem quod, ubi distinguuntur realiter, tertium constitutum, est ens per accidens. Quare in divinis persona constituta esset ens per «accidens, saltem secundum rationem.

Secundum est tale. Si persona divina constitueretur per relationem, sequitur quod divina essentia verissime referretur. In omni enim constituto, prius sunt parte* et unio partium, online nature, quam sil ipsum totum constitutum; ut palet quod prius est corpus el anima, el unio animae ad corpus, quam habeatur tertium constitutum. Et ratio hujus est, quia parte* sunt priores toto, cum sint principia con-

stitutentia. In illo ergo priori quo essentia (i), el relatio, el unio essentis cum relatione, procedit personam constitutam, vere poneret relatio suum effectum formalem circa divinam essentiam, et per consequens essentia divina vere diceretur Pater, vel Filius, aul generans, aut genita. Impossibile est enim formam intelligi in subjecto, quin communcet sibi suum effectum formalem; utpote, altadinem in superficie, quin liat alba, aut animam in corpore, quin corpus sit animatum. Sic igitur, si persona constituitur ex essentia el relatione, de necessitate essentia erit primo relata, et denominabitur a relatione. Sed hoc est falsum, nec concessum aliquammodo in divinis. Ergo personae divinae non hântant constitui in esse suppositi per relationem.

Tertium est tale. Aut relatio in divinis primo unitur essentiae», aul primo persona' el supposito; Sed non potest dici quod per prius uniatur essentiae; quia necessario daret sibi per prius referri, cum non sil aliud per prius referri quam per prius relationi uniri unione formali. Ergo necessarium est quod relatio per prius uniatur personae; et per consequens, non constituet eam, sed supponet constitutam, ul sibi uniatur; quod enim unitur alteri, non constituit eum in esse, cum unio unibilia praeponat.

Quartum est tale. Personae divinae, cum sint dignissima» el nobilissima», non possunt constitui per illud quod habet minimum entitatis. Sed Commentator dicit, 12. *Metaphysics*, commento 19, quod «relatio est debilioris esse aliis prædicamentis, ila quod quidam putaverunt eam esse ex secundis intellectis». Ergo persona divina non potest constitui in esse personali per relationem.

Quintum est tale. Suppositum unius natura non constituitur per aliam quidditatem, quia tunc includeret duas quidditates el esset suppositum duarum naturarum, quod esi impossibile. Sed relatio in divinis est aliud quidditative et secundum rationem, ab essentia. Ergo non jiolesl divina personae! constitui per relationem, alioquin ita esset suppositum relationis, sicut est suppositum divinitatis, quod dici non lætesl.

Tertio loco probat quod specialiter repugnet Patri constitui per relationem originis, quinque mediis.

Primum est tale. Actus praeponit suppositum constitutum, cum actiones sint singularium et suppositorum, ut patet, I. *Metaphysics* (cap. I). Sed generare in divinis est actio suppositi primi. Ergo impossibile est quod primum suppositum constitutatur per generare, aul per paternitatem quæ sequitur ad generare.

SeOumlum est tale. Aul generare egredietur ab essentia, aul a persona constituta. Sed non jiotest poni quod ah essentia; quia illa non generat, nec

(») per μ . — *pertona*: Pr.

(a) dfienha. — Om. Pr.

genendur. Ergo necesse est quod eliciatur a persona jam constituta; et consequens, nec generare, nec paternitas constituunt primam personam.

Tertium est tale. Prima persona non habet suum formale constitutivum per suam actionem, cum forma sit prior constituto, ut patet, 8. *Metaphysics* (l. c. 8); unde nullum compositum, per suam actionem acquirit sibi formam. Sed prima persona habet paternitatem per generare, quod est ejus actio; fundatur enim paternitas super genuisse, ut patet, 5. *Metaphysica* (t. c. 20). Ergo impossibile est quod prima persona constituatur in esse personali per paternitatem.

Quartum est tale. Si Pater in esse personali constitueretur per paternitatem, tunc Filius non vere originaretur. Illud enim non vere originator, quod, posito innascibili, habet suum totum esse, omni productione circumscripte. Tale autem est relativum innascibilis. Quia enim (a), ex natura relationis non est actus primus, circumscripta omni actione, sine actu secundo, necesse est, innascibili existente, ut ejus correlativum existat. Patre ergo existente, qui constituitur in esse personali per paternitatem, ut est actus primus, necesse est Filium existere ex vi paternitatis, absque hoc quod Pater ipsum originem vel producat. Sed hoc est omnino absonum et erroneum; quia, secundum hoc, prima persona non vere originaret secundam in divinis. Ergo prima persona non potest constitui per relationem originis.

Quintum est tale. Si persona Patris constitueretur in esse personali per paternitatem, in illo signo in quo intellectus apprehenderet personam Patris constitutam, necessario intelligere personam Filii constitutam; essent enim personalitates eorum correlativæ, correlativa autem sunt simul naturali intelligentia. Sed hoc poni non potest; quia tunc persona Filii non vere produceretur a persona Patris. Quia, autem persona Patris produceret antequam esset, et hoc non, quia nihil agit antequam sit; aut dum esset, et hoc non, quia pro tunc jam est persona constituta, illud autem quod est, generari non potest, ut patet, I. *Physicorum* (t. c. 82). Ergo impossibile est poni quod prima persona constituitur in divinis per relationem originis.

Quarto loco probat, septem mediis, quod personæ Filii repugnet constitui per relationem originis.

Primum est tale. Illud quod oritur producto termino, non constituit personam quæ est productionis terminus; alioquin, idem oriretur a seipso. Sed relatio oritur termino jam producto; hæc est enim differentia inter relationem et actionem, secundum Simplicium, in *Prædicamentis* quod actio est causative termini, relatio vero oritur ex termino. Ergo impossibile est quod persona divina quæ est terminus productionis, constituatur formaliter per relationem.

Secundum est tale, Terminus productionis non potest esse formaliter constitutus per relationem, cum relatio non fit productionis terminus, ut patet, 5. *Physicorum* (t. c. 10). Sed persona Filii est vere terminus productionis. Ergo illa persona non constituitur per relationem.

Tertium est tale. Philosophus dicit, 5. *Physicorum* (t. c. 10), quod relatio non acquiritur nisi præacquisito aliquo absoluto in termino, scilicet subiecto. Sed relatio filiationis est vere in persona Filii. Ergo necesse est aliquoties absolutum esse acquisitum et vere productum in illa persona. Sed constat quod essentia non est originate nec producta. Ergo ibi est aliud absolutum, quo constituitur persona Filii.

Quartum est tale. Nulla persona vere dicitur generari, quæ formaliter constituitur per relationem; quia tunc non acquireretur esse substantiale, sed esse relativum; unde talis acquisitio magis posset dici adaliquo, quam generatio. Sed persona Filii vere dicitur generari. Ergo non constituitur per relationem.

Quintum est tale. Illud non constituit formaliter personam Filii, quod se habet ad ipsam non formaliter, sed quasi effective; nulla enim forma efficit suum effectum formalem, sed est ipsemet formalis effectus. Sed filiatio, cum sit idem quod generatio passiva, se habet ad personalitatem Filii, non quidem formaliter, sed quasi effective prævie; quia personalitas illa originator per generari, et capit esse. Ergo persona Filii non constituitur formaliter per generari; et per consequens, nec per filiationem, cum sit idem quod generari.

Sextum est tale. Illud quod fundatur super genitum esse, non constituit genitum; alias, idem fundaretur super se. Sed persona Filii est vere genita. Filiatio autem fundatur super esse genitum, ut patet, 5. *Metaphysics* (l. c. 20). Ergo persona Filii non constituitur per filiationem.

Septimum est tale. Si personæ productes constituentur per relationes, eadem necessitate erunt productæ, quoniam relationes æque naturaliter respiciunt sua coopposita; unde spirans æque necessario et naturaliter spirat spiratum, sicut generans genitum; æque ergo naturaliter spirans spirat sicut Pater generat, et æque naturaliter Spiritus est spiratus sicut Filius est genitus. Sed hoc est falsum, quia, secundum hoc, Spiritus Sanctus non procedit per modum voluntatis, sed per modum nature. Ergo relationes non videntur posse constituere personas productes.

Quinto loco probat, in speciali, quod filiationi, spirationi ac paternitati repugnet constituere personam in divinis, triplici medio.

Primum est tale. Illud enim quo circumscripto adhuc potest intelligi distincte personæ et hypostases, non videtur formaliter constituere personas et eas distinguere. Sed abstractis hujusmodi proprietatibus

tibus, possunt intelligi tres hypostases distincta; quoniam supposita Jetant intelligi per modum quorundam substratorum illis proprietatibus, et ita illis abstractis adhuc substrata intelligerentur distincta. Ergo hujusmodi proprietates non constituunt supposita, nec distinguunt.

Secundum esi tale. Illud quod de se est communicabile, non potest formaliter constituere in esse incommunicabili, el per consequens, nec in esse supposita!! quod consistit in quadam incommunicabilitate, secundum diffinitionem Ricardi. Sed paternitas vel filio non sunt de se incommunicabiles, etiam in quantum divinæ; quod patet : quia nulla quidditas est de se incommunicabilis; et iterum, paternitas divina non est formaliter infinita, el per consequens, non est de se hæc, el singularis, et multo minus est per se incommunicabilis; adhuc etiam, omnis relatio originis est æque eadem essentiae divinæ, el ita spiratio activa iequæ habet quod sil incommunicabilis sicut et paternitas, constat autem quod est communicabilis, quare divina paternitas erit communicabilis. Ergo impossibile est quod constituat in esse suppositi per suam formalem rationem.

Tertium est tale. Quia ab ultimis distindivis el constitutivis personarum, non potest abstrahi quid commune dictum de ipsis in quid; quia ultima dislincliva debent esse primo diversa, et ila in nulla quidditate convenire. Sed manifestum est quod a paternitate et filiatione abstrahitur communis conceptus quiddilativus, ul,K)te conceptus importatus per relationem originis in generali, alioquin non posset aliquis esse certus quod in Deo sint aliquæ relationes originis, el ignorare eas in speciali; cujus oppositum experimur. Ergo paternitati el filiationi repugnat ex suis rationibus formalibus constituere in esse personali.

§ 3. — Argumenta contra tertiam CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli —Contra tertiam conclusionem specialiter arguit Aureolus in præsentī distinctione (q. 1, ari. 2), multipliciter.

Primo enim imponit sancto Doclori quod ipse ponit, quod relatio, ul subsistens, constituat suppositum, el hoc supposito, arguit contra eum tripliciter.

Primo sic. Nullum suppositum constituit suppositum. Seni relatio subsistens est ipsum suppositum; omne enim quod subsistit suppositum est. Ergo non potest dici, quod relatio, ut subsistens, supposita constituat.

Secundo sic. Nullus dicit quod Pater constituat suppositum Patris, nec Filius suppositum Filii. Sed manifestum est quod relationes, ut subsistentes, non sunt aliud quam Pater et Filius et Spiritus Sanctus,

cum nihil subsistat in divinis nisi tres personæ. Ergo nihil est dictu, quod relatio constituat, ut subsistens.

Tertio quærendum, inquit, est a sic ponentibus, quid addit subsistentia ad relationem, et quid est dictu, relatio ut subsistens. Aut enim nominat relationem cum essentia; aut ipsam solani personam; aut ipsam relationem meram, cui conveniat subsistere. Sed non potest dici quod nominet relationem et essentiam; quia, secundum hoc, non est aliud dictu, quod relatio, ut subsistens, constituat, nisi quod essentia et relatio constituent. Nec potest dici quod nominet personas, licet isti ita intelligent; quia, secundum hoc, non est verum quod relatio, ut subsistens, constituat, immo magis, ul sic, constituitur; persona enim non constituit, sed constituitur. Nec potest dici quod nominet meram relationem, cui per se conveniat subsistere, sine essentia; quia, secundum hoc, solæ relationes essent personæ, nec infra personalitatem divinorum suppositorum includeretur essentia. Ergo non apparet quid est dictu, quod relatio constituat, ut subsistens.

Secundo loco aiguil contra illud quod dictum est ultimate in declaratione conclusionis, scilicet quod relatio divina non dat personis quod subsistant, in quantum est relatio, sed in quantum est divina essentia. Contra hoc ipse arguit (dist. 25, q. 1, ari. 2), multipliciter. Vult enim probare quod persona non subsistat formaliter per essentiam.

Primo sic. Impossibile est, inquit, effectum formalem multiplicari, forma remanente eadem. Sed formale quo subsistunt personæ est essentia, secundum te. Ergo, cum essentia sil unum in Iribus, sequitur quod tres erunt unum subsistens, et per consequens unum suppositum et una persona, juxta Sabelianum errorem.

Secundo sic. Quæcumque sunt unum et idem, plurificato uno phirificatur et reliquum. Sed subsistentia, qua personæ formaliter subsistunt, est divina essentia. Constat autem quod subsistentia triplicatur, quia sunt tres subsistentiæ, sicut Magister dicit, dist. 25, cap. 4 : *Et hic sensus*. Ergo in tribus personis erunt tres essentiae, et redit bæresis Ariana.

Tertio sic. Quod non distinguit nec reddit formam incommunicabilem, non distinguit nec reddit incommunicabilem effectum formalem. Sed proprietas non distinguit essentiam nec reddit eam incommunicabilem. Ergo, si essentia et subsistentia non sunt idem, sic quod per essentiam formaliter personæ subsistant, sequitur quod proprietas subsistentiam aut subsistere non distinguit, nec incommunicabilem reddit. Unde nihil est dictu, quod per essentiam Pater subsistat, et quod per proprietatem incommunicabiliter seu distincte subsistat. — Hæc ille, in dist. 25. Sed in distinctione præsentī, arguit (q. 1, art. 2),

Quarto sic. Ad infra subsistentiam personæ includitur relatio simul cum essentia, per modum constituentium subsistentiam; aut nullo modo relatio includitur, sed advenit subsistenti[©]. Sed non potest dari quod adveniat; quin tunc sola essentia daret esso suppositum et subsistens; et iterum, relationes essent assistentes, et quasi adventitiae subsistentiis, et per consequens, non distinguerent subsistentias nec multiplicarent; ergo neresse est quod intra subsistentias (a) per modum constituentium includantur relationes. Non igitur sola essentia dat subsistentiam, immo ad subsistentiam concurrunt relationes; nec solum dant esse distinctum, immo faciunt ad subsistere et constituunt simul subsistentiam cum essentia. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

§ 1. Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii contra primam conclusionem, negalurconsequentia. Et ad probationem, dico quod illud quod constituit personam, puta paternitas, est ipse Pater secundum rem, et est Patris, eo modo quo omnis forma dicitur illius cuius est forma. Ipsa enim paternitas est forma Patris, ut ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 34, q. 1, art. 1 : « Tam essentia, inquit, quam proprietas significatur ut forma propria respectu personæ : essentia quidem, in quantum est subsistens, proprietas vero in quantum (C) est proprium. » — Hæc ille. — Et ideo Apostolus divinam essentiam vocat formam Dei, secundum quod exponit Magister, 3. *Sentent*, dist. 5. Et similiter Ecclesia cantat : Et in personis proprietas, etc. Nec tamen Oportet quod proprietas sit alia l'es a persona. Non enim formam oportet esse aliud ab eo cuius est forma, etiam in creatis. Quod patet per Aristotelem, 2. *Posteriorum* (t. c. 1). Et Lincolnensem, ibidem, capitulo secundo : « Quod autem, inquit, dicit Aristoteles quod causa, aut est eadem rei, aut alia, sic est intelligendiim : causa eadem rei est ejus causa formalis, quia forma totum verum esse rei in se habet, et si sil forma quæ non egeat materia, ipsa est vere res ipsa, et forma quæ eget materia, si posset subsistere sine materia, esset verius res, quam sil res materiata. » — Hæc ille. — Tunc ad primam improbationem (γ) hujus partis quæ ponit constitutivum personæ esse personajñ, dico quod est fallacia accidentis, cum sic arguitur : paternitas constituit Patrem; Pater est paternitas; ergo Pater constituit Patrem. Et ratio est, quia hoc pne-

dicatum, constituere, convenit paternitati, non ut est eadem Patri, sed ut distinguitur ab eo secundum rationem concreti et abstracti. Nec est verum quod ibi dicitur, omne constituens esse causam constituti. Hoc enim falsum est, nisi ubi constituens est pars constituti ; non autem ubi est forma subsistens ; quia illud quod dicitur constitui est tale concrete qualis est forma abstractiva; non enim ista constitutio est per illum modum quo lotum constituitur ex partibus, sed per illum quo natura constituit suppositum. — Nec valet alia (a) improbatio; quia, similiter, tyt fallacia accidentis, sic arguendo : paternitas per nihil constituitur; Pater est paternitas; igitur Pater per nihil constituitur. Et causa dicta est. Quia enim unum istorum significatur ut forma, ideo non dicitur constitui, sicut nec gabrielitas; sed alterum, cum significetur concrete, intelligitur per modum habentis formam et subsistentis; et ideo quærendum restat per quid subsistit in esse personali ; sicut nullus quaerit per quid constituitur gabrielitas, sed Gabriel.

Ad secundum dico quod major vel minor simplicitas non facit quod persona constituatur, et non essentia, vel paternitas ; sed quia de intellectu Patris, ut persona est, est aliquid quod non est de intellectu essentiæ, scilicet relatio, et aliquid quod non est de intellectu relationis, puta essentia; et ideo rationaliter quæritur per quod horum constituatur in esse suppositi, non autem de essentia, vel relatione. Similiter Pater significatur ut subsistens et ut suppositum, essentia autem et relatio per modum formarum ; ideo non est simile. Unde, ad veritatem et proprietatem locutionum, non solum attendi debet rei veritas, immo modus significandi eorum de quibus loquimur. Similiter argumentum procedit de constitutione per modum totius ex partibus ; non autem de constitutione suppositi per naturam. Prima enim repugnat simplicitati ; non autem secunda. Proprietatem enim constituere personam, non est aliud quam esso illud quo formaliter et in quantum tale, persona est persona, et non esse partem vel causam personæ.

Ad tertium dico quod prima consequentia non valet, qua infertur quod persona constituitur per essentiam ; sed est fallacia accidentis. Similiter secunda consequentia non valet ; sed est fallacia consequentis; quia procedit a pluribus causis veritatis ad unam, sic arguendo : persona constituitur per essentiam; ergo non est essentia. Patet enim antecedens jK)sse intelligi de constitutione per modum totius; et sic consequens esset verum, antecedente concesso. Potest etiam intelligi de alia constitutione; qua concessa, consequens est falsum.

Ad quartum negatur consequentia ; non enim constitutivum, ut sic, est causa constituti; sed est in

(x) a verbo nec usque ad *lubnttentiai*, om. Pr.

(i) tn i/uuniuni. — Om. Pr.

(γ) *imprvbarionem*. — *probationem* Pr.

(x) *aha*. — *illa* Pr.

argumento fallacia consequentis, ut prius. Sicut autem dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 34 (q. 1, art. 2) : « Licet in divinis non sit causa et effectus ad intra, Limen aliqua constitutio in divinis est secundum habitudinem causae efficientis; ut cum dicitur : Filius Patris; alia secundum habitudinem causae formalis; ut cum dicitur : tres personae sunt unius essentiae ». — Sciendum tamen quod, dum loquimur de constitutione personae, non intelligimus personam, isto modo constitui per relationem, sicut totum integrale constituitur per suam partem vel suas partes integrales; nec quod essentia se habeat per modum unius partis potentialis, et proprietas per modum partis actualantis; nec quod essentia se habeat per modum generis, et proprietas ad modum differentiae. In divinis enim non est intelligenda constitutio per modum alicujus totius resultantis ex partibus, nec integrals, nec essentialis, nec specifici; sed per modum quo humanitas constituit hominem, vel paternitas Patrem, ita divinitas constituit Deum, et paternitas Patrem. Et ideo, ista constitutio potest dici formalis; sicut album in esse albi formaliter constituitur per albedinem. Isto modo ergo relatio constituit hypostasim in divinis, quo forma totius, ut humanitas, constituit suppositum suum, scilicet hominem, vel socraleitas Socratem. Illud enim dicitur constitui in esse tali per aliquid quo formaliter est tale, et quia Socrates formaliter est Socrates per socrateitalem, ideo Socrates formaliter constituitur per socrateitalem, non quasi per partem suam, sed (a) per formam totius; socraleitas enim dicitur lotum resultans ex principiis hominis. Consimilis ergo constitutio taliter qualiter expressa est, est (Z) in persona divina; Pater enim formaliter est persona per seipsum per paternitatem; et ideo dicitur constitui per paternitatem.

Sed contra istas solutiones ad dicta Gregorii, potest argui per argumenta Aureoli (dist. 26, q. 1, art. 3), probantis quod constitutio divinae personae non est intelligenda per modum effectus formalis, sed per modum cujusdam resultantis. Arguit enim,

Primo sic. Effectus formalis relationis est esse ad alterum, sicut videtur quod effectus generationis est esse patrem alicujus, et similitudinis est esse simile et conforme. Sed esse personam vel suppositum non est esse ad alterum; non enim Pater est suppositum Filii, vel Filio, vel in aliqua alia habitudine casuali, minime ad se dicitur suppositum et persona, quemadmodum magnus et bonus, secundum Augustinum, 7. de *Trinitate* (cap. 5). Ergo impossibile est quod personalitas vel esse suppositum sit formalis effectus relationis.

Secundo. Si personalitas esset formalis effectus relationis, sicut esse album (a) albedinis, sequitur quod personalitas in abstracto esset relatio, et quod paternitas esset personalitas Patris; cum non sit aliud effectus formalis, quam forma participata. Unde, non esset aliud personae Patris, quam paternitas participata ab essentia. Et ita, sicut Pater per paternitatem formaliter est Pater Filii, sic etiam eadem esset persona Filii; quod est falsum.

Tertio. Quia ubicumque est effectus formalis, necesse est quod susceptivum illius effectus se habeat modo potentiae, et forma a qua fluit per modum actus. Sed manifestum est quod relatio non est actus essentiae, nec essentia est illius susceptiva, aut ejus subjectum. Igitur impossibile est quod personalitas sit formalis effectus relationis.

Quarto. Quia illud ex quo resultat negatio, quare exprimit solitudo et perscitas tertii modi, constituit suppositum fundamentaliter et resultative; quia suppositum (6) nihil aliud est, quam ens solitarium et perse, quod nullo modo est alterius, sed suiipsius. Sed constat quod essentia et relatio in divinis, sic se habent ad hujusmodi negationem, quod ex ipsis resultat; ex quo enim essentia non habet propriam unitatem, nec etiam relatio, ambo simul juncta fundant penitus eandem solitudinem, perseitatem et unitatem, et per consequens eandem personalitatem. Ergo essentia et relatio fundamentaliter constituunt suppositum et personam.

Quinto arguit quod non solum essentia constituit personas, immo concurrunt ad distinctionem personarum. Illud, inquit, quod facit ad multitudinem perseitatis et solitudinis tertii modi, et illius negationis quae importatur per personalitatem, illud facit ad distinctionem suppositalem et personalitatis multitudinem. Sed essentia tacet ad multitudinem lalis negationis; nam cum qualibet relatione est nata fundare unam talem negationem, et perseitatem, et solitudinem. Ita quod, sicut proprietates relativae sunt tres, ita essentia est apta nata esse quasi partiale fundamentum trium negationum. Nec sufficeret ad pluralitatem hujusmodi negationum (γ), nisi esset alia negatio totaliter ex parte relationis et ex parte essentiae. Si enim, sicut est eadem essentia in tribus, esset eadem negatio quam importat perscitas ex illa parte qua fundatur super essentiam, non essent totales personalitates distinctae, immo convenirent et essent unum aliquammodo in personalitate divina supposita. Ergo necesse est quod tota negatio perseitalis et solitudinis distinguatur a tota in qualibet persona, non solum pro illa parte qua fundatur super relationem, immo etiam pro illa qua fundatur super essentiam. Et per consequens, supposita divina

(i) *ttd.* — Pr.
(K) *eut.* — Orn. Pr.
(γ) *raw.* — Om. Pr.

(») *rue album.* — Om. Pr.
(C) *iuppotitum.* — *tubjeclum* Pr.
(v) a verbo *nec* usque ad *negationum*, om. Pr.

habent distinctas rationes, non solum propter relationes, irnmo propter divinam essentiam.

Ad primum istorum dico quod, licet effectus formalis relationis, ut relatio est, sit referre, el non constituere, tamen, cum hoc stat quod relatio quæ est subsistens constituat suppositum, ut est quædam forma incommunicabilis multis suppositis, quasi gerens vicem omnium principiorum individuantium, ut post hoc latius dicetur (in resp. ad tertium arg. Scoti).

Ad tecundum dicitur, eodem modo, quod supponit quod nos dicamus relationem, in quantum relatio est, constituere suppositum. IJcet enim paternitas sit personalitas Patris, non tamen in quantum |>aternitas refertur ad Filium, vel sequitur actum generandi, sed potius, in quantum est in Patre per modum formæ propriæ incommunicabilis naturæ divinæ, constituit eum in esse suppositi. Verumtamen, in divinis non est aliqua participatio; cum non sit ibi actus per potentiam limitatus, quod est de ratione participationis.

Ad tertium dico quod ubicumque est effectus formalis perparticipationem ipsiusformæ, ibi requiritur potentia susceptiva actus; non autem ubi forma constitutiva est subsistens et talis per essentiam, sicut est de omni forma relativa in divinis.

Ad quartum dico quod minor est falsa. Cum enim essentia sit communicabilis multis suppositis, impossibile est quod fundet incominunicabilitatem quam includit suppositum, licet constituat Deum, ut Deus est, ut ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, ari. 3, ul dictum fuit in prima conclusione. Nec valet probatio. Licet enim essentia et relatio non habeant proprias unitales reales, tamen distinguuntur ratione. Similiter, falsum est quod negatio solitudinis et perseilatis sil in divinis per resuitantiam ex nullis, sed per modum sequelæ ad fundamentum suum.

Ad quintum dico quod divina essentia non facit ad multitudinem negationis quam dicit perscitas, lanquam proximum fundamentum ejus, sed lanquam remotum; quia scilicet ex hoc quod est lalis essentia, nati est esse eadem cum tali relatione, quæ est proximum fundamentum dictæ negationis. Unde non oportet quærerc, an illa negatio ex illa parte qua fundatur super essentiam sit eadem in Iribus personis, vel diversa; non enim fundatur proxime super eam; ideo, nec recipit ab ea pluralitatem, vel unitatem; sed solum habet quod dividat supposita illius naturæ. Maxime autem fundatur super relationem; ct ideo ab ea recipit unitatem vel pluralitatem.

II. Aci argumenta Scoti. — Ad primum eorum quæ Scotus contra camdorn conclusionem inducit, dico quod de ratione hypostasis duo sunt, secundum saucium Thomam, *de Potentia Dei*, q. 8, ari. 3,

ad 7.‘‘ : < De ratione, inquit, hypostasis duo sunt, quorum primum est quod sit per se subsistens et in se indivisa; secundum eel quod sil distincta ab aliis hypostasibus ejusdem naturæ, si tamen contingat in eadem natura esse alias hypostases. > — Hæc ille. — Dico igitur quod esse hypostasim vel suppositum dicit perfectionem, quantum ad primum; non autem quantum ad secundum. Et quantum ad secundum, non convenit essentiæ; sed quoad primum convenit ei prius intellectu, quam personis divinis. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 5, ad 13’*, dicit : « In rebus creatis principia individuantia duo habent, etc., > ut dicetur respondendo Aureolo.

Ait secundum respondet sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, ari. 4, ad 4’‘, dicens : < Judæi et Gentiles non intelligunt divinam essentiam distinctam nisi ab his quæ sunt alterius naturæ; quæquidem distinctio fit per divinam essentiam. Sed apud nos, hypostasis intelligitur ut distincta ab eo quod est ejusdem naturæ; a quo non potest distingui nisi per relationem. > — Hæc ille. — Et intendit quod Judæi et philosophi, licet naturali ratione judicent divinam essentiam subsistere ct distingui a suppositis alterius naturæ, tamen hoc non sufficit ad rationem suppositi, nisi addatur alia conditio, ubi natura potest habere plura supposita. Et ideo ratio non ducit eos ad ponendum quod divina essentia secundum se sit suppositum, eo modo quo nos loquimur de supposito. Secus de ipsis, quia aliter uti possunt.

* Ad tertium dico quod quidquid perfectionis est in ratione suppositi, totum convenit essentiæ secundum se. Sed ratio suppositi aliquid dicit quod non dicit secundum se perfectionem nec imperfectionem, puta distinctionem; et illa convenit substantiis separatis, incommunicabilibus; non autem divinæ essentiæ quæ communicabilis est; et hoc competit ei ex sua actualitate, quia scilicet esse non differt ab eo quod est, ac per hoc quidquid est in ea, est ipsa, et sic ipsa potest esse communis pluribus secundum rem, non autem alia quidditas absolnla.

Ad quartum dicitur quod, licet in divinis sit unum subsistere absolutum, non tamen una subsistentia absoluta; quia subsistentia, licet, quantum ad rationem a qua sumitur (a), sumatur a subsistere, tamen, quantum ad rationem ad quam imponitur, significat subsistens distinctum incommunicabile; et nulli absoluto ista conveniunt in divinis.

Ad quintum dico quod actiones sunt suppositorum, in quantum subsistunt, non autem in quantum distincta sunt vel incommunicabilia sunt, nisi actiones per quas natura communicatur. Et ideo, licet essentia divina velit et intelligat, non tamen sequitur quod sit suppositum, sed quod subsistat. Dico tamen quod in creaturis etiam aliquid agit,

(a) lunnlur. — Om. Pr.

quod non est suppositum, scilicet anima separata. Unde illa maxima : actiones sunt suppositorum, intelligenda e>l sic, id ot. rerum subsistentium, sive sint supposita, sive non, etc.

Ad sextum dico quod de ratione suppositi non solum est incommunicabilités qua forma communicatur subjecto cui inhæret, immo incommunicabilis communis vel universalis. Prima autem convenit divinæ existentie absolute, non tamen secunda, quia illud existere est commune multis realiter distinctis ab invicem, non tamen ab alio existere.

Ad septimum negatur minor. Dico enim quod si in divinis esset suppositum absolutum, illud poneret in numerum cum tribus personis ; quia de ratione suppositi est distinctio et incommunicabilis el indivisio, ut dictum est ad primum. Unde illud suppositum, vel esset alterius nature quam tres personæ, et sic poneret in numerum t vel esset ejusdem nature, et tunc distingueretur ab eis sicut incommunicabile ab incommunicabili. Si tamen velis quod de ratione suppositi non sit incomrnunibililas, non contendo. Verumtamen, hoc est contra communem modum loquendi, quia nullum suppositum dicitur de pluribus.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam
CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra secundam conclusionem inducta respondetur

Et ad primum Aureoli dicitur (a) quod responsio ibi data bona est; el illam dat sanctus Thomas, l p., q. 40, ait. 4, ad 2*n; et de *Potentia Dei*, q. 10, art. 3, ubi ait : « Sicut relatio el processio in divinis sunt idem secundum rem, et differunt secundum rationem; ita el ipsa relatio, quamvis sit una secundum rem, est tamen multiplex secundum modum intelligendi. Inelligimus enim ipsam relationem, ut constitutivam personæ ; quod quidem non habet in quantum est relatio. Quod (C) ex hoc patet quod relationes in humanis non constituunt personas ; cum relatione* sint accidentia ; persona vero est aliquid subsistens in genere substantie ; substantia autem per accidens constitui non jiotest. Sed habet hoc relatio, in divinis, quod personam constituat, in quantum est divina relatio; ex hoc enim habet quod sit idem cum divina essentia, cum in Deo nullum accidens esse possit; relatio enim, quia (γ) secundum rem est ipsa divina natura, hypostasitn divinam constituere potest. Est ergo alius modus intelligendi quo intelligitur relatio ut constitutiva divina? personæ, et alius quo intelligitur relatio ut relatio est. Unde nihil prohibet quod quan-

tum ad unum modum intelligendi, relatio præsupponat processionem, quantum vero ad alium, sil econtra. Sic ergo dicendum quod, si consideretur relatio ut est relatio, præsupponit processionem intellectui. Si autem consideretur ut est constitutiva personæ, sic relatio quæ est constitutiva personæ a qua est processio, est prior secundum intellectum quam processio; sicut paternitas, in quantum est constitutiva personæ Patris, est prior secundum intellectum quam generatio. Relatio autem quæ est constitutiva personæ procedentis, etiam in quantum est constitutiva personæ, est posterior secundum intellectum quam processio ; sicut filiatio, quam nativitas; el hoc ideo, quia |>ersona procedens intelligitur ut terminus processionis. » — Hæc ille. — Eadem responsionem ponit, I. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 2, in principali responsione, et ad 3U⁶⁶.

Nunc dico, ad improbationem hujus responsionis, quod paternitas, ut constitutiva, non intelligitur sub expressa ratione jnternitatis ; nec valet consequentia, qua infertur : ergo non magis paternitas constituit quam generare. Licet enim paternitas non constituat personam, sub ratione paternitatis, plus quam generatio sub ratione generationis, tamen paternitas potest concipi ut forma quædam inexistens, non egrediens, nec in aliud tendens, eadem cum divina essentia; et sic potest intelligi constitutiva personæ. Generationi autem, tam aelivæ quam passive, repugnat sic concipi, cum in sua ratione importet oppositum , ut supra dictum est. El ideo origo non potest intelligi ut constitutiva, nisi intelligatur sub opposita sibi ratione. Quare palet quod consequentia nulla est. — Ex hoc etiam solvitur aliquorum instantia. Dicunt enim sic. Paternitas, ut constitutiva, aut dicit absolutum, aut quid relativum. Si absolutum, ergo persona constituitur per rationem absolutam ; si quid relativum , ergo paternitas, ut relatio, constituit. — Istis enim dicitur quod paternitas, dum concipitur ut constitutiva Patris, intelligitur quid relativum, sed non relative, nec sub ratione relativi. Paternitas enim, ut relatio talis, constituit Patrem in esse Patris; sed ut concipitur constitutiva hypostasis vel personæ, quoad esse divinæ personæ vel suppositi, concipitur ut quædam forma incommunicabilis nature intellectualis divinæ; el taliter concipi, est absolute concipi. El cum dicitur quod tunc persona divina constituitur per rationem absolutam ; — dico quod persona divina non constituitur per rationem nostri intellectus, sed per rem quæ est verissime relativa. El ideo persona divina est relativa; tamen intellectus noster, dum concipit constitutivum illius personæ, concipit illud sub ratione absoluta; nec aliter posset constitutionem illius personæ concipere, nisi concipiendo rem relativam sub ratione absoluta. Nec est in hoc repugnantia ; quia relatio in divinis habet esse divinæ

(i) âtcilur. — Oπi Pr

(β) Qwxl. — çuia Pr-

it) relatio enim, çuta. — fie enim quod Pr.

essenliæ, quod est absolutum ; et ideo relatio potest ibi concipi sub ratione absoluta.

Ad secundum negatur major. Licet enirn non intelligamus quod generatio divina eliciatur a Patre, nec quod nativitas sit quædam via eliciliva Filii; tamen, quia nec generationem nec nativitatem divinam. secundum quod in se est, concipimus, sed in conceptibus creaturarum, scilicet generationis creaturæ et nativitatis ejusdem, in quibus unum significatur ut egrediens a generante, et aliud ut via ad genitum; eapropter, generatio aut nativitas divina non concipitur a nobis, nisi per modum egressus aut viæ cujusdam ; et ideo nullum eorum potest concipi ut constitutivum personæ, quia modus constitutivi formaliter repugnat egressui aut viæ. Patet igitur quod nulla productio potest constituere. Et sic major est falsa. Et deceptio provenit ex hoc quod arguens non advertit quod aliud est intelligere aliquid esse viam, et aliud est intelligere illud per modum viæ; quæ tamen multum differunt. Prima enim intellectio est per modum enunciationis ; secunda, per modum cujusdam repræsentationis, qualiscumque sit, perfecta scilicet aut imperfecta : generatio enim divina intelligitur in conceptu generationis egredientis a generante; non tamen concipitur quod sit egrediens a generante ; et sic de nullis exemplis. Ad illa autem per quæ dicit se probasse, alias dictum est (dist. 5).

II. Ad argumenta Scoti. — Ad ea quæ Scotus primo loco, contra eandem conclusionem simul et tertiam, inducit, dicitur

Ad primum, negando majorem, nisi restringatur ad relationem quæ continetur el limitatur in genere, nec habet nisi ea quæ relationis sunt. Secus est de relatione quæ est extra genus, sicut est in divinis. Talis enim, non solum habet ea quæ relationis sunt, puta ad aliud referre, immo subsistit, quod est substantiæ et personæ (α). Nec valet probatio. Cum enim dicitur quod esse ad se opponitur relationi, hoc potest intelligi bene et male. Si enim inlelligatur, per esse ad se, modus essendi substantiæ. tunc dico quod talis modus non repugnat relationi quæ est extra genus accidentis, sed soli relationi quæ est accidens. Si autem, per esse ad se intelligatur ratio quidditativa substantiæ vel absoluti, tunc dico quod ratio relationis el ratio absoluti opposite sunt, vel disparatæ; sed tamen, non obstante illa oppositione, eadem res extra genus potest subesse utrique rationi, sicut in divinis. Et ideo argumentum non probat, nisi quod relatio, ut relatio, non liabet quod sit ad se, vel quod subsistat, aut subsistere faciat; sed non probat quin relatio extra genus, habeat modum essendi substantiæ, el faciat subsistere, in quantum est substantia.

(a) *lubitantur et pertona*. — *eubstantia et pertona* Pr.

Ad secundum negatur major, de paternitate extra genus. Talis enim paternitas dat esse ad se el subsistere, in quantum est substantia divina; licet, in quantum est relatio, non del nisi esse in ordine ad Filium. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. I, art. 1, ad I-®, dicit sic : « Esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse, quidditas vel natura rei ; sicut dicitur quod diffinitio est oratio significans quid est esse; diffinitio enim significat quidditalem rei. Alio modo dicitur esse, ipse actus essentia* ; sicut vivere, quod est esse viventibus, est actus animæ, non secundus, qui est operatio, sed primus. Tertio modo dicitur esse, quod significat unitatem compositionis in propositionibus; et hoc esse est in intellectu componente el dividente, quantum ad sui complementum, sed fundatur in esse rei quod est actus essenliæ. Dico ergo quod, cum dicitur : ad aliquid sunt quorum esse, etc., intelligitur de esse quod est quidditas rei quæ diffinitione significatur, quia ipsa natura relationis, per quam constituitur in tali genere, est ad aliud referre; et non intelligitur de esse quod est actus essenliæ; hoc enim esse habet relatio ex his quæ causant ipsam in subjecto, secundum quod esse non refertur ad aliud, sed ad subjectum, sicut et quodlibet accidens. El sic dico quod non oportet quod esse divinæ essenliæ sit ad aliud se habere; quia illud esse in quo paternitas et essentia uniuntur, est actus essentiæ; non autem uniuntur in esse quod significat diffinitio rei, quia alia est ratio paternitatis, qua ad aliud refertur, el alia ratio essentiæ. » — Hæc ille. — Ex quo palet quod paternitas in divinis habet idem esse quod divina essentia; el quod non solum relatio dat esse ad aliud, immo dat esse quod est actus essentiæ, secundum quod suppositum talis relationis non refertur ad aliud ; illud autem esse in creaturis est inesse, sed in Deo, est subsistere.

Ad tertium negatur minor. Dico enim quod relatio subsistens quæ habet modum essendi substantiæ, cum sit extra genus, dat alicui quod sit prima substantia el quod subsistat, licet hoc non faciat, ut relatio, sed ut est divina substantia, vel ut subsistit; et non solum quod sit prima substantia, immo quod sit persona. Argumentum autem procedit de relatione quæ includitur in genere accidentis. El ista solutio datur a sancto Thoma, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad i^m, et art. 3, ad 8^o.

Ad quartum negatur minor, loquendo de relatione subsistente. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, ari. 4, ad 2e®, dicit quod « Pater ab eodem habet quod sil quis, et quod sit Pater, scilicet a paternitate; sed quod sil quis, habet a relatione communiter sumpta; quod autem sit hic quis, habet ab hac relatione quæ est paternitas ». — Hæc ille.

Ad quintum negatur minor, loquendo de relatione extra genus, quæ subsistit.

Ad sextum dico quod, sicut substantia, in quan-

tum huiusmodi, non dat referri, ita nec relatio, ut relatio, dat subsistere. Cum quo tamen stat quod eadem res sit substantia et relatio. Ex quo illa relatio habebit quod det subsistere in quantum est substantia; et quod similiter illa substantia, secundum quod tot relatio, det referri in quantum est relatio. Inde sanctus Thomas, ubi supra, ari. 2, ad 1^{ra}, sic dicit : < Nulla substantia quæ est in genere, potest esse relatio; quia est diffinita ad unum genus; et per consequens, excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere substantia; sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet illud quod est relationis in ea inveniri, — Hæc ille. — Ad confirmationem potest et similiter.

Ad septimum dicitur quod si loquamur de relatione ut est relatio, minor est vera; et conceditur argumentum, scilicet quod relatio, ut sic, non constituit, immo constitutum supponit. Sed loquendo de ipsa relatione ut est subsistens, et est quædam forma supplens vicem omnium principiorum individuantium, sic ipsa constituit; et non supponit suppositum constitutum. Nec valent improbationes. Non quidem prima ex auctoritate Augustini; quia ex illa non habetur quod omnis relatio præsupponat suppositum, sed absolutum. Unde sanctus Thomas, ubi supra, art. 3, ad 5^{am} : « In qualibet hypostasi divina est id quod absolute dicitur, quod ad essentiam pertinet; et hoc, secundum modum intellectus, prius est eo quod est ad aliquid in divinis. Id tamen quod absolute dicitur, cum sit commune, ad hypostasum distinctionem non importat. Unde non sequitur quod prius sit intelligere hypostasim distinctam quam relationem ejus. » — Hæc ille. — Et ibidem (ad 1^{am} et ad 4^{am}) : a Personæ divinæ sunt aliquid excepto relativo, et hoc aliquid est essentia quæ relative non dicitur. Sic enim intelligit Augustinus, ut verba ejus diligenter inspicienti apparent. Et licet relatio de divina essentia non dicatur per modum informationis, dicitur tamen per modum identitatis. Si enim non dicimus quod essentia sit generans, vel relata, dicimus tamen quod est ipsi generatio, vel relatio. Sed tamen de nominibus essentialibus in concreto significatis, relativa dicuntur etiam per modum informationis. Dicimus enim quod Deus generat Deum, et quod Deus refertur ad Deum, eo quod idem suppositum intelligitur relationis et essentiae, quamvis ipsa essentialia (a) non distinguantur. Et ita, remotis relativis, intelliguntur nomina essentialia concreta non distincta, quæ per relationes relative dicuntur. » — Hæc ille. Et sic patet ad primam probationem. Secunda autem procedit de relatione, ut est relatio. Sic enim solum oritur a fundamento; non autem ut est forma ejus individualis. Tertia similiter eodem modo vadit.

(a) euennaha, — Om Pr.

Nam probat quod nihil constituitur per referri, nec per relationem, ut relatio; quod conceditur. Immo conceditur quod paternum suppositum prius est quam referatur, loquendo de priori secundum intellectum. Et hoc ponit sanctus Thomas, ibidem, ad 5^{am}, ut allegatum est, ubi vult quod, secundum modum intelligendi, Pater prius est Deus quam referatur ad Filium.

Ad octavum dicitur quod relationes de genere accidentis non subsistunt; ideo nimirum si hies relationes opposite, sunt in eodem supposito, quantum ad diversas partes, vel diversa absoluta unius suppositi, et per consequens non constituunt suppositum. Secus autem est de relationibus subsistentibus; tales enim non sunt in eodem supposito cum suis oppositis, immo constituunt diversa supposita; cujusmodi est de relationibus personalibus in divinis, scilicet paternitate, filiatione, processione; communis autem spiratio non constituit suppositum, quia est communis, vel «pria secundum modum intelligendi advenit supposito constituto; et similiter ingenitum, aut innascibile(as).

Ad nonum respondet sanctus Thomas, ubi supra, ad 6^{am}, dicens: « In rebus inferioribus, hypostases per essentiam distinguuntur; et ideo proprietates quæ consequuntur essentiam, non possunt esse principium distinctionis, sed magis distinctionis signum. Hypostases autem divinæ nullo modo distinguuntur secundum essentiam; unde oportet quod proprietates sint principium distinctionis in eis. » — Hæc ille.

Ad decimum dicitur, sicut ad septimum dicebatur, quod hypostasis divina non solum est quid relativum, immo est Deus, et absolute dicitur. Et ideo dico quod persona Filii terminat relationem Patris per hoc quod absolute dicitur Deus; nec oportet quod in Filio sit aliquid absolutum distinctum realiter a relatione terminans relationem Patris, sed sufficit quod suppositum ad se et absolute dicatur Deus, non solum Filius.

Ad undecimum dicitur in fine quæstionis.

Ad primum illorum quæ secundo loco objecta sunt, negatur minor. Dico enim quod, licet essentia et relatio uniantur in divina hypostasi, non tamen hypostasis est ens per accidens: tum quia nec relatio, nec essentia divina est res conclusa sub genere; tum quia habent idem indivisum esse, quo unumquodque illorum formaliter existit; unde si albedo adveniens homini traheretur ad esse hominis substantiale, non uniretur sibi accidentaliter. Et hæc solutio potest haberi a sancto Thoma, 3 p., q. 2, art. 6, ad 2^{am}B, ubi sic dicit : < Illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi; sicut in resurrectione corpus adveniet animæ præexistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale pro-

pier animam. Non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi, et aliud est esse hominis cui advenit albedo.» — Hæc ille. — Idem ponit, 3 Sentent., dist. 6, q. 3, art. 2, ad 2^{ur}. — Sic dice in proposito quod posito, sed non concesso, quod relatio in divinis esset alterius generis quam divina essentia, non tamen uniretur ei accidentaliter; quia habet idem exsistere cum essentia divina; et præter hoc, ibi non differt esse et quod est. — Ad confirmationem dicitur quod, si substantia et relatio realiter distinguerentur, adhuc non esset accidentalis unio, si relatio ad esse substantia? traheretur.

Ad secundum negatur antecedens illud conditionale. Nec valet probatio. Tum quia supponit in divina hypostasi esse partes habentes extra intellectum prioritatem ad totum. Tum quia, concessa tali prioritate constituentium ad personam secundum intellectum, dico quod in illo priori non habetur quod paternitas, ut est relatio, uniatur essentiæ, sed solum ut est quædam forma individualis subsistens. Et consequenter non sequitur quod in illo priori, essentia divina referatur; et causa est: quia paternitas non constituit ut relatio, sed ut est talis forma individualis, etc. Sed nec etiam sequitur quod in illo priori, essentia distinguatur; quia paternitas non distinguit, nisi ut est relatio; in illo autem signo, paternitas non est relatio. Tum etiam quia, dato quod in illo priori paternitas esset relatio, non referret divinitatem, sed Deum; quia non oportet quod relatio referat omne illud cui unitur. Nam sicut dicit sanctus Thomas, I. Sen/enL, dist. 33, q. 1, art. 3, ad 2^{ura}: « In quocumque est relatio sicut in supposito, illud refertur; sicut in quocumque est albedo sicut in supposito, illud est album. In natura autem divina, vel essentia, non est proprietas relativa sicut in supposito; immo per omnimodam rei identitatem. Unde relatio non potest prædicari concrete de essentia, ut dicatur: essentia refertur; sed prædicatione designante identitatem, ut dicatur: essentia est relatio. Et ideo non oportet quod essentia distinguatur; sicut etiam in creaturis paternitas est in Socrate sicut in supposito; unde Socrates dicitur pater, non autem ejus humanitas dicitur pater. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, posito quod in divinis esset talis prioritas qualis ponitur in argumento, et distinctio constituentium, et quod prius uniretur paternitas, ut relatio est, ipsi divinæ essentiæ, quam suppositum resultaret ex tali unione, adhuc non sequitur quod in illo priori, essentia referretur aut distingueretur; sicut nec modo refertur, licet relatio ibi insit.

Ad tertium dico consimiliter. Stat enim ejus virtus in illa falsa propositione: non est aliud per prius referri, quam per prius relationi uniri unione formali, etc.

Ad quartum respondet sanctus Thomas, I Sentent., dist. 26, q. 2, ari. 2, ad 2^{um}: « Ordo, inquit,

distinctioni» potest dupliciter considerari: vel quantum ad quantitatem distinctionis; vel quantum ad dignitatem, vel causalitatem. Si quantum ad quantitatem distinctionis, sic distinctio hypostasum divinarum est minima distinctio realis, quæ possit esse; et ideo tali distinctioni competit ens minimum, scilicet relatio. Si quantum ad ordinem dignitatis, vel causalitatis, illa distinctio excellit omnes distinctiones. Et similiter relatio quæ est principium distinctionis, excellit dignitate omne distinguens quod est in creaturis, non quidem ex hoc quod est relatio, sed ex hoc quod est relatio divina. Excellit etiam causalitate, quia ex processione divinarum personarum distinctarum causatur omnis creatura* processio. > — Hæc ille. — Idem ponit, I p., q. 40, art. 2, ad 3^{am}, ubi sic dicit: « Quanto distinctio prior est, tanto est propinquior unitati. Et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per illud quod minimum distinguit, scilicet per relationem. » — Idem ponit, de *Potentia Dei*, q. 8, art. 3. — Ex quibus patet quomodo distinctio per solam relationem competit divinis personis. Et similiter de constitutione dicendum est. Nam, licet relatio quæ est accidens, sit minimæ entitatis, tamen relatio extra genus, quæ est suum esse, est nobilissimum ens.

Ad quintum dicitur quod etiam in creaturis suppositum unius natura constituitur in esse suppositi et in esse incommunicabili per rem alterius generis, cum quantitas sit principium individuationis natura humane. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 3 p., q. 2, ari. 3, ad 3^{am}: « Etiam < in rebus creatis, res aliqua singularis non ponitur in genere vel specie, ratione ejus quod pertinet ad ejus individuationem, sed ratione naturæ quæ secundum formam determinatur, cum individuat magis sit secundum materiam in rebus compositis >. — Hæc ille. — Ex quibus patet quod illud quod distinguit et constituit supposita in esse suppositi, non oportet quod pertineat ad naturam vel quidditatem suppositi, immo potest esse alterius generis. Nec valet improbatio hujus, quia illud quod constituitur in esse suppositi per quidditatem alterius generis, non includit duas quidditates; ex quo nec est eodem modo suppositum illarum, quia una illarum est quasi modus alterius quidditatis, et etiam quia illud quod distinguit supposita non dat eis speciem semper. Unde sanctus Thomas, de *Potentia Dei*, q. 9, art. 5, ad 18^{am}: « Licet, inquit, Pater et Filius non distinguantur ab invicem nisi jalemitate et filiatione, tamen non oportet quod Pater et Filius quasi specie differant in divinis, quia paternitas et filiatio sunt relationes secundum speciem diversas; non enim istas relationes se habent ad personas divinas, ut speciem dantes, sed magis ut supposita distinguentes et constituentes. Illud autem quod se habet ad personas divinas ut speciem dans, est natura divina. > — Hæc ille.

Ad primum eonnn quæ tertio loco inducuntur, dicitur quod primum suppositum in divinis constituitur per paternitatem non ut est relatio, sed ut est subsistens, vel ut est quædam forma individualis divinæ nature; et isto modo non sequitur generare, sed procedit, ut dictum est respondendo ad rationes Aureoli. Quod autem paternitas constituat ut est quædam talis forma incommunicabilis coimnunicabilitate communis aut universalis, videtur esse de mente sancti Thomæ in multis locis. Unde, I p., q. 41, art. 5 : « Licet, inquit, paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis, habens se ad personam Patris, ut forma individualis ad aliquod individuum creatum; forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem. » — Hæc ille. — Et *de Potentia Dei*, q. 2, art. 2, ad 5*, sic dicit : « Paternitas nqn est in Patre per modum formæ speciei, sicut humanitas in homine, sic enim in eo est divina natura ; sed in eo est, ut ita dicam, sicut principium individuate; esi enim proprietas personalis. » — Hæc ille. — Item, I. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2 : « Relatio in divinis non tantum habet quod sil relatio, sed etiam quod sit personalis, id est, personam constituens, et ex hoc habet quasi actum differentia; constitutiva; et formæ propriæ. » — Hæc ille. — Item, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1, ad 3^{WM}, dicit : « Relatio filiationis in Filio tenet locum omnium principiorum individuantium in rebus creatis; propter quod dicitur proprietas personalis. Ipsa autem natura divina tenet locum nature speciei. » — Hæc ille. — Ex quibus videtur fuisse de mente ejus quod relatio in divinis, in quantum est quædam forma individualis, habet quod sit constitutiva personarum in esse incommunicabili; ita quod illa relatio est divinitas, el est forma individualis, et est relatio, el est paternitas. Ut est divinitas, constituit Deum; ut est forma talis individualis, constituit aliquid incommunicabile in natura divina; ut est relatio, constituit relativum; et ut est paternitas, constituit Patrem. Quid autem istorum prius constituat, dico quod ibi non (x) est ordo extra intellectum, sed quantum ad nostrum modum intelligendi, prius constituit Deum quam constituat aliquid incommunicabile in divina natura, et prius constituit suppositum incommunicabile quam constituat in esse relativo (6), et prius in esse relativo (y) quam in esse Patris.

Ad secundum dicitur quod generare non egreditur realiter ab aliquo, et ita nec ab essentia nec a persona; sed, secundum nostrum modum intelligendi, significatur ut egrediens a persona constituta. El ideo bene conceditur quod gertbraro prasupponit, illo modo, constitutionem suppositi; el similiter

paternitas, ut est relatio. Cum quibus bene stat quod paternitas, ut est quædam forma individualis in natura divina, constituat suppositum et personam in natura divina.

Ad tertium negatur minor, loquendo de paternitate ut est constitutiva. Unde sanctus Thomas, I p., q. 40, ari. 4, ad Ium, exponens dictum Magistri *Sententiarum*, sic ait : « Cum enim Magister dicit quod quia generat est Pater, accipit nomen Patris secundum quod designat relationem tantum ; non autem secundum quod designat personam subsistentem. Sic enim oporteret econtra dicere quod quia Pater est generat. » — Hæc ille. — Sicut etiam ipse dicit, ibi, in responsione ad 2^{om} : « Paternitas, secundum quod relatio, fundatur super actionem; non autem secundum quod est constitutiva personæ. » — Idem ponit, I. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 2, et *de Potentia Dei*, q. 10, art. 3.

Ad quartum negatur antecedens. Et ad probationem ejus negatur minor. Dico enim quod prius est Pater quam sit Filius, secundum modum intelligendi, prout Pater dicit paternitatem ut constitutivam; non autem prout dicit paternitatem ut est relatio.

Ad quintum negatur antecedens illud conditionale, loquendo de paternitate, ut est forma subsistens individualis in divina natura. Sic enim præcedit in (a) intellectu nostro, et secundum nostrum modum intelligendi, generationem activam et passivam, ac per hoc filiationem et Filium; et ita non oportet quod in quocumque signo rationis apprehenditur suppositum paternum constitutum, apprehendatur suppositum Filii constitutum.

Ad primum eorum quæ quarto loco inducuntur, respondetur negando minorem, loquendo de filiatione, ut est quædam forma individualis divinæ nature subsistens. Sic enim ipsa non oritur productio termino generationis, immo est terminus. Secundum enim quod ponit sanctus Thomas, I. *Sentent.*, dist. 13, q. i, art. 2, ad 3^{um} : « Processiones, inquit, in divinis distinguuntur penes principium et penes terminum. Quamvis enim divina natura principium sit generationis in Patre, non tamen absolute sub ratione natura, sed sub ratione paternitatis. Et similiter. ex natura divina quæ accipitur in Filio per generationem, non habet Filius quoti sit Filius (€), sed ab eo quod natura in Filio secundum rem est ipsa filiatio. Et ita patet quod istæ relationes se habent aliquo motio ut principium et terminus ad ipsas processiones. » — Ilæc ille. — Ex quibus patet quod ipsa filiatio est terminus quodammodo generationis Filii, non ut quod terminat, quia lux: est Filius, nec ut formalis terminus principaliter, quia ille est essentia, sed ut est terminus formalis

(x) non — Orn. Pr

(i) rrlalivo. — ren/i Pr.

(r) relativo. — reali Pr.

(a) in. — Om. Pr.

(C) Ftliui. — Om. Pr.

cointellectus; ita quod eHBoûtia sub filiatione est terminus generationis passiva?, non quidem ut filiatio est relatio, sed ut est forma individualis, etc. — Ad Simplici! dictum dicitur quod ipse loquitur de relatione, ut est relatio. Ipse enirn loquitur de relatione conclusi in genere accidentis quod est relatio.

Ad secundum dicitur quod relatio, ut relatio, non (a) ut est constitutiva, non (C) potest includi in ratione termini et in ratione principii productionis. Sed cum hoc stat quod relatio, ut est constitutiva, potest includi in ratione termini productionis, ut dictum est.

Ad tertium dicitur quod Philosophus loquitur de relatione quæ est accidens, non de illa quæ subsistit; et de illa quæ est in genere, non de illa quæ est extra genus; quia talem ignoravit. Dico tamen quod, secundum intellectum, prius communicatur essentia secundo supposito quam oriatur relatio. Non tamen oportet illud absolutum esse productum; sed solum quod sit terminus formalis, de cuius ratione non est quod producat, ut alias dictum est (diet* 5, q. 1).

Ad quartum dico quod, si acquireretur relatio quæ non esset nisi relatio conclusa in genere ad aliquid, ibi non esset vera generatio. Sed si acquiratur relatio quæ est natura viva, argumentum non valet, potissime, quia nec solum acquiritur Filio relatio, immo essentia absoluta.

Ad quintum negatur minor. Dico enim quod relatio non se habet secundum rem ut effectivum Filii, nec etiam secundum rationem; licet enim (γ) generatio se habeat ut via ad Filium Dei, secundum nostrum modum intelligendi, non tamen filiatio. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 1, ad 5°®, sic ait: « Sicut est in essentialibus, quod idem est secundum rem divina operatio, et Deus, et deitas, sed distinguuntur secundum rationem tantum fundatam in re; ita etiam est in personalibus, quod idem est secundum rem operatio personalis, et persona, et proprietas constituens personam, sed differunt tantum secundum rationem et modum significandi. Unde dico quod eadem relatio significatur per hæc tria: Pater, paternitas, et generatio; sed Pater significat illam per modum hypostasis, vel |M<rsônæ; paternitas autem, per modum proprietatis; generatio vero (i), per modum operationis.* — Ilæc ille. — Ex quibus accipio quod, licet filiatio sit eadem passiva» generationi, non tamen se habet per modum viæ ad Filium sicut generatio, conformiterad prædicta de paternitate et generatione activa.

Ad sextum dicitur quod filiatio, ut est relatio,

fundatur super genitum esse; non autem ut est constitutiva.

Ad Mcptlrnum dicitur primo quod consequentia non valet, nisi poneremus quod relatio, ut relatio, constituit; sic enim relationes consideratae, æque necessario se coexigunt; potest tamen esse quod relatio extra genua, aliquo modo précédât relationem sibi cooppotdam. Dicitur secundo quod æque naturaliter et necessario Spiritus Sanctus producit, sicut Filius, licet Spiritus Sanctus non procedat per modum naturæ, sed per modum voluntatis («) et libere; quod quomodo stare possit, alias dictum est (dist. 6, q. 1).

Ad primum eorum quæ quinto loco inducta sunt dicitur negando minorem. Nec valet probatio. Quia, sicut dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, ari. 2: « In divinis nihil prædicatur sicut (o) accidens, vel sicut (γ) fonna inhærens alicui praeexistenti; unde, quidquid significatur per modum formæ, totum subsistens est. Unde, sicut remota essentia per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens illam essentiam, quia illamet essentia est subsistens; ita, remota bonitate per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens bonitatem, quia ipsa bonitas est subsistens. Et similiter, remota relatione per intellectum, non relinquitur aliquid quasi substratum relationi, sed illamet relatio est res subsistens; unde, abstracta relatione, proprie loquendo, nihil remanet, nec absolutum, nec relativum, nec hypostasis, nec essentia. Sed verum est quod essentia potest intelligi, non intellecta bonitate, ut dicit Boetius, lib. *de Hebdomadibus*. Et similiter potest intelligi essentia, non intellecta paternitate, vel relatione, sicut Judæi intelligunt, sed non per modum abstractionis; sed non potest intelligi quod removeatur in divinis relatio, el remaneat aliquid subsistens relationi, quia ipsamet sibi subsistit. Et ideo dicimus, cum aliis, quod remota relatione, non remanet hypostasis distincta in divinis: tum quia non manet distinctio; tum quia non remanet subsistens relationi. Sed verum est quod si nunquam essent relationes quas fides distinguit, Deus esset (g) subsistentia el persona, ex hoc quod subsisteret in esse suo el substaret proprietatibus essentialibus quibus ab aliis essentiis distingueretur. » — Hæc ille. — Idem ponit. I p., q. 40, art. 3, ubi sic dicit: « Duplex abstractio fit per intellectum: una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine; alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia, sicut forma circuli per intellectum alistrahitur ab omni materia sensibili. Inter autem has absraclionesest differentia, quia in abstra-

is) non. — Om. Pr.
(6) non. — Om. Pr.
(γ) mini. — *tamen* Pr.
(i) vero. — Om. Pr.

(a) ird *per modum voluntati**. — Otn. Pr.
(β) rieur. — «ecundum Pr.
(γ) ficui. — Om. Pr.
(c) in. — Ad Pr.

ctione quae fit secundum universale et particulare, non remanet illud a quo fit abstractio; remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utraque manet in intellectu; abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum, in intellectu nostro, intellectus circuli et intellectus aeris. Quamvis autem in divinis non sit universale, neque particulare, neque forma et materia, secundum rem, tamen, secundum modum significandi, invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundum quem modum dicit Damascenus (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 6), quod *commune est substantia, particulari vero hypostasis*. Si ergo loquamur de abstractione quae sit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quae est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formae a materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum et personarum; sicut, remotu per intellectum a Patre quod sit ingenuus, vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris. Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire divinis hypostasibus, sicut forma subjecto praeexistenti; sed ferunt secum sua supposita; et tamen sunt ipsae personae subsistentes, sicut paternitas est ipse Pater; hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cum hypostasis sit substantia individua. Cum ergo relatio sit quae (α) distinguit et constituit eas, relinquitur quod remotis per intellectum relationibus personalibus, non remanent hypostases. > — Hæc ille. — Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 4.

Ad secundum negatur minor. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1, ad 3.^o : « Relatio filiationis in Filio tenet locum omnium principiorum individuantium. » Et art. 2, ad 5.^o, dicit quod paternitas est in Patre per modum formae individualis, et tanquam principium individuate. Et ideo dico quod ipsa non est de se communicabilia plus quam socrateitas. — Nec valet prima improbatio hujus. Dico enim quod omnis quidditas cui ex natura sua convenit subsistere, et repugnat in alio secundum rem recipi, repugnat communicari. Unde sanctus Thomas, I p., q. 13, art. 9, dicit sic: « Formae quae non individuantur per aliquod suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formae subsistentes, si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re nec ratione. » — Hæc ille. — Et loquitur ille communicabilitate, «pia universale communicatur individuis. — Nec iterum valet alia improbatio. Dico enim quod

paternitas et omnis relatio, in divinis, est infinita formaliter infinitate quae convenit cuilibet formae separatae. Unde sanctus Thomas, I p., q. 50, art. 2, ad 4^{um}, dicit quod « substantia* immateriales creatae, sunt finitae » secundum esse suum, sed eunt infinitae secundum quod earum forma* non sunt receptae in aliquo; sicut si (a) diceremus (6) albedinem separatam existentem esse infinitam, quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subiectum d. — Hæc ille. — Ita in proposito : paternitas est infinita in divinis, quantum ad rationem paternitatis; et ita de aliis relationibus. — Non insuper procedit tertia improbatio. Dico enim quod omne quod subsistit in divinis, est incommunicabile illa communicabilitate quae competit universali respectu suorum particularium; tamen aliquod subsistens est ibi communicabile illa communicabilitate qua forma communicatur supposito, et illa qua commune communicatur proprio : sicut divinitas in tribus suppositis est communis, et spiratio activa est communis Patri et Filio. Quod autem illa relatio, scilicet spiratio activa, sit magis communicabilis, quam paternitas, vel filiatio, vel sua opposita, scilicet spiratio passiva, hoc non contingit ex hoc quod aliae sint magis eadem divinitati, quam spiratio activa, ut argumentum tangit, sed ideo quia spiratio activa aliter est in supposito, quam reliquae relationes. Unde, secundum sanctum Thomam, I. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 3 : « Proprietates personales sunt in personis, sicut natura est in supposito; quia per illam constituitur. Proprietates autem non personales sunt in personis, sicut illud quod advenit post esse constitutum, ut spiratio activa, et innascibilitas; non tamen ita quod suppositum sit aliud ab eo quod inest, secundum rem, sed tantum secundum rationem concreti et abstracti. » — Dico igitur quod quia communis spiratio secundum modum intelligendi advenit supposito constituto, ideo non est in eo per modum principii individualis, aut formae propriae; ac per hoc, non communicari alteri supposito, sibi repugnat. Innascibilitas autem repugnat relationi Filii; et ideo sibi communicari non potest; similiter nec Spiritui Sancto; per eandem rationem. Proprietates autem personales, puta paternitas, filiatio, processio, incommunicabiles sunt pluribus, quia sunt in suppositis, ut principia individuantia. Et si quaeratur unde hoc habent, — dico quod ex hoc quod sunt tales res; puta, quia hæc est paternitas divina, et illa filiatio divina, et illa processio divini amoris. Spiratio autem activa, ex hoc quod est hoc, habet communicari pluribus suppositis, et solum duobus, illa communicabilitate quae dicta est; licet cuilibet forma vel res divina, sit incommunicabilis communicabilitate universalis, propter causam praedictam.

(a) «i — Um. Pr.

(C) «rie. — Ad. Pr.

(3) /it ijujt. — tic Pr.

Ad tertium negatur major, loquendo de communitate rationis alicujus non universalis. Sic autem est in proposito. Unde sanctus Thomas, i. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 3, sic ait : « Duplex est communitas, scilicet rei et rationis. Et dico communitatem rei, quando aliquid unum et idem numero, convenit pluribus; et talis communitas non est, nisi in divinis personis; nec aliqua talis est in Trinitate, nisi eessentiæ el eorum quæ ad essentiam pertinent, ut attributorum, et oppositionum, et negationum, et relationum essentialium. Communitas autem rationis est secundum quam persona dicitur communis in Trinitate. Hoc autem diversimode assignatur a diversis : quidam enim dicunt quod est communitas secundum rationem negationis; alii dicunt quod est communitas secundum rationem proportionis; alii dicunt quod est communitas secundum relationem intentionis. Sed aliter dicendum est quod prater has communitates, est ibi communitas rationis fundate in re. Sed ratio fundata in re, est duplex : quædam enim est communis, sicut ratio animalis; et quædam est specialis, sicut ratio hominis. Et sic est in divinis. Quia cum realiter sit ibi relatio, est ibi communis ratio relationis (i); et cum (6) realiter sit ibi paternitas, est ibi specialis ratio paternitatis, realiter. Unde relatio est communis paternitati et filiationi. Non tamen ex hoc sequitur quod relatio sit universale ad paternitatem el filiationem ; quia omne universale habet aliud el aliud esse in suis inferioribus, sed in divinis non est nisi unum esse; unde idem est esse relationis in paternitate et filiatione ; unde communis ratio in divinis non potest distingui per esse, sed solum per speciales rationes. Et inde est quod nihil unum secundum specialem rationem potest numero multiplicari in divinis. Ita dico de person.!. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod paternitati et filiationi in divinis est aliquid commune secundum rationem, quod tamen non est universale; ultima autem constitutiva possunt in aliquo taliter communi communicare.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli specialiter contra tertiam conclusionem inducta respondetur. Et quidem ad prima tria dicitur quod arguens in vanum laborat, nec arguit contra sanctum Doctorem. Non enim sanctus Thomas, ubi arguens allegat, nec alibi, dicit quod relatio, ut subsistens, personam constituat, licet dicat quod relatio, ut est divina essentia, constituit. Verumtamen, I p., q. 40, art. 2, dicit hæc verba: α Sic autem relationes vel proprietates constituunt

vel distinguunt hypostases vel personas, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius, eo quod in divinis non differt abstractum et concretum. » — Hæc sunt verba ejus. — Ex quibus verbis non sponte habetur, nisi quis distorte velit intelligere, quod relatio, ut subsistens, constituat personam. Sed ad habendum intellectum sancti Doctoris, sciendum quod ipse, in illo articulo, non intendit declarare sub qua ratione relatio constituat personam, scilicet an ut subsistens, vel relatio, vel an ut hoc vel illud, ut patet legenti lotum articulum; sed intendit dare differentiam inter modum quo differentia distinguunt in creaturis species sub genere aliquo, et modum quo relationes distinguunt in divinis personas unius essenliæ; quæ consistit in hoc quod differentia sic distinguunt species unius generis, quod dividunt illud genus et essentiam generis communem, nec ipsæ differentia distinguuntur sunt diversæ species; sed relationes sic distinguunt personas in divinis, quod nullum commune reale dividunt, sed sunt ipsæ personæ distinctæ, el constitutæ, et subsistentes. Et hunc sensum, ipse modus loquendi insinuat, cum ait : Sic autem relationes, etc., hoc est, relationes hoc modo distinguunt, quod sunt secundum rem personæ distincte subsistentes; ita quod ly in quantum, non replicat rationem sub qua vel secundum quam relatio constituit personam, sed modum quo constituit, vel potius modum quo relatio constituens se habet ad constitutum, scilicet ad personam. Si enim intenderet assignare rationem secundum quam relatio constituit personam subsistentem, salis ridiculosum esset dicere quod relatio, in quantum est persona subsistens, constituat personam. Et sic patet quod argumenta illa non sunt contra mentem sancti Doctoris.

Verumtamen, sustinendo illam partem quam nulli tenent, dicitur,

Ad primum argumentum. quod minor est falsa ; quia tunc, quot sunt relationes subsistentes in divinis, tot essent supposita, quod est falsum : suppositum enim non solum dicit subsistentiam, sed incommunicabilitatem oppositam oommunicabililali formæ, et universalis, et partis.

Ad secundum negatur minor, ad hunc sensum quod paternitas, ut subsistens, sit Pater. Nam in ratione Patris non solum includitur relatio, immo essentia. Relatio etiam ut subsistens, est communicabilis Patri per modum formæ.

Ad tertium dicitur quod subsistentia ad relationem addit esse substantiæ.

Ad primum eorum quæ secundo loco inducuntur, dicitur quod major est vera, si talis effectus designatur substantive ; negatur autem, si designetur adjective. Nunc dico ad propositum, quod formale quo subsistunt personæ, est essentia ; et ejus formalis effectus, est subsistere, quod nullo modo in divinis

(s) relatio, eif ibi communit ratio relationi*. — Om. Pr.

(β) cum, — Orn. Pr.

plurificatur; non enim sunt in divinis plura esse, nec plura subsistere. Subsistentia vero non dicit effectum formalem essenliæ, sed illud quod habet in se illum effectum. Et si dicatur ulterius : Cum subsistentia dicatur a subsistere, el sil ejus conceptus formalis, quomodo plurificatur subsistentia non plurificatosubsistere? — dico quod argumentum concluderet, si subsistentia solum diceretur a subsistere. Sed non sic est. Nam subsistentia dicit, ultra hoc, indivisionem et incommunicabilitalem. Subsistentia enim est nomen suppositi substantial Et ideo, in divinis, non plurificatur subsistentia, ex parte ipsius subsistere, quod est unicum in divinis; sed ex parte indivisionis, quæ in divinis plurificatur secundum pluralitatem suppositorum.

Ad secundum conceditur major, si illa sunt idem reel ratione. Non sic in proposito; quia subsistentia dicit incommunicabilitalem et indivisionem, quam non dicit essentia.

Ad tertium, responsum est dum dicebatur ad primum. Non enim subsistentia est formalis effectus immediatus essenliæ, sed subsistere; subsistentia autem (a) præter subsistere dicit incommunicabilitatem el indivisionem. Quare nihil concludit.

Ad quartum dico quod de constitutione subsistentia», in divinis, loquendum est sicut de constitutione personæ, sicut dictum est. Unde dico quod essentia non constituit subsistentiam, sed relatio divina, quæ habet omnia requisita ad constitutivum persone; quia scilicet talis relatio est incommunicabilis, est substantia, est naturæ intellectiva», et se habet modo formæ, et ut quo aliquid est. Et cum infertur quod si relatio constituit subsistentiam individuum, quod ipsa, ut relatio, dat subsistere, negatur consequentia. Ad rationem enim subsistenti» non solum requiritur incommunicabilités, sed (C) requiruntur multa, quorum non omnia facit relatio, ut relatio, sed ul est divina essentia. Quod autem divina essentia det non solum personis, immo relationibus subsistere, ostendit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 9, ari. 5, ad 13**, dicens : q In rebus creatis principia individuanta duo habent : quorum unum est quod sunt principia subsistendi, natura enim communis non subsistit nisi in singularibus; aliud est quod per principia individuanta, supposita naturæ communis ad invicem distinguuntur. In divinis autem proprietates personales hoc solum habent quod supposita naturæ divinæ ab invicem distinguuntur. Non autem sunt principium subsistendi divinæ naturæ ; ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens. Sed econtra proprietates personales habent quod subsistant ab essentia; ex eo enim paternitas habet <uo>l sit res subsistens, quia essentia divina, cui e>t eadem secundum rem, (*)

l est res subsistens ; ut inde sequatur quod sicut divinitas est Deus, inde paternitas est Pater. Et ex hoc est etiam quod divina essentia (x) non multiplicatur secundum numerum, ex pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis inferioribus. Nam ex (6) eo aliquid multiplicatur secundum numerum, ex quo subsistentiam habet. Licet autem divina essentia, seipsa, ul ita dicam, individuetur, quantum ad hoc quod est per se subsistere, tamen una existente ipsa, secundum numerum sunt in divinis plura supposita distincta per relationes subsistentes. » — Hæc ille. — Item, ad 19", dicit: « Nullo modo concedendum est quod in divinis sit nisi unum esse, cum esse ad essentiam pertineat semper, et pñneipuo in Deo, cujus esse est sua essentia. Relationes autem, quæ distinguunt supposita in divinis, non addunt aliud esse super esse essenliæ, quia non faciunt compositionem cum essentia, ut dictum est; omnis autem forma addens aliquid esse super esse substantiale, facit compositionem cum substantia, el ipsum esse est accidentale, sicut esse albi el nigri. Diversitas ergo secundum esse, sequitur pluralitatem suppositorum, sicut et diversitas substanti» vel essenliæ, in rebus creatis. Neutrum autem est (y) in divinis. » — Hæc ille. — Idem ponit, q. 8, art. 2, ad 1 lta. — Ex quibus patet, quod prius dicebatur, scilicet quod in divinis non est nisi unum esse ; et consequenter, nec nisi unum subsistere; quia, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, art. 1 ; et 1 p., q. 29, art. 2, subsistere dicit determinatum m<x>lum essendi ; dicit enim esse, et addit determinationem ; illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio, sed in seipsis exsistunt. Idem podii, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 1, ad 4**. — Sic ergo in divinis non est nisi unum subsistere; quod etiam ostendit sanctus Doctor, superius, ubi allegavi, scilicet quod essentia divina individuatur, quantum ad hoc quod est per se subsistere. Patet etiam quod nec relatio, nec persona habet subsistere, nisi per essentiam. Item, quod relatio non dat personis subsistere, nisi quia est divina essentia.

Ad argumentum in pede quaestionis factum, negatur major. Et cum probatur prima pars, dico quod, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei*, q. 8, ari. 3, ad 12aβ : « Relatio præsupponit distinctionem aliorum generum, utputa substanti» et quantitatis (3); quandoque etiam actionis el passionis; sed (t) distinctionem quæ est secundum ad aliquid relatio non, præsupponit, sed facit; sicut relatio dupli præsupponit diversitatem magni et parvi, hanc autem differentiam, quæ est secundum duplum el dimidium, non præsupponit, sed facit. In divinis

(*) *autem.* — etiam Pr.

(6) requirUur mcumunicaâilnai, Md. — Om. Pr.

(a) menlia. — *pertona* Pr.

(C) ex. — Om. Pr.

(y) eit. — Om. Pr.

(£) *quanhtatit.* — *qualitati* Pr.

(c) ied. — *interdum* Pr.

autem non est alta distinctio, nisi secundum relationem. > — Illice illo. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 2, ad 3^o, dicit : < Quamvis relatio, ex hoc quod relatio ad alterum dicitur, non sit res quædam, est tamen res aliqua secundum quod halxît fundamentum in eo (a) quod refertur; et ex hoc habet ulterius, quod sil hypostasis ve! substantia, in quantum est divina; et ideo facit realem distinctionem hypostasum; sicut sapientia, ex hoc quod esi sapientia, non habet quod sit substantia, et tamen quia sapientia divina est substantia, Deus substantialiter est sapiens. Et ideo considerandum quod ubi est relatio secundum habitudinem tantum, et non secundum aliquod esse naturale, non requiritur distinctio suppositorum secundum rem; sed solum secundum rationem, ut cum dicitur, idem eidem idem; quando autem est ibi relatio, non solum secundum habitudinem, sed secundum esse naturale, requiritur distinctio suppositorum etiam realiter, ul æqualis æquali æqualis ; sed ubi relatio non solum est realiter, sed est ipsa substantia relati, ibi non tantum requirit, sed facit distinctionem suppositorum, d — Hæc ille.

Ad probationem alterius partis antecedentis, sæpe dictum est, scilicet quomodo relatio sit prior secundum intellectum actu notionali, el quomodo posterior ; et consequenter, quomodo relatio supponit constitutionem sui suppositi, et quomodo non. Unde sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 10, ari. 5, ad 12^u“, ostendit ordinem secundum intellectum, inter relationem et proprietatem et notionem ; per quem habetur quomodo relatio praintelligitur constitutioni, et quomodo non. Ait enim sic : « Neque, inquit, proprietas, neque relatio, secundum quod hujusmodi, habent rationem constituendi personam; nam, cum persona sit rationalis naturæ individua substantia, illud quod est extra substantiam, personam constituere non potest. Unde in rebus creatis proprietates et relationes non sunt constituentes; sed magis advenientes personis constitutis. In divinis autem, ipsa relatio est divina essentia. Et ex hoc habet quod illud quod per eam constitutum est, sit persona; nisi enim paternitas esset divina essentia, nullatenus hoc nomen, Pater, significaret personam, sed hoc solum : accidens relativum personæ, sicut patet in personis humanis. Paternitas ergo, in quantum est divina essentia, constituit hypostasim subsistentem in natura divina; in quantum vero est relatio, distinguit ; in quantum vero est proprietas, convenit uni personæ et non alii ; in quantum vero est notio, est principium innotescendi personam. Sic ergo, secundum ordinem intellectus, primum est quod sil personam constituens; secundum est quod sil distinguens; tertium est quod sit proprietas; quartum est quod sit notio. » — Hæc ille. —

(«) *ad.* — Ad. Pr.

Ex quibus patet vanitas quorumdam exponentium sanctum Thomam. Dicunt enim quod paternitas constituit, in quantum est quædam proprietas, et sic præcedit generationem activam et relationem. Patet enim, ex dictis, hujusmodi falsitas. Paternitas enim prius, secundum intellectum, est relatio, quam proprietas. Unde, ibidem, ait sanctus Doctor : « In divinis perbonis oportet quod ratio relationis rationem proprietatis præcedat. Nam, cum proprium sit quod uni soli convenit, ratio proprietatis distinctionem præsupponit. In divinis autem, non potest esse aliquid distinctum, nisi per hoc quod est ad aliquid. Unde relatio, quæ est distinctionis principium in divinis, secundum rationem prior est proprietate. » — Hæc ille.

DISTINCTIO XXVII.

QUÆSTIO I.

UTRUM GENERARE ET PATERNITAS SINT IDEM REALITER IN DIVINIS

vigesimamsclimam distinctionem quaeritur : Utrum generare et paternitas sint idem realiter in divinis.

Et arguitur quod non ; quia ea quæ reducuntur ad diversa prædicamenta, non videntur esse realiter idem; sed ista sunt hujusmodi, quia generare videtur reduci ad prædicamentum actionis, paternitas vero ad prædicamentum relationis; igitur non sunt idem secundum rem.

Sed in oppositum arguitur : Nam Magister ponit, in hac distinctione, quod eadem proprietas dicitur paternitas vel generatio, et eadem filiatio et nativitas sive origo; igitur sunt realiter idem.

In hac quaestione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones.

ARTICULUS 1.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod actio in divinis non dicit rem de prædicamento actionis, sed potius divinam essentiam cum relatione reali, vel rationis.

Patet prima pars : quia actio, ut est prædicamentum, infert passionem; in divinis autem nulla est passio; igitur non est actio de prædicamento actio-

nis. Secundo : quia actio talis dicit originem motus vel mutationis; sed in divinis nihil movetur aut mutatur; igitur, etc. Istas probationes innuit sanctus Doctor, 1 p., q. 41, art. I, ad 2um el 3nm.

Sed secunda pars conclusionis probatur : Nam tam actio quæ est creatio, quam illa quæ est generatio aut spiratio, el generaliter omnis divina actio, sive ad extra, sive ad intra, et sive sit essentialis, sive personalis, dicit divinam essentiam, secundum quod probat sanctus Thomas, 1 p., q. 45, art. 3, ad 1.*; et i. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 3; et *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1; el, 2. *Contra Gentiles*, cap. 0; el nullis aliis locis. — Quod autem dicat relationem, plet. El primo, de actione Dei ad extra, probat sanctus Thomas, 1 p., q. 45, art. 3, ad 1tm : < Creatio active significata, significat actionem divinam, quæ est ejus essentia cum relatione ad creaturam; sed relatio Dei ad creaturam, non est realis, sed secundum rationem tantum. > — Ilæc ille. — Hoc etiam dicit, 2, *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 2, item, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 3. — Sed de actione ad inira, probat ipse, 1 p., q. 41, art. 1, ad 2m, ubi sic ait : < Primo, inquit, conjicere (a) potuimus originem alicujus ab alio ex motu; quod enim aliqua res a sua dispositione removeretur(6) per motum, manifestum fuit ab aliqua causa procedere. Et ideo actio, secundum primam nominis institutionem, importat originem motus; sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio, ita origo ipsius motus secundum quod incipit ab aliquo et terminatur in illud quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud imprtat quam ordinem originis secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. Quæ quidem habitudines, sunt ipsæ relationes vel notiones. » — Hæc ille. — Item, q. 45, ari. 2, ad 2um, dicit : < Actio el passio conveniunt in una substantia motus, et differunt solum secundum habitudines diversas, ul dicitur 3. *Physicorum* (t. c. 18). Oportet igitur quod, subtracto motu, non remaneant nisi diversæ habitudines in creante et in creato. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod actio in divinis non dicit nisi divinam essentiam, et habitudinem ad productum, secundum rem, vel secundum rationem.

Secunda conclusio est quod generare et generari, potius habent modum relationum, quam actionum et passionum.

Patet conclusio : quia generari in divinis non dicit passionem; nec generaro dicit actionem pertinentem ad prædicamentum actionis. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 41, art. I, ad 3®®, sic ait : α Actio, secun-

dum quod importat originem motus, infert ex se passionem; sic autem non ponitur actio in divinis; unde non ponuntur ibi passionem, nisi solum grammatice loquendo, quantum ad modum significandi; sicut attribuimus Patri generare, et Filio generari. > — Hæc ille. — Idem ponit, 4. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 3.

Tertia conclusio est quod actus notlonnles, cujtxsmodl sunt generare et spirare, sunt Idem realiter cum relationibus personarum; sed differunt secundum modum significandi.

Probatur ista conclusio ex prima conclusione. Cum enim, remoto motu, actio non sit nisi relatio, et habitudo principii ad illud quod est de principio, sequitur quod, cum in divinis nullus sit motus aut mutatio, quod generare, quod significatur per modum actionis, secundum rem sit relatio principii originantis ad originatum, et generari sit habitudo geniti ad generantem. — Sed quod differant quantum ad modum significandi, patet, secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 41, art. 1, ad 2ßB. α Quia, inquit, de rebus divinis et intelligihilibus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passionem, in quantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quæ ex actionibus et passionibus consequuntur; oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, et seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi. » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 1, ad 5um : α Sicut, inquit, in essentialibus sic est quod idem secundum rem est Operatio et Deus et divinitas, sed tantum distinguuntur secundum rationem fundatam in re; ita est in personalibus, quod idem est secundum rem operatio personalis et persona et proprietas constituens personam, sed Lanium differunt secundum rationem et modum significandi. Unde dico quod eadem relatio significatur per hæc tria : Pater, paternitas, et generatio; sed Pater significat illam per modum hypostasis vel personæ, paternitas per modum proprietatis, generatio |>er modum operationis, d — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod paternitas præcedlt secundum Intellectum Ipsum generare, sed generari pnecedlt filiationem.

Ista conclusio fuit probata in procèdenti quaestione isto medio, scilicet : quod illud quod intelligitur ut progrediens ab aliquo, sequitur, secundum modum intelligendi, constitutivum illius a quo progreditur; sic autem est quod generare concipitur ut progrediens a Patre, quasi per modum actus ejus; ergo formale constitutivum personæ Palris, quod est

() *conjicere*. — condncer. Pr.

() *removeretur*. — moveretur Pr,

paternitas, secundum modum intelligendi præcedit simpliciter generaro. E converso vero, illud quod intelligitur tanquam via ad esse alicujus et suum formale, videtur illud præcedere secundum intellectum; generari autem intelligitur quasi via ad personam Filii; ergo generari, secundum intellectum, præcedit Filium et filiationem. Ex quibus sequitur quod primo el principalius paternitas constituit personam Patris quam generare, secundum nostrum modum intelligendi; immo generare non constituit, sed potius constitutum ostendit. Item, apparet quod in divinis Pater generat quia Pater, el non ideo est Pater quia generat. E converso est quod accidit in creatis: Socrates enim non esi generans quia Pater, sed quia generat ideo pater est; el ita generare in eo præcedit paternitatem. Ista omnia ponit sanctus Thomas, 1^a p., q. 40, art. 4.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra secundam arguit Aureolus (dist. 27. c. 1, art. 1), probando quod generare et generari habeant potius modum actionum et passionum quam relationum.

Primo. Tum quia per generare et generari vere capit Filius suam realitatem; quod non competit habitudinibus (a) de genere relationis.

Secundo. Tum quia generari est vera origo; quæ non habet modum relationis, sed passionis.

Tertio. Tum quia generare est quidam egressus el quædam origo realis, quo egressu Pater prorumpit in Filium; et similiter generari est quidam exitus quo Filius egreditur a Patre, sicut ipse testatur, Joann., 10 (v. 28), quod exivit a Patre, el venit in mundum. Ostensum est autem supra, quod hæc nullo modo competunt prædicamento relationis, sed actionis el jmssionis. Ergo modum habent actionum et passionum, potius quam illationum. Unde consuetum est quod dicitur activa generatio el passiva; el similiter de spiratione, quæ est activa et passiva. El quam maxime hoc habent dicere, qui posuerunt generare elicited in divinis, et potentiam generandi esse productivam. Unde non apparet quod absque repugnantia potuerunt ista duo ponere, scilicet: quod generare sil relatio el non habeat modum actionis, et tamen quod potentia generandi sit potentia vere productiva et non entilativa.

(a) *habitudinibus.* — *habilibus* Pr.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli et aliorum. — Contra tertiam conclusionem arguitur (ibid., art. 4).

Primo sic. Impossibile est eandem rem in sui exsistentia habere modum habitus et quietis, et modum actus et fluxus; alioquin ineesent opposita eidem. Sed paternitas habet modum habitus et quietis; generare vero modum actus et fluxus. Ergo, vel non sunt eadem res, cujus oppositum omnes habent concedere, secundum intentionem Sanctorum; aut, si sunt eadem res, uteique modus, scilicet fluxus el quietis, non debet attribui illi rei in sui exsistentia. Sed manifestum est quod in sui exsistentia et in rerum natura oportet quod illa res habeat modum actus el agere vel produci in Filio, alioquin non vere producerentur personæ. Ergo impossibile est quod in sui exsistentia habeat modum habitus relativi tantummodo connectentis et non causantis; sed ille modus erit in sola apprehensione intellectus.

Secundo sic. Impossibile est quod eadem realitas inter duo extrema consistens, sil tere positiva alterius extremi el non pusitiva in rerum exsistentia; alioquin contradictoria erunt simul vera. Sei realitas importata per generare, exsistit inter Patrem et Filium ul vere positiva et causativa Filii; paternitas vero inter eos exsistit ul nullo modo causativa aut jiosiliva Filii, sed tantummodo ut referens et connectens, quia relationis non est causare extrema, sed connectera et referre. Ergo non sunt eadem res paternitas et generare; quod tamen omnes concedunt. Vel necesse est quod generare, secundum rem et modum causativum, sit in divinis ex natura rei, et sine opere intellectus; paternitas vero, per modum ejus relativum, Filium non ponens sed tantummodo ad ipsum referens, sit ex solo opere intellectus. Et hoc utique verum est. demonstrative conclusum. Paternitas enim est vera res causativa el positiva extremi, scilicet Filii; est enim ipsum generare; sed concipitur sub modo non causativo, sed conexho et relativo tantum, qui modus non est in re, sed in intellectu apprehendente. Et ideo paternitas, in quantum est relatio quædam differens modaliter a generare, est ab opere intellectus. Unde in divinis sunt origines vera el relationes per actum intellectus. — Hæc ille.

Tertio arguunt alii (apud Aureolum, ibid., art. 1) contra eandem conclusionem, sic: Quando aliqua sic se habent, quod unum est realiter in aliquo, et reliquum in suo opposito, illa non sunt realiter idem; quia talia realiter separantur, et sic non sum idem. Sed paternitas est realiter in Patre, cum per eam sit formaliter Pater. Generare veru non esi in Patre, sed in Filio. Quod patet: — Tum quia, 3. *Physicorum* (t. c. 20), dicit Philosophus quod acio est in passo, non in agente. — Tum quia generare videtur egredi a Paire, et attingere Filium; el

per consequens remanere in Filio, et non in Patre. Igitur generare et paternitas distinguuntur realiter.

Quarto. Quandocumque aliqua sunt idem, ille quocumque praedicatur unum, et reliquum. Sed Pater praedicatur de aliquo in divinis, de quo non praedicatur generare, utpote de essentia; nam essentia veraciter dicitur et est Pater, Extra, *da Summa Trinitate et Fide catholica*, cap. *Damnamus*; et tamen ibidem determinatur quod essentia non generat. Ergo generare et esse Patrem, non sunt idem; et per consequens, nec paternitas et generatio activa.

Quinto. Paternitas et filiatio in divinis non sunt idem realiter, immo realiter distinguuntur, sicut Pater et Filius. Sed generare non est aliud quam Filius, ut videtur. Sicut enim motus qui est in passo, prout est ab agente, dicitur actio; sic realitas Filii, prout est a Patre, dicitur generatio actio, et prout est in Filio, dicitur generatio passio. — Confirmatur: Quia creatio actio non videtur aliud esse quam creatura, prout est a Deo creante. Ergo paternitas et generare non sunt idem.

Sexto. Idem non fundatur in seipso; fundamentum enim non est idem cum fundato in eo. Sed generare est fundamentum paternitatis; quia relationes producentis et producti fundantur super agere vel egisse, ut dicit Philosophus, 5. *Metaphysicae* (t. c. 20). Ergo generare et paternitas non sunt idem.

Septimo, Quandocumque aliqua sic se habent, quod unum manet, aliquo transeunto, illa non sunt idem realiter; alias transire et non transire, manere et non manere, quae sunt contradictoria, verificarentur de eodem, contra illud primum principium: impossibile est idem simul esse et non esse. Sed paternitate manente, transit actus generationis et generare, ut patet in creaturis, ubi manet pater, multo tempore postquam genuit; et dato quod in Deo in aeternum simul stent, hoc ex necessitate et immutabilitate divina provenit, et non ex conditione paternitatis; quia dato, per impossibile, quod generare transiret, adhuc remaneret paternitas, dum tamen Filius permaneret, et esset Pater in divinis, non qui actu Filium generaret, sed qui Filium genuisset. Ergo paternitas et generatio non sunt idem.

Octavo. Ea quae reducuntur ad diversa genera et praedicamenta, non possunt esse idem; cum diversorum generum diverse sint species, et coordinationes praedicamentorum sint impermixtae. Sed generare reducitur ad praedicamentum actionis; paternitas vero ad praedicamentum relationis, in creaturis quidem vere, in Deo autem secundum modum. Igitur paternitas et generare non erunt idem in Deo.

Nono. Forma quietata non videtur esse idem cum illa quae consistit in quodam fluxu et egressu. Sed paternitas est forma quietata, per modum habitus existens in Patre; generare vero consistit in quo-

dam fluxu et egressu a Patre. Ergo non sunt idem generare et paternitas.

Decimo. Idem non est causa suiipsius. Sed, secundum aliquos, Pater est Pater quia generat; secundum alios vero, generat quia est Pater; et ita paternitas, secundum illos, causat generare; secundum alios vero, causal generatio paternitatem. Ergo non sunt idem.

Undecimo. Doctores inquirunt an suppositum Patris constituatur per generare, an per paternitatem; et illi tenent quod per generare, alii quod per paternitatem. Sed haec inquisitio nulla esset, si generare et paternitas idem forent. Igitur, etc.

§ 3. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit (ibid., art. 4) multipliciter; et primo, quod generare, secundum modum intelligendi, praecedit paternitatem.

Primo sic. Quandocumque enim res aliqua habet duos modos concipiendi, unum quidem secundum quod est in rerum natura, et alium tantummodo ex operatione intellectus, primus dicitur praecedere secundum, sicut patet quod, ordine rationis, conceptus floris per modum stantis, praecedit florere, quod per modum fluxus concipitur; quoniam flos in rerum natura habet modum quiescentis, modum vero fluentis a solo opere intellectus. Sed realitas illa quae per generare importatur per modum fluxus, et per paternitatem per modum quiescentis, habet in sui existentia modum actionis et fluxus; modum vero habitus quiescentis, ex solo opere intellectus; quia, si esset e converso, non vere et realiter Filius produceretur a Patre, sed connecteretur ad ipsum realiter, nec tamen realiter remaneret. Ergo, secundum modum intelligent!, generare praecedit paternitatem.

Secundo sic. Connexio extremorum exigit extrema posita, et per consequens praesupponit positionem eorum. Sed paternitas, et universaliter omnis relatio de secundo modo relativorum, est connexio extremorum; nec ponit ea, sed posita supponit. Ergo exigit ut prius concipiatur positio illorum. Ponitur autem Filius per generare. Igitur paternitas exigit ut sibi praetelligatur generare.

Tertio sic. Si generare, secundum modum intelligendi, non praecedit paternitatem sed sequitur in divinis: aut hoc est ex hoc quod generare elicitur a Patre, ita quod paternitas aliquid elicitive (a) ad generare faciat; aut quia facit ad ipsum, per modum tuiusdam praevis et rationis fundandi. Sed non potest dici primum. Tum quia generare non est elicitum, immo est realitas esse non capiens aliunde, cui repugnat ut esse capiat ab alio; sicut repugnat primo principio, aut divinae essentiae, aut cuilibet rei

(a) *elicitive*. — Om. Pr

improductæ, quod intelligatur producta. Turn quia, (h)toquod eliceretur, nullo (a) modo paternitas ipsam eliceret, nec esset elicitive principii determinativum; cum relatio non sit actionis principium, nec exigatur ad determinandum; quia absolutum est sufficientior determinatum, nec respectu indiget ad agendum. Nec etiam secundum fidesl dari; quia manifestum est quod actiones sunt præviæ, et rationes fundandi, secundum modum relativorum, et non e converso. Unde mens non potest concipere Patrem, nisi concipiendo (6) quod genuit vel generat. Igitur intellectus recte judicans, debet apprehendere quod in Deo generare præcedit paternitatem.

Quarto. Item, contra eandem conclusionem arguit (ibid.), probando quod persona Patris verius et principalius constituitur per generare, quam per paternitatem. Quia illud dicitur verius et principalius quod est ex natura rei, quam quod est solum secundum considerationem, et fit per opus intellectus. Sed constitutio primi suppositi per actum generandi, est quidem ex natura rei; quoniam generare est in re, et quoad intentionem quæ concipitur, et quoad (γ) modum actus et fluxus, sive ponentis active suppositum. Constitutio vero per paternitatem habet aliquid de opere intellectus: quia, licet paternitas sit in re quoad intentionem conceptam, quæ penitus est eadem cum generare; nihilominus, quoad modum habitus et quietis sub quo concipitur, quia intelligitur per modum habitudinis connectentis, sub isto quidem modo, non est in rerum natura; alioquin modi oppositi (g) fluxus et quietis inessent eidem rei, non solum in intellectu, immo in existentia; quæ omnia sunt impossibilia. Ergo suppositum Patris verius et principalius consurgit ex essentia et generare, quam ex essentia et paternitate. — Haec ille in forma.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra secundam conclusionem, dicitur quod Filius vero capit esse per generare. Sed ad minorem, dico quod relatio, vel relatio, non habet hoc ut per eam aliquid capiat esse. Sed tamen dico quod omne quod capit realitatem, accipit eam per actionem quæ dicit motum cum relatione, sicut actio predicamentalis, quam negamus a divinis; vel per originem, quæ est relatio significata per modum actionis predicamentalis, et talis est in divinis. Non enim nego, immo firmiter teneo quod generare dicit divinam actionem cum relatione; sed ibi potius salvatur ratio relationis quam actionis predicamentalis, quæ imperfectio-

nem includit, et passionem inducit, et exitum de potentia in actum inseparabiliter comitatur. Unde argumentum istud procedit de relatione quæ non est nisi relatio, et non de rebus quæ includit secundum rem omnem perfectionem.

Ad secundum (et ad primam partem tertii) negatur minor. Exitus enim dicit semper, vel motum cum relatione, vel relationem ipsam. Nec probat oppositum, scilicet quod egressus et proruptio non dicant relationem. Immo enim hoc probare conatur, scilicet quod originare et originari non dicant respectus de genere relationis: tum quia per nullum respectum de genere relationis, capit esse terminus originalis ponitur in esse; tum quia, secundum Simplicium, facere et pati non consistunt in habitudine ad invicem, sicut dextrum et sinistrum; tum tertio, quia nulla relatio se habet ad suum terminum quasi via in ipsum, sic autem actio ad terminum; tum quarto, quia relatio necessario oritur, posito fundamento et termino, non sic actio, quia illa causat terminum; tum quinto, quia relatio necessario manet ad permanentiam extremorum, non semper autem manet origo termini ab agente, illis positis; tum sexto, quia relatio non fundat relationem, sed tamen aliqua relatio fundatur super actionem, 5. *Metaphysics* (t. c. 20). Ista sunt motiva principalia. Ad quæ dicitur quod solum probant quod originare et originari, vel actio et passio, seu facere et pati, ut sunt predicamenta, non dicunt solos respectus de genere relationis; quod conceditur. Sed non probant quin dicant motum cum duplici respectu, quorum unus est in agente, et alius in passo. Unde actio dicit motum cum uno respectu, et passio dicit cum alio respectu. In divinis autem, iterum concedo quod originare et originari non dicunt in sua ratione solos respectus, sed divinam actionem cum respectu dantis vel accipientis, ut dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 5. « Actio generatio, inquit, in divinis significat actionem cum aliquo respectu; unde ipsa generatio est Dei actio, quæ est ejus essentia, cum aliquo respectu. »

Ad tertium dicitur quod nos non ponimus quod generare sit realiter elicivum in divinis; sed significatur modo actionis, et concipitur sub conceptu actionis quæ invenitur in creatis, ubi est actio realiter elicita. Nec est repugnantia quod potentia generandi sit vere productiva, et quod generare non habeat modum actionis predicamentalis; quia non oportet quod potentia generandi sit productiva aut eliciva generationis, sed Filii.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli et aliorum. — Ad primum contra tertiam conclusionem, conceditur

(a) nullo. — illo Pr.

(β) concipiendo. — accipiendo Pr.

(γ) et quoad. — ad Pr.

(δ) oppositi. — compositi Pr.

major, el negatur minor. Dico enim quod omnia quæ eunt in divinis, in Patre sunt sine fluxu; sed sunt in ultimo complementi. Concedo tamen quod eadem res, quæ est paternitas el generare, possit concipi, sine falsitate, in ratione formæ quiescentis, el in ratione actionis; non quod conceptus actionis repræsentet illam quoad illam imperfectionem quæ est in creata actione, scilicet quod actio creata est quidam fluxus eteductio de potentia in actum, aut quædam tendentia in extrinsecum; sed quoad hoc quod actio el operatio est ultima actualitas el perfectio potentiæ, sicut esse est actualitas essentiæ. El quoad hoc, generare potest concipi per modum actionis et fluxus, in quantum in ratione actionis et fluxus importatur perfectio, scilicet actualitas. Potest etiam illa eadem res concipi in ratione permanentis el quiescentis, in quantum negatur imperfectio quam dicit fluxus. — Et cum dicitur: si illa res in sui exsistentia non habet modum fluxus, etc.; — negatur consequentia. Non enim est de ratione productionis, talis fluxus, sed solum ultima actualitas qua communicatur perfectio alteri; illa quod dicit actualitatem ultimam potentiæ, cum relatione ad illud cui communicatur actus; sed in creaturis communicatur imperfectio, scilicet fluxus ille qui est exitus auteductio de potentia passiva in actum.

Ad secundum dico ad minorem quod illa res quæ est paternitas et generare, vere est positiva Filii, et relativa Patris ad Filium. Concedo tamen quod ut est paternitas, est relativa, sed non positiva in esse, sed ut est generare; quia generare dicit actionem divinam cum relatione, paternitas autem relationem solum. Sed ex hoc non sequitur quin sit ibi vere paternitas secundum propriam rationem relationis, nec quod realiter distinguatur a generare, sed solum quod aliter est in re, et perfectius quam in intellectu; quia in re non solum est relatio, sed est substantia, et essentia, et sapientia, et actus, el omnipotentia, el infinite perfecta; in intellectu autem, dum concipitur sub ratione paternitatis, non intelligitur nisi ut relatio, et non ut actus potentiæ generativæ, nec ut essentia, etc. Unde argumentum solum concludit quod ratio paternitatis, quam habemus, vel in qua concipimus divinam relationem, non comprehendit illam. Et ideo dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 28, ari. 2, ad 3^{am}: « Si, inquit, in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relatis, sequeretur quod esse ejus esset imperfectum, utpote ad aliud se habens; sicut si non contineretur ibi plus quam significetur nomine sapientie, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiæ perfectio est major quam quod significatione alicujus nominis comprehendere possit, non sequitur, si nomen relativum, vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se

perfectionem omnium generum. » — Hæc ille. — El ibidem, ad 2^{um}, dicit: « Plus continetur in perfectione divinæ essentiæ, quam aliquo nomine significari possit; unde non sequitur quod in Deo, præter relationem, sit aliquid aliud secundum rem, sed solum secundum consideratam nominum rationem. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod relatio est vere et realiter in Deo, el non solum ex opere intellectus, sicut arguens dicit; sed relatio, solum in divinis, non habet illud solum quod significat nomen relativum.

Ad tertium negatur minor; generare enim vere est in Patre. Et ad primam probationem, dico quod actio transiens est in passo, sed actio immanens est in agente, quod non semper patitur, ubi agens est suum esse; tunc enim, sicut in eo non differt esse et essentia, ita nec agere el potentia, ut dicitur, 1 p., q. 3, art. 4, ad 2^{um}. — Ad aliam probationem, dico quod generare non egreditur secundum rem, sed solum secundum modum significandi el intelligendi Deum in creaturis.

Ad quartum dico quod major est falsa; nam ad veritatem locutionum non sufficit aspicere ad identitatem rei, sed oportet aspicere ad modum significandi, et identitatem vel distinctionem rationis, ul dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 39, ari. 4. Unde, *de Potentia Dei*, q. 8, art. I, ad 7^{am}, dicit quod non oportet semper omnia quæ prædicantur de aliquo, prædicari de omni eo quod est idem illi, nec oportet quod si aliquid dicitur de aliquo, quod omne idem illi prædicato dicatur de eodem subjecto. Et de hoc visum fuit, dist. 2 (q. 3). Dicimus enim: Deus generat; et negamus istam: divinitas generat. Ita in proposito.

Ad quintum negatur minor; nam Filius non est ipsum generare. Nec valet probatio; quia procedit de actione prædicamentali, quam negamus in Deo. — Ad confirmationem, dico quod creatio actio, est divina essentia, ut alias dicitur, in secundo.

Ad sextum dico quod inter relationem el fundamentum sufficit distinctio rationis, ubi relatio non est accidens.

Ad septimum dico quod generare el paternitas distinguuntur in creatis, ubi accidentia sunt, et generare est actio transiens. Secus est in divinis, ubi nec est actio transiens in passum, nec accidens locum habet.

Ad octavum dico quod nihil quod sit in Deo formaliter, continetur sub genere proprie vel reductive, sed quodlibet est extra genus; et ideo, sicut ibidem est idem substantia et relatio, ita relatio et actio. Secus est de illis quæ limitantur ad genus.

Ad nonum dico quod in divinis non est aliquid quod fluat, licet ibi aliquid significetur per modum quod fluxus in creatis significatur.

Ad decimum dico quod in talibus locutionibus, ly *quia* non dicit causam proprie loquendo, sed for-

male quo aliquid est Laie vel tale. Multum autem interest inter esse causam formalem alicujus, et esse illud quo esi formaliter tale, sicut se habet divinitas ad Deum, et paternitas ad Patrem. Ita in proposito, cum dicitur : quia generat est Palor, ly quia dicit formale fundpmentum relationis paternitatis, scilicet generationem; cum autem dicitur : quia Pater est generat, ly *quia* dicit formale quo Pater agit ut actu primo, scilicet paternitatem, quæ intelligibile in ratione potentiae generandi.

Ad undecimum dicitur quod inquisitio illa est bona, quia inquiritur unde habet illa ns, (pia est ungo et relatio, quod constituat, an ideo quia est origo, an quia relatio; sicut non est vanum quærere, an Deus generet, vel divinitas.

§ 3. — Ad ARGUMENTA CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra quartam conclusionem dicitur; et negatur minor, sicut dixi secundum procedentia. Nec valet prolatio. Stat enim Filium vere produci, sine hoc quod aliquid sit in Patre habens modum fluxus vel effluxus; sed tamen non potest a nobis illud intelligi, nisi concipiendo generationem divinam per modum actionum creaturarum, in quibus est fluxus, nec concipiuntur sine fluxu.

Ad secundum dico quod solum concludit quod paternitas, ut relatio, est posterior ad generare, secundum intellectum nostrum; quod conceditur; non autem ut constitutiva.

Ad tertium negatur divisio facta in majori. Paternitas præintelligitur generationi, non quia eliciat, vel faciat ad hoc quod generatio eliciatur nec ut sit ratio fundandi generationem, sed quia constituit suppositum, quod prointelligitur generationi. Prius enim suppositum intelligitur esse constitutum, quam intelligalur generare; licet non sil ibi priorites in re, sed in modo nostro concipiendi.

Ad quartum, quod est contra aliud dictum in conclusione, negatur minor; nam ibi assumuntur multa falsa. Primum est quod generare constituat suppositum formaliter; secundum, quod paternitas, vel constitutio per paternitatem, aliquid halæat de opere intellectus; tertium, quod paternitas non habeat in re modum habitus, sed fluxus; el alia multa, quæ falsa sunt, ut saq>e dictum est. — Et sic patet quod argumenta ejus non procédant contra conclusiones positas.

Ad argumentum in pede quaestionis, palet responsio |n>r quartam el quintam conclusiones.

Hæc de quæstione.

QUÆSTIO II.

UTRUM VERBUM IXCREATUM EMANET UT INTELLECTIO ACTUALITER

, circa eamdem distinctionem quæ-
: Utrum Verbum increatum ema-
t intellectio actualis.

arguitur quod sic. Nam dicit Anselmus, Monol., cap. -W, *quod verbum rei est ipsa cogitatio, ad ejus signilitudinem ex memoria facta*. Et Augustinus, 15. *de Trinitate*, cap. 16, dicit quod *cogitatio nostra perveniens ad illud quod est interius, ac inde formata, verbum nostrum est*

In oppositum arguilur : Conceptus rei non est actualis intellectio; sed verbum est conceptus habitus de re; igitur, etc.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod verbum intellectus nostri est Illa conceptio, vel Intentio, vel similitudo rei. quam Intelligent per netum Intelligendi producit.

Ista conclusio probatur sic, secundum mentem sancti Thomæ : Illud est verbum interius, quod significatur per exterius el vocale verbum. Sed verbum vocis non significat actum intellectus, nec speciem intelligibilem. Ergo erit aliquid ad quod terminatur actus intelligendi, scilicet conceptus rei. Item : Illud est verbum intellectus possibilis, quod intellectus possibilis dicit per actum suum. Sed per suum actum intelligendi non dicit speciem intelligibilem, quia illa est principium actus; nec dicit actummet, quia tunc omnis actus intellectus esset reflexus. Ergo dicit aliquid quod terminât actum intelligendi, scilicet conceptum, qui immediate intellectionem terminat, sicut calor calefactionem. Hæc est mens sancti Thomæ, *de Potentia Dei*, q. 8, art. I, ubi sic ail : « Intellectus in intelligendo, ordinem ad quatuor habere potest, scilicet : ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem qua intellectus |l in actu, et ad suum intelligere, el ad conceptionem intellectus. Quæ quidem conceptio a Iribus productis differt. A re quidem intellecta : quia res intellecta interdum esi extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu : et

iterum, conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actioni intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; in actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus; quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel propositionem affirmativam aut negativam (x). Hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie dicitur verbum; hoc enim est quod verbo exteriori significatur; vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem, qua mediante refertur ad rem. Huiusmodi igitur conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio oritur, et aliud representat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectæ. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, ejusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentes. Et hoc ideo contingit, quia intellectus assimilatur causæ secundum suam formam; forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectæ, sive si idem quod intellectus, sive aliud. Huiusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus; non est enim « de essentia ejus, sed est quasi passio ipsius; non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto. Si ergo aliquis intellectus scilicet, cujus intelligere scilicet suum esse, oportebit quod verbum illud non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere. Huiusmodi autem est intellectus divinus; in Deo enim est idem esse et intelligere. Oportet igitur quod verbum ejus non sit extra essentiam ejus, sed ei coessentiule. »

Eandem sententiam ponit, *de Veritate*, q. 4, art. I, ubi dicit: « Triplex invenitur (6) verbum, scilicet: verbum coniectis sine voce prolatum, quod non est aliud nisi illud quod per intellectum concipitur, ad quod significandum, verbum exterius profertur; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius, quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis, b Articulus autem secundo, expressius ponit supradicta, scilicet quod < verbum intellectus nostri est illud a quod operatio intellectus nostri termi-

natur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit « quando intellectus componit et dividit ». Et post, subdit quod « ipsa conceptio est effectus actus intelligendi »; et quod « verbum intellectus in nobis duo habet de ratione sua, scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum ». — Idem in *1^a secundæ*, q. 3, art. 2: « Forma in intellectu habet esse dupliciter. Uno modo, ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quæ est intelligibilis in quantum est intelligens; et hæc est similitudo intellecti ab eo. Alio modo, ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intellectus intelligit; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma praedicta, est secundum quo intelligitur, quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum scilicet; sicut in intellectu speculativo, videmus quod species qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur. Ex hoc autem quod est (a) effectus in actu, habet talem formam operari [K]les jam formando quidditates rerum et coniungendo et dividendo. Unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius; per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est secundum quo intelligitur. » — Hæc ille.

Eandem tenet sententiam, *1^a secundæ*, q. 34, art. 1, ubi ponit quadruplex verbum. « Sciendum, inquit, quod verbum tripliciter in nobis proprie dicitur; quarto autem modo, dicitur improprie sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur, quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quæ in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio. Vox enim significat conceptum intellectus, Secundum Philosophum, 1. *Perihermenias* (cap. 1), et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in libro de *Anima* (lib. 2, t. c. i) dicitur. Vox autem quæ non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc autem dicitur vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic ergo primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur; secundo, ipsa vox interioris conceptus significativa; tertio, ipsa vocis imaginatio verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus (1. *de Fide Orthodoxa*, cap. 13). Dicitur autem figurate quarto modo verbum illud quod verbo significatur vel efficitur; sicut consuevimus

ti) /italivam — negationem Pr.

iv) mt-mirur — Orn Pr.

(x) ett. — Otn. Pr.

dicere: hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus, d — Hæc ille.

Eandem similiter distinctionem, quoad tria membra, ponit, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 2, art. 1. Dicit enim quod a triplex verbum invenitur in nobis: scilicet cordis, et vocis, et quod habet imaginem vocis. Primo modo dictum verbum, scilicet cordis, illud a quibusdam appellatur verbum rei, quia est immediata similitudo rei; a Damasceno (I. *de Fid. Orth.*, cap. 13) autem vacatur *naturalis intellectus motus, velut lux ejus et splendor*; ab Augustino autem (9. *de Trin.*, cap. 10) dicitur *verbum animo impressum*. Sed verbum secundo modo dictum, scilicet quod est in corporali actione per motum lingue et aliorum instrumentorum corporalium, diciturque verbum vocis, appellatur a Damasceno *nuntius intelligentiæ*; et ab Augustino, verbum cum *syllabis pronuntiatum*. Verbum autem tertio modo dictum, scilicet quod est in imaginatione, quando quis imaginatur voces quibus conceptum intellectus proferre valeat, vocatur verbum speciei et vocis; et a Damasceno dicitur verbum in *corde enuntiatum*; et ab Augustino, verbum cum *syllabis cogitatum*, n Dicit etiam quod « in operationibus intellectus est quidam gradus. Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis; et hoc nondum habet rationem verbi. Secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius, secundum quod aliquis loquitur alteri, vel sui ipsius, secundum quod aliquis loquitur sibiipsi; et hoc primo accipit rationem verbi. Unde verbum nihil aliud dicit (quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis. Et quia potest esse duplex veri intuitus, vel scilicet veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum extenditur in intuitum et conveniens, et hæc est perfecta apprehensio; ideo est duplex verbum: scilicet verbum rei prolata quæ placet, quod spirat amorem, et hoc est verbum perfectum; et verbum rei quod displicet; unde Augustinus dicit quod verbum dicitur in animo impressum, quamvis res ipsa displiceat, aut non placeat ». — Hæc ille. — Sciendum tamen quod in articulo sequenti, videtur ponere quod species intelligibilis sit verbum; in quo videtur prædictis contradicere. Sed bene consideranti, patet quod non contradicit. Non enim intelligit quod verbum sit species actui prævia, et quæ consideratur ut principium actus intelligendi; sed loquitur de specie concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum.

Sit ergo prima conclusio hujus articuli: quod verbum intellectus nostri non est actus intelligendi. nec species actui prævia; sed conceptio, ad quam

actus intelligendi terminatur. — Istam conclusionem ponit, 1. *Contra Gentiles*, cap. 54; et lib. 4, c. 11.

Secunda conclusio quod, licet omnino Intel-
ligere in nobis sit dicere, non tamen in Deo,
in hunc modum quod quicunque personæ Intel-
ligit. eadem per se proprie dicit.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 2, ad 5. < In nobis, inquit, dicere non solum significat intelligere, «ed intelligent cum hoc quod est ex se exprimeret aliquam conceptionem; nec aliter possumus intelligere, nisi hujusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere. Sed Deus potest intelligere sine hoc quod aliquid ex ipso procedat secundum rem, quia in eo idem est intelligens et intellectum et intelligere; quod in nobis non accidit. Et ideo non omne intelligere in Deo, proprie loquendo, dicitur dicere. > — Hæc ille. — Et intendit quod dicere includit intelligere, et cum hoc relationem originis, et ideo soli Patri convenit dicere.

Eandem conclusionem ponit, 1 p., q. 34, art. 1, ad 3^m. < Intelligere, inquit, et dicere differunt. Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam in qua nulla ratio originis importatur. Sed dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum; nihil enim aliud est dicere quam proferre verbum. Et mediante verbo, intelligitur habitudo ad rem intellectam, quæ in (a) verbo prolato manifestatur intelligenti! (6). Et sic sola personæ quæ profert verbum, est dicens in divinis; cum tamen singula personarum sit intellecta et intelligens, et per consequens verbo dicta. > — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod in divinis est verbum quod producitur per actum intellectus paterni.

Ista conclusio sequitur ex prædicta; quam etiam ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 5: « De ratione, inquit, ejus quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Illud autem quod est per se intellectum, non est res illa cujus notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem. sicut cum homo intelligit res materiales, ut animal, vel lapidem, aut aliquid hujusmodi; cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, sitque unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectæ, per quam informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non potest intelligere, nisi secundum quod fit actu

(a) i/i. — Om. Pr.

^6) intelligenti. intelligent Pr.

lier hanc similitudinem; sicut nec aliquid aliud potest operari secundum quod est in plenitia, set secundum quod lit actu per aliquam formam, iiæi igitur similitudo se habet in inelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non ul intelligendi terminus. Hoc ergo e>l primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit diffinitio, sive aliqua enuntiatio, secundum quod ponuntur duæ operationes intellectus, 3. *de Anima* (t. c. 21). Hoc autem sic ab intellectu conceptum, dicitur verbum interius. Huc enim est quod significatur per vocem. Non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus, quo mediante significat rem; ut cum dico, homo, vel, homo est animal. Et quantum ad hoc, non differt utrum intellectus intelligat se, vel intelligat (i) aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei, quod voce significatur; ita, cum intelligit seipsum, format conceptum sui, quod etiam voce palest exprimere. Cum igitur in Deo sit intelligere, el inelligendo seipsum intelligat omnia alia, oportet quod in ipso pnalur esse conceptio intellectus, quæ est absolute de ratione ejus quod est intelligere. Si autem possemus comprehendere intelligere divinum, quid et quomodo est, sicut comprehendimus intelligere nostrum, non esset supra rationem conceptio verbi divini, sicut neque conceptio verbi humani. Possumus tamen scire quid non sit, el quomodo non sit illud intelligere; per quod possumus scire differentiam verbi concepti a Deo, et verbi concepti ab intellectu nostro. Scimus enim primo, quod in Deo est unum tantum intelligere, non multiplex sicut in nubis. Aliud est enim intelligere nostrum, quo intelligimus lapidem, el quo inelligimus planam; sed unum est Dei intelligere, quo Deus inelligit se et alia amnia. El ideo intellectus noster concipit mulla verba; sed verbum conceptum a Deo, est unum lanium. Iterum, intellectus noster imperfecte plerumque intelligit el seipsum el alia ; intelligere autem divinum non ptest esse imperfectum. Unde divinum verbum esi perfectum, perfecte omnia repraesentans; verbum autem nostrum frequenter Cst imperfectum. Iterum, in intellectu nostro aliud est intelligere, aliud est esse; el ideo verbum conceptum in intellectu nostro, cum procedat ab intellectu in quantum esi intelligent, non unitur ei in natura, sed solum in (6) intelligere. Intelligere autem Dei est esse ejus; unde verbum quod procedit ab eo in quantum esi intelligent, procedit ab eo in quantum est existens; et propter hoc verbum conceptum habet eandem essentiam el naturam quam intellectus concipiens. El quia quod recipit naturam

in rebus viventibus, dicitur genitum el illius, verbum divinum dicitur genitus el Filius. Verbum autem nostrum non potest dici genitum ab intellectu nostro, nec eju> filius, nisi metaphorice. Sic ergo relinquitur quod cum verbum intellectus nostri ab intellectu differat in duobus, scilicet in hoc quod eat ab eu, et est alterius naturæ, subtracta a Verbo divino naturæ differentia, ut ostensum est, relinquitur quod sil differentia secundum hoc solum quod est (x) ab alio. » — Hæc ille in forma.

Quarta conclusio est quod, lret verbum In divinis possit sumi essentialiter, tamen, proprie loquendo, esi nomen personale et non essentialiter.

Prima pars patet. Nam verbum, sive dicatur operatio intelligendi, vel ipsa species, aut conceptus intellectus, sine utroque istorum impossibile est aliquem intelligere; utrumque enim istorum est id quoquis formaliter intelligit. El ideo impossibile est quod, hoc modo accipiendo verbum, aliquis formaliter intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sil ejus operatio, vel ratio operationis, ad eam se habens sicut medium cognoscendi. Unde, cum Pater inelligat, si non esset in divinis verbum nisi personale quod esi Filius, oporteret quod Pater intelligeret Filio quasi formaliter; quod est inconveniens. El ideo oportet dicere quod verbum in divinis dupliciter accipitur, scilicet : essentialiter, et personaliter; sicut el amor, quod est proprium nomen Spiritus Sancti, α Cum enim verbum cordis sit (C) similitudo ipsius rei intellecta?, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alium; ita species in divinis potest accipi dupliciter: vel Mfcundum quod dicit illud quo aliquid formaliter in divinis intelligitur; el sic, cum ipsa essentia per seipsam intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum ;etsic verbum et intellectus et id cujusest verbum, non differunt ibi nisi secundum rationem, sicut in divinis non differt quo intelligitur el quoti inelligitur el quod intelligit; vel secundum quod conceptus, vel Species nominat aliquid distinctum ab eo realiter cujus similitudinem gerit, el sic verbum dicitur personaliter, el convenit Filio, in quo manifestatur Pater, sicut principium in eo quod est a principio per modum intellectus procedens. » — Hæc sunt verba in forma sancti l'homæ, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 2, art.,2, qu 1. Elsie palet prima pars conclusionis.

Sed secunda para probatur sic, per eundem, in *de Veritate*, q. 4, art. 2 : « Verbum intellectus in nobis duo habet, scilicet, quod est intellectum, el quod est ab alio expressum. Si ergo secundum

(3) u ifl inUHif/tif — Om Pi
(€) |h. — Om. Pr.

(3) e*t. — Om. Pr.
I (C) sit. — quod ejl Pr.

utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur jær nomen verbi processus rationis, sed etiam rei. Si autrui secundum Minilitudinrm alterius lanium, scilicet quod eM intellectum; sic hoc nomen, verbum, in divinis non importabit processum realem, sed rationis tantum; sicut et Ime nomen, intellectum. Sed huc non erit secundum propriam sui acceptionem; quia, si aliquid eonirn quæ sunt de ratione alicujus auferatur, jam non erit propria acceptio. Undo, si verbum proprie accipitur in divinis, non dicitur nisi personaliter; si autem accipitur communiter, poterit etiam dici essentialiter. Sed quia tamen nominibus est utendum ut plures, quia (a), secundum Philosophum, usus est maxime aunidandns in significationibus nominum; et quia omnes Sanati utuntur communiter nomine verbi, prout persmaliter dicitur; ideo hoc magis dicendum esi, quod personaliter dicatur, n — Hæc ille. — Idem ponit, l p., q. 34. art. 1. Ait enim : « Ipse conceptus cordis, de ratione sua habet quod nb alio procédai, scilicet a notitia concipientis. Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens; quod perlinet ad rationem nominum |mt mh naliuin in divinis, eo quod divinæ personæ distinguuntur secundum originem. Unde oportet quod nomen verbi, secundum quod proprie dicitur in divinis, non accipiat essentialiter, sed personalitei tantum, λ — Hæc ille.

Et si arguatur quod verbum non sit proprie quid peisonale. quia per verbum Pater formaliter intelligit, sed per Filium non formaliter intelligit, ergo Filius non proprie est verbum; — respondetur quod ubi verbum est alterius essentiæ a dicente, major est vera; tunc enim intellectus dicens, aliquid polot linlære formaliter a verltro. Sed ubi dicens communicat eandem essentiam vorto suo. tunc verbum non potest esse ipsi dicenti formalis ratio intelligendi, aut aliud faciendi; quia: non per essentiam quam accepit, quia illam habebat dicens, priusquam communicaret eam, prioritatem rationis; nec per aliam essentiam, quia non hatot aliam quam dicens. Et sic non est proprie de ratione verbi, quod per ipsum formaliter dicens illud verbum intelligat. Verum illud quo intalligms intelligit formaliter, tamquam specie vel objecto primario, potest quodammodo dici verbum, ut palet in prima parte conclusionis. Sciendum tamen quod, licet Pator non intelligat formaliter per Filium tamipiam per speciem vel inedium cognoscendi, α tamen conceditur quod Pater intelligit in Filio seipsurn et omnia alia, in quantum videt Filium esse similitudinem suam el omnium aliorum; sicut principium videtur in eo cujus est, quamvis chain principium in seipSo videatur Possum enim videre hominem in sua imagine, quamvis etiam ipsurn per

seipMHn videam. Et ita etiam, quamvis Pater seipsum videat in se et nmnia alia, tamen omnia potent videre in Filio, el seipsum; sicut et seipsum videre [iote>t in creatura, in quantum ipsum creatura represents, quamvis imperfecte. » Verba sunt sancti Thoma, 1. Sentent., dist. 27, q. 2, art. 2, q* i. ad 4..

Quinta conclusio r*»i quod Verbum «licit respectum nd creaturas, non ex -un proprietate personali. sed rathme essentiæ, quæ Incluitur In significato personæ.

Hanc ponit sanctus Doctor, l p., q. 34, art. 3, ad 1^o : « In nomine, inquit, personæ importatur natura oblique; nam persona est rationalis nature individua substantia. In nomine igitur divinæ personæ, quantum ad relationem, non importatur respectus ad creaturas; sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. Sicut enim proprium est Filio quod sit Filius, ita proprium est ei quod sit genitus Iteus, vel genitus Creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi. > — Hæc ille.

El, *de Veritate*, q. 4, art. 5, dicit : « Hoc nomen. Verbum, imponitur ad rignificandiim aliquid absolutum cum respectu adjuncto; est enim Verbum idem quod sipientia genita, ul dicit Augustinus (7. *de Trinitate*, cap. 2). Nec ob hoc impeditur quin Verbum personaliter dicatur, quia, sicut personaliter dicitur Pater, ita et Deus generans, vel Deus genitus. Contingit autem ut aliqua res absoluta ad plura possit habere respectum; et inde est quod nomen illud quod imponitur ad significandum aliquid absolutum, ad quod sequitur aliquis respectus, potest a<l plura dici relative; secundum quod scientia dicitur relative ad scibile, in quantum est scientia; sed in quantum est accidens quoddam vel forma, refertur ad scientem. Ita etiam hoc nomen, verbum, habet respectum ad dicentem, et ad illud quod verbo dicitur. Ad quod jotest dici dupliciter : uno modo, stvundum convertentiam nominis, et sic verbum dicitur ad dictum; alio modo, sicut ad rem rui convenit ratio didi. Et quia Pater principaliter «licii se, generando Verbum suum, el ex consequenti «livit crealuras, ideo principaliter, et quasi per se. Verbum refertur a<l Patmn ;sed ex consequenti, el quasi |M»r accidens, refertur ad creaturam; accidit enim Verlio ut |per ipsum civatura dicatur. » — Heec ille. — El. ibidem, ad dicit quod < ex illa parte qua hoc nomen, Verbum, aliquid absolutum «licii, habet habitudinem causalilatis ad creaturam; sed ex resptvlu realis originis «piem importat, efficitur personale, ex quo reliedum ad creaturam non habet i». — Hav ille.

Senendum tamen <µio«l, I. *Sentent.*, dist. 27. q. 2, art. 3, vuletur aliter dicere. Ait enim quod

(a) *quia*. — Om. Pr

< Verbum non semper dicitur respectum ad creaturam ; sed quandoque dicitur cum respectu, et quandoque sine respectu. Quod sic patet : Verbum enim, sive dicatur personaliter, sive essentialiter, est species concepta, in qua est similitudo ejus quod dicitur, et dicentis, quandoaliquis seipsum dicit. Constat autem quod divina essentia, sive Pater, præhabuit in se similitudinem omnis creaturae, sicut exemplar. Unde illud quod significatur ut species vel similitudo Patris, aut divinæ essentiæ, si perfecta sit similitudo, continebit in se similitudinem omnium rerum. Sed quamvis aliquid sit species vel similitudo alterius, non tamen oportet quod semper quando convertitur in speciem, convertatur in illud cujus est species vel similitudo; quia in speciem vel imaginem contingit fieri conversionem dupliciter : vel secundum quod est species talis rei, et tunc eadem est conversio in rem et in speciem rei; vel in speciem secundum quod est res quædam, et sic non oportet quod eadem conversione convertatur quis per intellectum in speciem rei et in rem ; sicut quando quis considerat imaginem in quantum est corpus lapideum, et non in quantum est similitudo Socratis vel Platonis. Dico igitur quod, cum Deus ipse sit similitudo vel species omnium rerum, dupliciter conversio intellectus potest fieri in ipsum : vel absolute, scilicet secundum quod est res quædam; vel in quantum est similitudo omnium rerum. Et utroque modo Deus cognoscit seipsum, et supra se convertitur, quamvis non diversa, sed una operatione. Unde, si Verbum accipiat prout sequitur intuitum intellectus divini, secundum quod absolute seipsum intuetur, sic Verbum absolute dicitur in divinis, sine respectu ad creaturam, sive essentialiter, sive personaliter dicatur. Si autem Verbum sequatur intuitum intellectus divini prout convertitur supra se, in quantum est similitudo omnium rerum et exemplar, tunc in Verbo accipitur respectus ad creaturam, ut est respectus artis ad artificiatam ; et sic proprie Verbo competit ratio artis. Si tamen Verbum accipiat secundum ordinem manifestationis ad alterum, sic semper dicit respectum ad creaturam ; quia talis manifestatio divini intellectus est per educationem creaturarum >. — Hæc ille. — Sed quia illa quæ dicit in Summo, et in Questionibus disputatis, melius dicta videntur, ideo dico sicut prius.

Sexta conclusio est quod, Meum Verbum, si capiatur proprie, dicitur personaliter in divinis de solo Filio, ita et Imago.

Quod enim Imago dicatur personaliter in divinis, probat sanctus Doctor, 1^a p., q. 35, art. 1 : « De ratione, inquit, imaginis est similitudo. Non tamen quæcumque similitudo sufficit ad rationem imaginis; sed similitudo quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus

corporeis, maxime videtur esse figura; videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversa? figure, non autem diversi colores. Unde, si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed nec ipsa similitudo speciei vel figure sufficit ad rationem imaginis, sed requiritur originis vera ratio; quia, ut dicit Augustinus, 83. *Quæstionum* (q. 74), unum ovum non est imago alterius, quia non est de hoc (a) expressum. Ad hoc autem quod aliquid sit vere imago, requiritur quod ab alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei. Ea vero quæ processionem sive originem important, personalia sunt. Unde Imago est nomen personale. » — Hæc ille.

Sed quod solum conveniat Filio, probat, ibidem, ari. 2, dicens : « Quamvis Spiritus Sanctus sua processione accipiat naturam Patris, sicut Filius, non tamen dicitur natus; ita etiam, licet accipiat similem speciem Patris, non dicitur imago. Quia Filius proredit ut verbum, de cujus ratione est similitudo speciei ad aliud a quo procedit ; non autem de ratione amoris, quamquam hoc conveniat amori qui est Spiritus Sanctus, in quantum est amor divinus, » — Hæc ille.

Et hæc de primo articulo.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, restat arguere contra conclusiones. Et quidem contra primam conclusionem arguit Aureolus, prima quæstione (ari. 1) nonæ distinctionis hujus primi,

Primo sic. Nulla forma existens subjective in intellectu vel phantasmate, ponenda est, ad quam aspiciat intellectus, cujus productio appelletur dictio. Ergo tota positio, et omnia quæ dicta sunt de ipso verbo, falsa sunt. Consequentia nota est. Sed antecedens probatur :

Primo, quia forma quam experimur nos aspicere, dum intelligimus rosam simpliciter, aut florem, non est aliquid reale inhærens alicui, vel subsistens; sed est ipse res habens esse intentionale conspicuum et apparens. Quod probatur : Nulla enim forma simpliciter non singularis, nec limitata, potest esse inhærens intellectui vel phantasmati, nec esse subsistens; si enim hoc detur, cum forma simpliciter

(a) de hoc. — Om. Pr.

infinita sit, et adæquans omnia individua, sequeretur quod esset aliqua res infinita, inhærens intellectui vel phantasmati, vel subsistens, pñeter primani formam quæ <>t Deus; quod est omnino impossibile. Sed constat quod rosa ista quam aspicit intellectus, et forma ista specularis quæ terminat mentis intuitum, ista non est natura singularis, sed natura simpliciter, et quidditas tota; concipiendo enim hami- nem vel rosam, non terminamus aspectum ad hanc rosam vel illam, ad hominem istum vel illum, sed ad rosam vel hominem simpliciter. Ergo ista forma specularis, vel idolnm, vel conceptus, non potest esse aliquid reale inhærons intellectui vel phantasmati, nec esse aliquid subsistens.

Secundo sic probatur eadem propositio pro antecedente assumpta. Nulla forma non singularis habet subjectum singulare, cum accidentia individuentur in subjectis. Sed forma ista specularis, quam intellectus aspicit, non <»sl singularis, immo est forma simpliciter; rosam enim simpliciter intuemur, non hanc vel illam rosam. Ergo, si est subjective in intellectu, non erit intellectus aliquid singulare, sed anima simpliciter; et per consequens erit unus intellectus in omnibus, el redibit error Commentatoris.

Tertio sic ad idem. Illam rosam quam intellectus speculatur aspicit, de singularibus prædicat, el «licii verilicari; dicit enim de rosa visa, quod est rosa quam ante concepit Sed constat quod nulla res exsudons in intellectu vel phantasmate, vere enuntiatur de rosis exsistentibus extra, cum sit quoddam accidens realiter distinctum ab omnibus individuís qua? sunt extra. Ergo rosa ista quam aspicit intellectus tanquam formam specularem, non est aliquid reale in intellectu vel phantasmate existens subjective.

Quarto sir ad idem. Si sil aliqua forma specularis realiter inhærens intellectui, ad quam terminetur aspectus intellectus ' aut in illa ultimate quiescit; aut per illam ad res extra procedit. Sed non potest dari primum : quia tunc scientia? non essent de rebus, sed de talibus idolis; quod omnino est fictilium el absurdum. Nec secundum |»otest dari. Tum quia est contra experientiam; non enim experimur nos aspicere formam rosæ, el peream ulterius ferri in rosam. Tum quia prunum objectum intellectus esset aliquid existens intra (a) intellectum. cl non extra; et eodem modo primum objectum habitus scientific!, et actus ejus, qui est scire (C), e^sel quaedam forma specularis accidentalis; et rediret quantum ad hoc error Platonis, dicentis quod intellectus aspicit ad exemplar, et non ad res ipsas. Ergo impossibile est quod talis forma specularis ponatur.

Quinto sic ad idem. Non est philosophicum plura-

litateui rerum ponere sine causa; frustra enim fil per plura» quod potest fleri per pauciora. Sed nulla necessitas ducit ad ponendum talem formam. Non enim oportet eam ponere ad terminandum actum intellectus; quia non terminat eum ultimate, cum per eam transeat super rem extra; alioquin res extra non cognosceretur a nobis. Nec oportet eam ponere, ut, mediante ipsa, res clarius cognoscatur; sufficit enim ad claram notitiam, potentia, el actus, et similitudo medians inter potentiam et actum; inter actum vero et objectum non est neeesse aliquam formam mediare; quinimmo, imperfectionior esset notitia, sicut patet in visione sensitiva, quæ perfectior est dum attingit immediate objectum, quam dum attingit mediante speculo, aut aliquo speculari. Ergo, si talis forma ponatur, erit al>>que omni causa et ratione; ct per consequens, vanum est cam ponere, el superfluum in natura.

Sexto sic. Minus indiget reali termino operatio intellectus, quam operatio sensitiva. Sed operatio sensitiva non indiget reali termino; immo terminatur frequenter ad rem ipsam positam in esse apparenti, sive in esse intentional·, sicut Philosophus innuit, 2. *Cudi el Mundi*. I bi Commentator dicit, commento 100, quod < circulatio quæ apparet in luna, forsitan videtur alicui visio sine veritate; el non debet aliquis dicere quod sit visio tantum, quoniam si esset visio, appareret sicut apparet ex sectione pyramidis visus ad corpus luna? in mense, in auguientationeet diminutione. Videmus enim (a) lineam. quæ fit in sectione earum, aliquando convexam, aliquando profundam ». Vult dicere Commentator, quod de mente Aristotelis est illam figuram, secundum quam luna apparet aliquando circularis, aliquando media, non esse in rerum natura, sed tantummodo apparere. Et breviter, qui negat quin actus visioni' possit ad apparentiam terminari, confiteri cogitur cjueml omnia quæ videntur, vera sunt; contra quos disputat Aristoteles, L *Metaphysics* (t. c. 9), quod contradictoria essent vera, cum uni videatur sic, et alteri aliter. Relinquitur ergo quod actus intellectus non terminetur ad formam specularem, habentem reale. sed ad rem extra, habentem esse intentionnle.

Septimo sic. Opinio fuit Avempace, ut patet 3. *de Anima*, commento 18, et commento 29, quod intentiones imaginata? recipiuntur in phantasmate, ita quod forma illa erat subjective in phantasmatibus. Sed illa forma intellecta, non est nisi forma specularis, quam mentis intuitu speculamur. Ergo isti qui ponunt formam hiyusinodi specularem esse forsitan subjective in phantasmatibus, sequuntur phantasiam \vempace, qui expresse contradicit Philosopho, ut dicit ibidem Commentator. Hæc sunt verba Aunxdi in forma, ibidem

fal mira, — *infra* Pr,
(6) *teire* — *quietcere* Pr.

(a) enim. — Om Pr.

Ad istud etiam propositum probandum, * ilicei quod per actum intellectus non formatur aliquis conceptus in mente, sed res intellecta punitur extra animam in quodam esse conspicuo, adducit nulla, in tertia distinctione hujus primi, q. 3; item, dist. 27, q. 2. Sed istis solutis quæ recitata sunt, patet responsio ad alia.

Ulterio» arguit contra sanctum Doctorem, proliando quoi contradicat sibi; quia scilicet unum ponit in *Scripto*, et oppositum in *Summa*, in materia ista, scilicet de verbo. In *Scripto* enim ponit quod verbum dicitur in divinis essentialiter quandoque, et personaliter quandoque; in *Summa* vero, dicit quod semper tenetur personaliter, si proprie sumatur.

Dicit etiam (dist. 27, q. 2, art. 3) se proliuisse quod nulla species vel similitudo quæ est ratio intelligendi, potest dici verbum. Tum quid' nomine verbi importatur relatio ad dicentem. Tum quia de ratione verbi est quod sit proles mentis, et ejus partus. Tum quia oportet quod gignatur de scientia nostra.

II. Argumenta Durandi, et Petri de Palude.

— Secundo loco contra eandem conclusionem, Durandus (dist. 27, q. 2) et Petrus de Palude arguunt.

Primo sic. Per operationem intra manentem, nihil constituitur vel producit. Sed intelligere et dicere intellectuale, sunt operationes intra manentes. Ergo per eas nihil constituitur vel producit. Major patet, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 10), ubi Philosophus ponit differentiam inter operationem intra manentem, et illam quæ transit vel exit: quia *hæc* transeuntem extra, semper aliquid constituitur, sed per intra manentem, nihil. Minor patet de se. Ergo, etc. — Si dicatur quod Philosophus non intendit simpliciter dicere quod per operationem intra manentem nihil omnino constituitur, sed quod *hilum* *hæc* eam nihil extra constituatur, tamen intra operantem bene constituitur aliquid, — non valet. Quia absurdum fuisset dicere illud circa quod nullus potest dubitare; sed quod per operationem intra manentem nihil extra constituatur, nullus unquam dubitavit; oportet enim quod operatio attingat suum productum; quod autem intra manet, non attingit illud quod est extra, igitur non fuit intentio Aristotelis tantum dicere quod per operationem immanentem nihil extra constituatur, sed quod *peream* nihil omnino constituitur, nec intra, nec extra. — Item, textus contradicit huic expositioni. Dicit enim ibidem Philosophus, quod operatio *manens*, ipsa est finis; et idem dicitur, I. *Ethicorum* (cap. I). Sed constat quod si *peream* constituitur aliquis terminus intra, *ipsa* operatio non esset finis, *nam* potius res producta per eam; operatio enim est propter rem operatam.

Secundo. Quia principium productivum verbi, aut est sola species, aut est species cum intellectione confusa. Non species sola: quia terminus productionis non est perfectior principio productivo; sed verbum est perfectius specie intelligibili, eo quod perfectius rem repræsentat; ergo principium ejus productivum non potest esse sola species. Similiter nec speciescum intellectione confusa; quia, aut illa manent simul cum verbo producto, aut non. Non potest dici quod non manent simul: quia, cessante entitate principii activi ad enlitalcm verbi, cessaret agere; sed cessante agere et actione ante terminum actionis, impossibile est terminum esse; ergo nullo modo esse! verbum simul, nisi cum eo esset intellectio confusa et species, si hæc sint ejus principia productiva. Hoc autem esse non potest: quia verbum non est sine notitia expressa; sed notitia confusa non stat eum notitia perfecta; igitur, etc.

Tertio sic. Sicut contingit intelligere prius aliquam rem confuse et imperfecte, deinde perfectius et expresse, ita contingit nos prius diligere rem aliquam imperfecte, et postea perfectius. Sed nullus ponit in voluntate, *præ*elactum diligendi, aliquam formam productam; nec facile esset eam lingere. Ergo nec præter actum intelligendi, debet (prius ponere aliquam formam productam).

Quarto. Per actum videndi, nihil constituitur intra videntem. Eigo per artum intellectus, nihil constituitur intra intelligentem. Antecedens supponitur. Probatur consequentia. Quia omnes operationes extra transeunt, quamvis aliquæ sint aliis perfectiores, omnes tamen habent hoc commune, quod per eas aliquid constituitur; ergo similiter, omnes operationes intra manentes, debent habere hoc commune, quod per nullam, aut per omnes, aliquid producat. Differentia enim secundum perfectum et imperfectum, non facit per se quod unum sit productivum, aliud non; sed facit quod productum, si quod est, sit magis vel minus perfectum. Propter quod, si visus est imperfectior quam intellectus, non tamen propter hoc potest dici quod per nullum actum visus aliquid producat, per actum autem intellectus producat aliquid, sed quod per utrumque nihil.

Quinto. Formæ quæ sunt ejusdem generis propinqui, (quanto sunt perfectiores, tanto sunt magis activæ. Sed species intelligibilis, et verbum, si sit forma ejusdem rei repræsentativa, cujusmodi est species, sunt ejusdem generis. Nulla enim ratio est, nec ex parte subjecti, nec objecti, nec officii, quod *unus* alterius et alterius generis, quia utraque est in eodem subjecto, et habent idem objectum repræsentare. Ergo illa quæ est perfectior, erit magis activa. Sed verbum est perfectior forma quam species intelligibilis. Ergo si species intelligibilis cum intellectu agente est sufficiens productivum, non solum actus intelligendi confusi, sed etiam cujusdam formæ quæ

est aliud ab intelligere, quæ (a) dicitur verbum; fortiori ratione ipsum verbum cum intellectu agente erit sufficiens principium productivum, non solum artus intelligendi expressi, sed etiam ulterioris formatio, quæ non erit aliquod intelligere, sed verbum; et eodem modo istud secundum verbum erit productum tertii; et sic in infinitum; quod est inconveniens. Ergo intellectus agens cum specie non est productivum alicujus formæ, quæ non sit ipsum intelligere.

Si dicatur quod non oportet procedere in infinitum, quia verbum formatur ad hoc ut res expresse cognoscatur; et ideo, si perventum est ad perfectam cognitionem rei, qua non potest perfectior haberi, cessat formatio verbi; sicut cognitiones tendendo ad perfectum, non procedunt in infinitum; ideo nec formatio verbi; — hoc non valet. Quia, si contingit pervenire ad verbum perfectissimum, quo non sit dare perfectius, saltem hoc sequitur quod forma perfectior non erit æque activa, sicut forma minus perfecta ejusdem generis, immo ejusdem speciei: cum unum verbum minus perfectum, sit productivum alterius verbi magis perfecti; verbum autem perfectissimum, nullius potest esse productivum: nec perfectioris, quia non est dare perfectius perfectissimo; nec minus perfecti, quia frustra fieret; nec æqualiter perfecti, quia superflueret. Igitur.

Sexto. Quia cognoscere eandem rem perfectius et minus perfecte, non differunt secundum speciem. Ergo nec repræsentare eam perfectius et minus perfecte, qualiter nec repræsentativa. Et sic species et verbum erunt ejusdem rationis.

Septimo. Illud quod immediatius exprimitur a re aliqua, expressius eam repræsentat. Sed species intelligibilis, si qua sit in intellectu, vel illa quæ est in phantasia, immediatius exprimitur a re intellecta quam verbum, secundum te. Igitur ipsa expressius repræsentat rem quam verbum; et ideo consequens sufficit ad expressiorem cognitionem rei; nec propter hanc oportet ponere verbum, propter quod tamen solum ponitur.

Octavo. Quia sequitur, secundum te, quod verbum quandoque formetur ad habendam cognitionem minus perfectam. Quia, secundum le, beati videntes divinam essentiam, non formant verbum syllogisticum de eo propter quod assentiant alicui enunciationi illi qua contingat eos dubitare; quia, quantum ad ea quæ vident in Deo, non contingit eos dubitare; nec formant verbum de eo per quod videant clare quæ prius videbant obscure; quia in visione læta non est processus de confuso ad clarum et perfectum; nec ul videant aliquam rationem quam prius non videbant. quia a principio unusquisque videt visionem beatam, quæ visurus est in ultimo. sed formant verbum, ut illa quæ vident simul, tamen

perfecte et sub distinctis rationibus, ut sunt attributa divina, possint divisim considerare, considerando unum, non considerando aliud; secundum quem modum beati videntes Deum, quidam laudant eum ut sapientiam, quidam ut justitiam, et sic de aliis attributis; quod non possent facere per solam visionem beatam, per quam simul videant et distincte omnia attributa divina. Constat autem quod illa cognitio per quam consideramus tantum unum attributum divinum, est imperfectior quam cognitio beate, per quam consideramus simul, et nihilominus perfecte et distincte, omnia attributa; et tamen per illam oporteret formare verbum, secundum te. Ergo verbum necessario formatur ad habendum cognitionem imperfectiorem; quod est contra le.

Nono. Verbum, secundum te, est objectum intellectui non principale, sed sicut forma specularis, vel imago repræsentativa principalis objecti. Sed hoc non videtur verum propter tria. — Primum est: Quia illud quod est primo cognitum et ratio cognoscendi alterum, tale videtur esse magis cognitum, vel saltem non minus, quam illud quod repræsentatur et cognoscitur per ipsum; et istud apparet in exemplo quod adducitur de forma speculari et imagine. Sed verbum, si sit talis forma qualem tu ponis, non est magis cognitum quam res principaliter intellecta; immo minus; quin potius, totaliter ignotum. Ergo verbum non est in nobis quasi forma specularis, vel imago objecta intellectui, et principiis objecti repræsentativa. Minor patet: quia omnes experimur cognoscere rem quæ est principale objectum, puta hominem esse animal rationale mortale, quæ dicitur esse cognitio per verbum; sed quod in nobis sit aliqua forma per quam et in qua, sicut per imaginem, cognoscimus hominem esse animal rationale mortale, nullus experitur, immo de hoc dubitamus et quærimus; nec unquam dare invenimus. — Secundum est: Quia non experimur quod intellectus noster, nec se, nec suos actus aut habitus aut species, si quas habeat, nec aliqua alia quæ ponuntur in ipso subjective, potest cognoscere, nisi per actum reflexum. Si enim per actum rectum cognosceret aliquod illorum quæ sunt in ipso subjective, intelligeret seipsum actu recto; quia alia intueretur in se; quod est falsum. Si ergo verbum est aliqua forma existens in intellectu, impossibile est quod ipsa sit aliquo modo objectum intellectus secundum actum rectum; cujus oppositum tu dicis. — Tertium est: Quia in voluntate non est aliqua forma, quæ sit primo dilecte, et ratio diligendi alterum. Ergo in intellectu non est aliqua forma, quæ sit primo intellecta, et ratio intelligendi alia. Consequentia patet, ul prius.

Declino sic. Quia si verbum sit forma expresse repræsentativa, perfecte sequitur quod de quocumque formamus verbum, habemus completam et perfectam similitudinem. Consequens est falsum, ul

(a) cur. — 1cd Pr.

pakt de Den el de substantiis separatis, de quibus hic non habemus completam el perfectam cognitionem.

I'ndreimo. Quia μ verbum esset illud quod primo intellectus intuetur, tunc, cum possit formari verbum de omni eo quod intelligitur, anima conjuncta poterit formare verbum de actu suo, et de se, et suo habitu; et sequitur, cum in veri», secundum te, intelligatur directe illud cujus est verbum, quod omnia illa possent inlelligi actu recto.

Duodecimo. Quin in divinis ex tota el perfecta notitia Patris gignitur Verbum, el non ad habendam perfectam notitiam. Ergo, cum propter nihil aliud ponitur talis forma specularis quam dicis verbum, nisi ad habendam perfectam cognitionem objecti, sequitur quod propter hoc poni non debet.

Decimotvrllo. Nihil \rangle test cognosci actu recto, nisi quod est directe objectum potentiae. Sed non est directe objectum intellectus conjuncti, nisi aliquid sensibile. Ergo nihil quod est in intellectu, cognoscitur actu recto.

III. Argumenta Gerardi de Carmelo. — Tertio loco, contra eandem conclusionem arguit Gerardus de Carmelo, 6° *Quodlibeto*, probando quod verbum non sit aliquid productum per actum intelligendi.

Primo. Quia quandocumque alicujus operationis est prater operationem aliquis terminus operatus per eam, ille est melior el jierfectior tali operatione, I. *Ethicorum* (cap. 1), et O, *Metaphysiicae* (l. c. 16). Sed optimum eorum quæ in nobis sunt, est perfecta operatio intellectus secundum sapientiam, 10. *Ethicorum*; quin in eo ponitur felicitas. Igitur perfecta intellectio non halæt aliquem terminum o)ccuralum per eam. — Confirmatur. Quia visio Dei est omnium actuum nostrorum ac desideriorum tinis; sed si verbum esset terminus per visionem productus, vi<io non esset ultimus linis, immo talis terminus a visione distinctus.

Secundo sic. Si verbum est terminus intellectio- nis aut igitur intellectionis perfects, aut imperfecta. Non imperfecta; quia tunc rv simul cognosceretur perfecte per verbum, el imperfecte per illam cognitionem — Nec \rangle UM dari primum : — Tum primo, quia tunc pro nihilo poneretur verbum. Nam per cognitionem perfectam res perfecte cognoscitur; modo cognitio facta pracedit verbum; nec ad perfecte cognoscendum rem requiritur aliquid aliud, nisi cognitio perfecta illius. — Tum secundo, quia si verbum sequitur cognitionem perfectam, erit processus in infinitum in cognitionibus perfectis; quia omne verbum poterit esse principium perfecta cognitionis, ct omnis cognitio perfecta terminatur ad verbum. — Turn tertio, quia : aut verbum produ- citur cognitione perfecta, tanquam via el medio, sicut terminus motus dicitur produci per motum;

aut tanquam per causam et principium productivum. Si primo modo, tunc verbum non staret simul cum cognitione, sicut terminus motus non stat cum motu. Si secundo modo, tunc eflectus esset perfectior sua causa.

Tertio sic. Omne quod est in intellectu fonnaliter, est species actui pravia, aut actus intelligendi, aut habitus. Cum ergo verbum non sil habitus, nec species inlelligibilis, restat quod sit actus intelligendi, et non aliquid distinctum ab illo.

IV. Argumenta Scoti. — Quarto loco, contra eandem conclusionem arguit Scotus (apud Aureolum, dist. 27, q. 2, art. I), probando quod verbum non sit aliud quam actus intelligendi.

Primo sic. Illud maxime habet rationem verbi, quo posito quod sit verbum, maxime salvantur omnia veri» (a) Augustini. Sed veri» sua maxime salvantur, si ponatur quod verbum sit intellectio actualis, et actus intelligendi. Ait enim, 15. *de Trinitate*, cap. 16, quod *cogitatio* (6) *nostra perveniens ad id quod scimus, ac deinde formata, verbum nostrum est*; et cap. 12, dicit quod visio cognitionis quæ oritur ex scientia, est verbum nostrum, *quod nullius est linguæ, et* (y) *simillimum rei notx*; el in sermone *de Nativitate beati Joannis Baptistas*, dicit quod vox est signum verbi, verbum vero ipsa cognitio; el in libro *de Cognitione veræ vita*, dicit quod nihil aliud est Filius vel Verbum Dei, quam cognitio, vel ars, vel sapientia ejus; el 9. *de Trinitate*, cap. 5, dicit quod mens meminit sui, intelligit se, et diligit se; et subdit quod si hoc cernimus, cernimus Trinitatem; et fere ubique videtur dicere quod notitia actualis sit verbum. Ergo hoc est tenendum.

Secundo. Quia Anselmus dicit. Vonol. 33, quod *mens rationalis cum se cogitando intelligit, habet secum imaginem suam ex se natam, id est, cognitionem sui, quæ est verbum ejus*. Et cap. 48, dicit quod *verbum rei est ipsa cogitatio, ad ejus similitudinem ex memoria formata*.

Tertio. Quia Damascenus, lib. 1 (*de Fide Orth.*), cap. 13, dicit quod *verbum est naturalis motus intellectus, secundum quem movetur, et intelligit, ct cogitat, velut lux ejus, ens, et splendor; verbum rursus est quod non ore profertur, sed in corde enuntiatur*. Sed hæc non possunt salvari, nisi ponatur quod verbum est actus intelligendi.

Quarto. Nam conditiones quas Augustinus enumerat de veri», non possunt convenire nisi actui intellectus. Igitur, etc. Antecedens patet. Nam Augustinus \rangle nit quod verbum est aliquid exsistens in mente nostra, non quidem sine actuali cogni-

ta) *verba*, — Om. Pr.

(C) *rogihio*. — rognilio Pr

(y) et. — eit Pr.

Done ; et quod nascitur de memoria, sive de objecto, vel scientia quæ manet in memoria relucente; et quod est formata cogitatio ab ea re quam scimus. Patet autem ista nulli posse proprie convenire, nisi actui intelligendi.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Gerardi de Carmelo. — Contra secundam conclusionem arguit Gerardus de Carmelo, 7*. *Quodlibeto*, quinque mediis.

Primo sic. Actus ille quo totus Pater distinguitur a Verbo, non est intelligere, nec in suo formali intellectu includit ipsum. Sed Pater, actu toto quo producit Verbum, distinguitur ab eo. Ergo actus quo producitur Verbum, non est intelligere, nec includit ipsum in suo formali intellectu. Major probatur. Quia actu intelligendi non distinguitur Pater a Filio, immo in hoc sunt unum; quia, sicut eorum esse est idem, ita sapere est unum, et unum intelligere, et una intelligentia, 7. *de Trinitate*, cap. 1 et 2; et etiamsi in illo actu quo distinguitur Pater a Filio, includeretur intelligere, cum ibi sit idem intelligere, sapere, et esse, tunc illo toto non distingueretur Pater a Filio, quia non per intelligere, quod esset aliquid actus; igitur intelligere non est de formali intellectu illius actus. Minor patet. Quia Pater, toto actu quo producit, cum sit indivisus et simplex, distinguitur a Filio; unde Augustinus, 1. *de Trinitate*, cap. 4 : *Pater genuit Filium, et ideo Filius non est qui* (a) *Pater, et ideo Filius genitus est, et ideo Pater non est Filius*; et Damascenus, lib. 1, cap. 8 et 10, dicit quod secundum omnia sunt unum Pater et Filius, præter ingenerationem et generationem. Ergo actus quo producitur Filius, non est intelligere; nec intelligere est de ratione illius.

Secundo sic. Illud quod de suo intellectu formali non dicit nisi puram relationem, non est intelligere formaliter; nam intelligere, vel intellectivum, non est de formali intellectu relativi; unde, quia persona in divinis in suo formali significato includit relationem et absolutum, ideo non dicit puram relationem, sed aggregatum ex absoluto et relativo. Sed actus quo producitur Verbum, dicit puram relationem in divinis; unde Magister, 1. *Sentent.*, dist. 5, dicit quod hoc est genuisse, quod paternitas; et Damascenus, lib. 1, cap. 10, dicit quod relatio non significat substantial differentiam, sed modum existentia?, scilicet non significat absolutum, sed relationem. Igitur, cum intelligere sit absolutum, quia actus quo Deus formaliter beatificatur, et, secundum regulam Augustini, in omnibus personis reperitur simpliciter et non pluraliter, non est actus quo Verbum producitur, nec de ejus formali significato.

Tertio. Actus quo producitur Verbum, non est actus

qui dicat perfectionem simpliciter, quoniam melius est ipsam habere simpliciter quam non ipsam; quia actus quo producitur Verbum, est relativum, quod non dicit perfectionem simpliciter, secundum Anselmum, *Monol.*, cap. 15; item, quia non est in omnibus personis, quibus non deest aliqua perfectio simpliciter. Ergo intelligere non est actus quo producitur Verbum.

Quarto. Actus quo producitur Verbum distincte et secundum rationem propriam, supposito per impossibile quod nulla esset possibilis creatura, esset in divinis. Sed actus intelligendi, sub propria et distincta ratione, et ut distinguitur ab actu volendi, non esset in divinis, supposito quod nulla esset possibilis creatura. Ergo actus quo producitur verbum, non est formaliter actus intelligendi.

Quinio. Actus quo producitur Verbum, realiter distinguitur ab aliquo in divinis; quia generare, et spirare realiter distinguuntur in divinis, et paternitas, et communis spiratio. Sed intelligere, a nullo realiter distinguitur, sicut nec essentia. Ergo actus intelligendi non est actus quo producitur Verbum, etc.

II. Argumenta aliorum. — Secundo loco, contra eandem conclusionem arguunt aliqui, quos Petrus de Palude, dist. 10, q. 3, recitat, probando quod intelligere et velle non sint productiones personarum; ex quo sequitur quod dicere non sit intelligere, nec spirare sit velle.

Primo sic. Quia productiones sunt actus notionales, non essentielles. Sed intelligere et velle sunt actus essentielles, non autem notionales. Igitur.

Secundo. Quia illæ operationes quæ æquaiiter competunt non producenti sicut producenti, non sunt productiones. Sei intelligere et velle, æquaiiter conveniunt Spiritui Sancto non producenti, sicut Patri et Filio producentibus. Igitur, etc.

Tertio. Illæ quæ non differunt realiter in divinis non sunt divinæ productiones. Sed intelligere et velle non differunt realiter. Igitur.

III. Argumenta Aureoli. — Tertio loco, contra eandem conclusionem arguit Aureolus (dist. 9, q. 1, art. 1).

Primo sic. Quodcumque aliqua sunt unum et idem, cuicumque competit unum, et alterum. Sed dicere, est proprium Patris in divinis; intelligere vero est commune tribus. Ergo intelligere non est idem quod dicere. — Et si dicatur quod immo dicere, est commune tribus, sed appropriatur Patri; hoc est expresse contra mentem Augustini, qui dicit, 5. *de Trinitate*, cap. 6, quod Filius, in eo quod Verbum, relative dicitur, et refertur ad Patrem solum; constat autem quod Verbum refertur ad dicentem; ex quo patet quod soli Patri competit Verbum dicere in divinis.

Secundo. Filius et Spiritus Sanctus vere intelligunt in divinis; sed non proferunt verbum in divi-

(a) *qui*. — *quia* Pr.

nis, net dicunt. Ergo intueri, vel intelligere, non est dicere. — Et quod isti dicunt quod Verbum est essenziale et commune tribus, appropriabile tamen Filio, sicut amor Spiritui Sancto, et sapientia Filio, line est expresse contra dicta Sanctorum. De omni enim attributo quod est commune tribus et appropriatin'alicui personæ, verum est dicere quod predicatur in singulari de tribus; verum est enim quod tres personæ sunt unum lumen, una ars, una sapientia; et tamen Augustinus expresse negat, 7. *de Trinitate* (cap. 2), quod Pater et Filius sint unum Verbum, sed solus Filius est Verbum; ergo nec Verbum est commune tribus; nec intelligere et dicere Verbum, idem important.

§ 3. — Contra quintam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quintam conclusionem arguit Aureolus (dist. 27, q. 2, art. 3), probando quod Verbum, per suam proprietatem, singulari modo connotet creaturam, quo nec essentia connotat, nec aliqua persona.

Primo sic. Cui enim singulariter competit aliquid connotare in obliquo, quod alteri non competit, illud, secundum propriam rationem, connotat illud quod dat intelligi in obliquo. Sed manifestum est quod Verbum dat intelligi creaturam in obliquo; non enim Spiritus est Spiritus essentia*, et creature omnis; proprie enim dicitur quod creatura dicitur Verbo, et nullus dicit quoti dicantur Patre vel Spiritu Sancto. Ergo secundum suam proprietatem, Verbum connotat creaturas.

Secundo ad idem. Omnis respectus qui debetur Verbo ratione essentialiæ, æque importatur per Filium sicut per Verbum, et eodem modo per rationem, vel per quodcumque vocabulum exprimens personam Filii. Sed Augustinus dicit, 83. *Quæstionum*, q. 63, exponens illud: in principio erat Verbum, quod *hoc loco Verbum melius (u) interpretatur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa quæ per Verbum facta sunt operativa potentia*» Igitur Verbum per suam propriam rationem, connotat creaturas.

Tertio sic. Illud quod per suam propriam rationem non intelligitur siue aliquoi videtur illud connotare. Sed Verbum semper dicitur alicujus verbum, utpote creatura, vel alterius; unde Augustinus, 7. *de Trinitate*, cap. 3, dicit quod sicut *verbum quod nos proferimus, seipsum ostendit et (¶) illud de quo loquimur; sic Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, ostendit Patrem siruti est*; et eadem ratione, possumus nos dicere quod ostendat omnia. Igitur de ratione Verbi est ut connotet omnia dicta et per ipsum verbala, ut ita liceat loqui. — Hæc ille.

(») — men* Pr.
(¶) attendit et. — movrt tn Pr

§ 4. — Contra sextam conclusionem

Argumenta Aureoli — Contra sextam conclusionem arguit (dist. 27. q. 2, art. 3), «licens quod ille modus stare non potest.

Tum primo quia Spiritus Sanctus non procedit nisi amor, sed potius ut amans, in quodam esso donate per vim amoris. Amans autem sic positus, gerit similitudinem suiipsius, in quantum emittit et donat; sicut verbum simile est (a) ei cujus est verbum.

Tum secundo: quia saltem amor divinus, in quantum hujusmodi, similis est ei a quo procedit, secundum istos; et per consequens Spiritus Sanctus*, in quantum hujusmodi, erit imago.

Tum tertio: quia isti dixerunt alibi, quod ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio rei amata in allectu amantis, secundum (pam amatum dicitur esse in amante, sicut intellectum in intelligente; talis autem impressio representât Spiritum Sanctum (X); ergo habuerunt dicere consequenter quod Spiritus Sanctus est similitudo rei amata, et ita imago.

Tum quarto: quia de ratione imaginis non videtur esse quod sit originata ab eo cujus est imago; alias soli carpentarii, qui sciunt imagines sculperé, haberent imagines, nec essent imagines aliorum.— Hæc ille.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem, respondetur. Et

AU primum negatur antecedens illud, pro cujus probatione ista septem argumenta facta sunt. Tunc

Ad primam probationem, conceditur quod si loquatur de forma infinita et ilimitata secundum esse, nulla talis est inhærens intellectui, nec subsistens, extra Deum, vel prater Deum; et tunc negatur minor. Non enim rosa quam indiligemlo aspiciamus, est illo modo infinita, aut illimitata; sed est ipsa quidditas rose non subsistens, nec inhærens; vel est ipse conceptus, quo mediante, aspectus intellectus terminatur ad quidditatem et naturam rose. Ipsa autem quidditas rose non est infinita secundum esso, aut ilimitata, aut adæquans infinita individua secundum esse; nec, etiam conceptus rose; nullum enim istorum adæquale secundum esse infinita individua. Si autem intelligitur major de forma infinita in repræsentando, vel de infinita secundum rationem >Uii' speciei, sic negatur; et minor conceditur. Conceptus enim rose repræsentat infinita indivi-

(>| eut. — Om. Pr.

(Ji irpr.» tentât S))iri(uni Snctuni — repugnat Spiritu Nanto Pr.

dua ejusdem speciei, quantum ad principia essentialia; el forma illo modo infinita, potest inhærere intellectui. Ipsa etiern natura, seu quidditas rosa», ut intellecta in actu, potest dici quodammodo infinita; quia ipsa intelligitur, non intelligendo illa quæ eam contrahunt ad hoc vel illud individuum. Sic autem est infinita, non quidem secundum esse quod limitatur ex receptione in illa natura; sed est infinita secundum rationem suæ speciei. Si enim natura ros® esset subsistens, in nullo recepta, ipsa non limitaretur quantum ad rationem suæ speciei; limitatio enim, quantum ad hoc, provenit ex hoc quod recipitur in hoc vel in hoc; et ideo esset illo modo infinita. Licet ergo natura ros® non sit subsistens, sed in singularibus recepta, quia tamen dum intelligitur abstrahitur ab illis quæ eam limitant, ipsa, in quantum intellecta, est infinita, immo quælibet forma universalis est isto modo infinita, ut expresse ponit sanctus Doctor, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, qu. 2. Nec est inconveniens aliquid prater Deum esse infinitum isto modo, scilicet secundum rationem suæ speciei, ut ipse dicit ibi de gratia animæ Christi; et, de formis naturaliter subsistentibus, 1 p., q. 7, art. 2. Et sic jiatel, quantum ad illam probationem, quid dicendum; præsertim cum dicit quod nulla forma infinita potest esse inhærens, vel prater Deum subsistens. Cum autem dicit quod nulla forma non singularis, etc., dicitur post.

Ad secundum, negatur major. Dico enim quod forma illa quam vocat specularem, scilicet conceptus quidditatis ros®, est forma singularis in existendo, el individuata per subjectum; sed est universalis in repræsentando; nec ejus singularitas in existendo repugnat suæ intelligibilitati, cum sit immaterialis et a conditionibus materiæ separata, ut optime declarat sanctus Thomas, 1 p., q. 76, art. 2, ad 3um, el *de Spiritualibus creaturis*, art. 9, ad decimumquarum argumentum. Scien- dum tamen quod non dicit sanctus Doctor, quod intellectus solum aspiciat illum conceptum quem concipit, sed etiam rem extra per illuni. Res autem extra animam, quam intellectus directe aspicit, est ipsa natura existens in singulari. Ipsa autem natura est quidem individuata extra animam, per sui receptionem in aliquo; sed est universalis, prout habet esse in intellectu, secundum quod ostendit sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis*, art. 9, ad 6u,n : « Non est, inquit, differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in huc quod Plato posuit quod res quæ intelligitur, eodem modo habet esse extra animam quo modo eam intellectus intelhgat, id est, ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quæ intelligitur, esse extra animam, sed alio modo : quia intelligitur abstracte (a), et habet esse concrete. Et sicut secundum Platonem ipsa res quæ intelli-

gitur, e^l extra animam, ita secundum Aristotelem. Quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias de his quæ sunt in intellectu nostro, sicut de substantiis; sed quidem Plato dixit de fornus separatis; Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus. Sed ratio universalitatis, quæ consistit in communitate el abstractions, sequitur solum modum intelligendi, in quantum intelligimus alistracte et communiter; secundum Platonem vero sequitur modum existendi formarum abstractarum; el ideo Plato posuit universalia subsistere, Aristoteles autem non. b — Hæc ille in forma. — Consimile ponit, 1 p., q. 85, ari. 2, ad ubi ait : < Cum dicitur aliquid e^c intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quæ intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. El similiter, cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ijesi natura rei, et abstractio sive universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quæritur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, est in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas quæ intelligitur, apprehenditur sine conditionibus individuantes, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur (a) ab intellectu, in quo est similitudo natura speciei, el non individuan- lium principiorum. > — Hæc ille. — Ex quibus putet quomodo forma, ad quam terminatur aspectus intellectus, est in intellectu subjective, et quomodo non, el quomodo quælibet illarum est universalis, et quomodo intellectus, licet non terminetur ad hanc rosam, tamen non oportet fingere tale quid infinitum messe conspicuo positum, ut arguens credit.

Ad tertium dico quod intellectus duplicem formam aspicit : scilicet conceptum quem format, qui est quod intelligitur, et quo natura quæ est extra, intelligitur; el secundo aspicit naturam extra animam existentem. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1. art. 1, qu. 4, dicit : < Illud in quo aliquid videtur, est ratio cognoscendi illud quod in eo videtur. Ratio autem cognoscendi est forma rei in quantum est cognita; quia per eam fit cognitio (6) in actu. Unde, sicut materia et forma sunt unum in esse, ita ratio cognoscendi el res cognita sunt unum cognitum; et profiter hoc utriusque est una cognitio

(a) *abstracte*. — *abstracta* Pr.

() *percipitur*. — *participatur* Pr.

() *cognitio*. — *cognita* Pr.

secundum actum et secundum habitum. > — Hæc ille. — Illa autem res extra animam, est abstracta et universalis, modo quo dictum est; et illo modo prædicatur de particularibus rebus. Quod patet expressè per sanctum Doctorem, in Tractatu de genere (*de Natura generis*), cap. 5 : « Universale, inquit, dicitur dupliciter. Primo modo, ipsa natura cui intellectus, propter aliquid in ea inventum, intentionem attribuit; et sic universalis, rerum naturas significant, et prædicantur in quid; animal namque dicit substantiam illius de quo prædicatur, et homo similiter. Et isto modo non est unum in multis; immo natura prædicatorum semper multiplicatur in subjectis; quot enim sunt homines, tot sunt animalia. Alio modo dicitur universale natura illa sub intentione universalitatis sibi attributa; et sic, propter uniformitatem rationis inventam in intentione quæ fit per remotionem a conditionibus materialibus et omni diversitate, est unum in multis; sic enim omnes homines sunt unus homo et unum animal. In re igitur nihil est commune nullis; quia quicquid est in re, est singulare uni soli communicabitur; quod autem commune est, agitur per intellectum, etc. »

Ad quartum conceditur secundum membrum divisionis. Et ad primam probationem in oppositum, dico quod non experimur nos per diversos actus ferri in rem et conceptum rei, immo eodem actu intelligimus utrumque; nam conceptus est quod intelligitur et quo aliud, scilicet res, eodem actu intelligitur, ut dictum fuit. Non est ergo ibi prioritas nisi naturæ, et non successio actuum. — Et si dicatur quod non experimur quod actus intellectus feratur super illa duo; dico quod non oportet hoc experiri, sed sufficit quod hoc teneatur forti et sufficienti ratione, quam ponit sanctus Doctor in multis locis, scilicet *Contra Gentile*, lib. 1, cap. 53, ubi ponit necessitatem ponendi dictam conceptionem : « Intellectus, inquit, per speciem rei formatus, intelligendo format in (a) seipso quamdam intentionem rei intellectus, quæ est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est (ζ), eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem; in quo cum imaginatione convenit. Sed intellectus hoc habet amplius, quod etiam intelligit rem separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; quod non posset esse, nisi intellectus prædictam intentionem sibi formaret. » Ecce, secundum eum, quæ necessitas est ponere tales conceptus : quia scilicet aliter intellectus non haberet objectum actu intelligibile, quod terminaret suam operationem, sibi præsens. — Quod autem eodem actu utrimque intelligatur, patet quia, secundum Philosophum»

(i) in. — Om. Pr.

(<) e»L — Om. Pr.

in *de Memoria et Reminiscentia* (cap. 2), idem motus est in imaginem, in quantum est imago, et in imaginatum; et propter hoc dicit ibidem Aristoteles, quod homo non memoraretur de absentibus, nisi haberet apud se phantasmata et imagines rerum absentium, in quas cum fertur, non ut tales res sunt, sed ut sunt talium rerum imagines, eodem motu cognoscit illas imagines et ea quorum sunt imagines. Et tamen iste arguens, eodem modo posset calumniari verba Aristotelis, quantum ad positionem talium imaginum, sicut calumniatur verba sancti Thomæ, quantum ad positionem conceptuum. — Et sic patet ad primam probationem.

Secunda etiam non valet. Concedo enim quod ibidem infertur, scilicet quod sicut in prima operatione intellectus, primum intellectum est verbum quod est in intellectu, quod est significabile per vocem incomplexam; ita in secunda operatione intellectus, primum intellectum est verbum complexum, id est, significabile per vocem complexam, licet in tali objecto intellectus non sistat, sed per illud tendat in rem extra. Hoc enim ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 2; et, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 8, art. 1), in prima conclusione, allegatur. — Nec valet illud quod addit de Platone. Exemplar enim quod ponebat Plato, erat, secundum eum, universale subsistens extra animam; in quem errorem incidit arguens, ponens universalis extra animam, saltem in esse conspicuo. Nos autem multum longe dissimilia exemplaria ponimus cum Aristotele.

Ad quintum negatur minor, ut statim patuit. Necesse est enim ponere tales conceptus; immo, sine ipsis nihil intelligeremus. — Et cum dicit quod non terminant actum intellectus; — conceditur quod non ultimate intellectionem terminant; sed sunt media quibus intellectus cognoscit res, et in illis habet objecta sibi præsentia, cum secundum esse reale objecta quandoque non sint, vel absint, vel saltem non sint intelligibilia in actu. — Et si dicatur quod ad hoc sufficit ipsa species abstracta a phantasmatibus; — hoc non valet. Tum quia illa species est in considerante et in non considerante. Tum quia unica species habita de albedine, non sufficeret ad habendum conceptum generis, et speciei, et differentia? albedinis. Tum quia illa species non causatur ab intellectu possibili, sed ab agente describitur in intellectu possibili, secundum modum loquendi sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 11, art. 1, ad 11.^o; intellectus autem possibilis format quidditales rerum. Et multa alia adduci possunt. — Illud autem quod addit, quod res clarius cognoscitur sine speculo, verum est, si res seipsa est præsens, sicut est in sensu; sed secus est de intellectu.

Ad sextum negatur minor. Non enim ponendum est, sicut ponit ipse, quod sensus, dum sentit, ponat res in tali esse conspicuo, non vero sed apparenti; nec etiam verum est quod visus, vel alius sensus

exterior, terminetur ad res quæ non sunt. — Ad illud autem quod dicit de Commentatore, dico quod ipse exponit eum ad placitum. Non enim Commentator vult quod visus noster videat in luna figuras quæ ibi non sunt, sed quod, mediante visione lunas homo false iudicat de figuris, non per oculos, sed per sensum communem, vel aliam potentiam iudicativam; visus enim videt ibi aliquas figuras quæ ibi sunt, sed homo iudicat esse alias. Et est simile, sicut si videam lupum a longe, et iudicem esse canem, vel aliud animal; falsum est dicere quod ego viderem ea quæ non sunt.

Et ita dicendum est ad octo experientias quas ponit ad istud negatum proliandum, tertia distinctione huius primi (q. 3, art. 1). Prima «et, cum quis portatur in aqua, artiores existentes in ripa videntur eidem moveri; ille enim motus, secundum eum, non habet esse reale alicubi, sed tantum intentionale et apparens. Secunda est de motu circulari baculi, qui subito movetur; apparet enim quidam circulus in aere fieri ex liaculo, quem dicit, scilicet circulum, habere tantummodo esse intentionale. Tertia est de fractione baculi apparentis in aqua. Quarta est de dualitate candelarum apparentium, uno oculo elevato, et altero non. Quinta est in coloribus colli columine. Sexta est de imaginibus quæ videntur in speculo, aliquando quidem intra, aliquando in superficie speculi, aliquando extra in aere, inter videntem et speculum. Septima est de illo qui vidit solem; postquam enim avertit oculos, apparent quædam rotunditates lucidæ ante oculos, quæ paulatim evanescent. Octava est in his qui aspexerunt circa rubea, vel per cancellos; ex tunc enim aspicientes litteras, vel aliqua alia, apparent eis rubea, vel cancellata; quæ quidem cancellatura vel rubedo non habent, secundum eum, nisi esse intentionale tantum. Per istas octo experientias vult inferre quod sensus exterior, per actum suum ponit res in esse apparenti et intelligibili. Et ex hoc ulterius inferi quod hoc idem facit intellectus, cum sit æquæ formativus sicut sensus exterior; et consequenter, quod non oportet ponere conceptus, quos ponit sanctus Thomas, et alii; sed loco eorum ponit talia apparentia. — Et ad omnia ista, dicendum est quod in illis octo illusionibus, sensus exterior non videt nisi ea quæ sunt, nec extra animam sunt aliqua entia in tali esse objectivo posita; sed si aliquod tale sit, illud est in anima, sic quod phantasma, vel species lapidis, dicatur lapis positus in esse apparenti, et phantasmata talis circuli, vel motus, vel coloris, vel fractionis, vel huiusmodi, dicantur colores, vel circuli, et huiusmodi, positi in esse objective. Credo enim quod talibus illusionibus operatur phantasia, vel sensus communis, aut cogitativa, chimerizando; sicut in somno, quando facit apparere ea quæ non sunt. Sed vigilantibus male considerantibus, forte videtur quod illa quæ phantasia fabricat ex speciebus

pneconceptis et per sensum haustis, sint res extra; de quibus forte fuit arguens; ita quod iudicant aliquid esse illud quod non est, vel esse quale, aut ubi, aut quando non est. Illo modo etiam fiunt dæmonum illusiones, qui faciunt apparere montes aureos, vel taba huiusmodi; omnia enim huiusmodi fiunt per diversae compositiones specierum in organis latentium, ut ponit sanctus Thomas, *de Malo*, q. 16, art. 11, ubi ponit nulla pulchra de illa materia. Patet ergo quod visus talia apparentia non videt; sed videns res exteriores, in quo imaginativa convertitur super imagine?» rerum quasi super res veras, errat forte iudicando secundum sensum interiorem se videre extra, quorum imagines interius cernit recte; sicut in somno, vel in prestigiis, vel illusionibus. De qua materia prestigiis sanctus Doctor loquitur salis ad prepositum, 2. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 5.

Sed quando arguens dicit quod qui negat res poni in tali esse, etc., — negatur consequentia, Nos enim non dicimus quod omnia quæ apparent sensui interiori sint vera, sic quod sint ea quæ ipse iudicat esse; sed tamen ipse aemper fertur super veram rem, quæ tamen non est illud quod ipse iudicat; quia ille quandoque convertitur super rerum imagines sicut super res; et ideo non est causa erroris. Et bene concedimus res poni in esse apparenti; modo praedicto, scilicet per suas species, vel sua phantasmata, sed non modo quo ille ponit. Sed certe dico quod omnia quæ sensus exterior videt, sunt vera res, vel vera species rerum. Aristoteles autem arguit contra ponentes quod omnia quæ apparent, sunt veraciter, non solum entia, sed talia qualia esse apparent; quod nos non ponimus, sed potius arguens [ex]nit, qui ex hoc quod sibi aliqua apparebant esse extra oculos suos, iudicat ita esse. Et ideo ipse est de illis contra quos arguit Philosophus; nos autem cum Philosopho, in *de Memoria et Reminiscentia*, ut patet expresse primum tractatum legenti, circa finem.

Ad *septimum* dico quod non est contra nos. Nos enim non ponimus conceptus intellectus nec rationes rerum esse subjective in phantasia, sed in intellectu possibili, ubi eas ponit Commentator, et non extra animam, in esse apparenti.

Sciendum autem quod iste arguens, in prima quæstione nonæ distinctionis, art. 1, propositione 3., arguit contra se insolubiliter. Dicit enim sic: Omnia ista verba, scilicet de positione rerum in tali esse apparenti per actum intellectus, omnia, inquam, ista verba videntur phantasie. Quod enim nihil est, produci non potest; res autem in esse apparenti nihil sunt, ut supra dictum est; ergo produci non possunt. — Hæc ille. — Et post, respondet quod ista objectio deficit; quia res in esse apparenti nihil est in se, nisi diminute et metaphorice, eo modo quo entia rationis esse dicuntur, et ea quæ

non sunt simpliciter, sunt in anima, ut dicit Commentator, 9. *Metaphysics*, commento 7. Ail enim quod entia quæ non sunt extra animam, non dicuntur entia simpliciter, sed dicuntur esse in anima cognitæ. Et, 4. *Metaphysics* (l. c. 12), dicit Philosophus quod negationes dicuntur entia modo logico; «*l similiter, 12. *Metaphysics* II. e. II). Sicut ergo res in esse apparenti, est modo metaphorice; ita actio qua formatur, est metaphorica. Nec hoc, inquit Aureolus, est phantasia, nisi Augustinus reputetur phantasticus, qui dicit. I. *de Trinitate* (cap. 6), quod tanta est vis cognitionis, quod peream anima seipsam ante se conspicuam constituit; et nisi sit phantasticus Commentator, qui dicit. 3. *de Anima*, commento 20, quod si formare per intellectum est æternum, et formatum erit æternum; et nisi sit phantasticus Philosophus, qui hoc lucubulo utitur, 3. *de Anima* (l. c. 21), secundum antiquam translationem, dicens: *formari autem per intellectum res indivisibiles erit in rebus. in quibus non est falsitas*; ubi Commentator, commento 21. dicit quod duplex est actio intellectus, una quæ appellatur formatio, et alia quæ appellatur fides; et nisi sit phantasticus Anselmus. *Monologium*, cap. 10, qui dicit quod *qui facturum est aliquid, primo illud intra se dicit mentis conceptione: illa autem similitudo, quæ in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimit, illud est principale verbum rei*. Unde dicendum quod, cum phantasia dicatur apparitio, etiam nomen phantasie demonstrat quod res capiunt esse apparens per comprehensiones. — Hæc ille.

Sed certe apparet mihi quod valde violenter trahit istas auctoritates ad suum propositum contra nos; nulla enim Marum dicit quod res habeat esse apparens distinctum ab omni esse reali. — Ad primam eum, quæ est Augustini, concedo quod anima seipsam ante se per cognitionem constituit, certe realem conceptum sui producendo, in quo est anima sicut in sui sensibile. Unde sanctus Thomas, 4. *Contra Gentiles*, cap. 11, «licit quod intellectus in intelligente est intentio intellecta et verbum, et quod verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus, et quod verbum hominis in intellectu, licet non sit verus homo naturalis, tamen est homo intellectus. Et isto modo concedimus res poni in esse apparenti, non tamen quod lapis apparens vel homo nihil reale sit, immo est realis qualitas, sed non realis lapis vel homo. 4. *Contra Gentiles*, cap. II, ubi nota multa pro materia. — Ad secundam, quæ est Commentatoris, et ad tertiam, quæ est Aristotelis, dicitur quod formatio illa intellectus est realis intellectio, et formatum est realis conceptus complexus vel indivisibilis. — Ad quartam quæ est Anselmi, patet quod ipse ponit expresse verbum esse similitudinem quæ rem exprimit, non autem quod sit res expressa, «*osila in et se licito; unde ista

auctoritas sibi est Goliath gladius, cum destruat recitantem.

Ad ea quæ ulterius contra eandem conclusionem inducebat, respondetur, ad primum quidem, de illa diversitate quæ videtur in dictis sancti Thomæ, quod licet opinio quam ponit in *Scripto* posset teneri, si bene intelligeretur, tamen illa quam ponit in *Summa* videtur tutior, et dictis Sanctorum concordior. Nec mirum si aliud posuit in *Summa* quam in *Scripto*. Dum enim *Summam* scripsit, materias melius digesserat; et quæ prius secundum aliorum opinionem locutus quandoque fuerat, finaliter suam sententiam proferebat, presertim in hac materia de veritate. In *Scripto* enim dicit quod verbum in divinis Malesi teneri essentialiter, in *Summa* vero oppositum dicit. Ibi dixerat quod non semper dicit speculum ad creaturas; hic dicit oppositum. Ibi dixerat quod, secundum suam proprietatem, potest dicere respectum ad creaturas; hic dicit quod non secundum proprietatem suam personalem, sed ex parte essentiali quam includit, refertur ad creaturas.

Ad cætera quæ subdit, dico quod solum probant quod nihil quod est pnevium ad divinam intellectio- nem secundum modum nostrum concipiendi, cuiusmodi est species intelligibilis, quæ est principium actus intelligendi, potest «lici Verbum; et hoc concelo. Sed non probat quod conceptus, qui est terminus divinæ intellectionis, sit ipsu Verbum; illud enim «licii relationem ad Patrem dicentem, et est proles et filius Patris, et gignitur de Patris scientia, sane intelligendo.

II. Ad argumenta Durandi et Petri de Palude — Ad primum eorum quæ secundo loco inducuntur contra eandem conclusionem, dicitur quod cum Philosophus «licit eundem per operatives immanentes nihil producit vel constituitur, intendit quod per huiusmodi operationes, nihil formaliter, et in quantum huiusmodi, necessario constituitur, quod sit extrinsecum totaliter operationi. Modo conceptio intellectus, ut dictum est in prima conclusione, licet sit aliud ab actu intelligendi, non tamen est sibi totaliter extrinseca; immo est ejus terminus intrinsecus. Nec etiam intendit negare Aristoteles quin per huiusmodi actus vel operationes aliquid (a) «*lun- «*lo«*piu constituitur intra operantem; sicut patet de habitibus partis intellectivæ, qui causantur per actus appetitivos, et de habitibus partis intellectivæ, causatis per actus intellectus. Unde breviter, solutio data ad argumentum bona fuit. — Nec valet prima impro- batio. Quia multi dubitaverunt utrum actus intellectus, aut voluntatis, producat aliquid extra; sicut patet de Avicenna, «pii posuit unam intelligimiam causare aliam per suam intellectionem. Multi etiam ponunt angelos per suum velle et intelligero movero

(a) (dii/uid — alu]uaiulo Pr.

cælos. — Nec secundo imprudens valet. Licet enim tales operationes sint fines, cum hoc stat quod per illas aliquid producitur, non totaliter extrinsecum illis operationibus, ut dictum est de verbo, vel ordinatum ad consimiles operationes, ut dictum est de habitu. Unde non omne operatum, est finis operationis, praesertim illis duobus modis. Unde argumentum istud satis est extra positum. Nam Philosophus, 9. *Metaphysica*, particula 16, ubi ponit illam distinctionem de operationibus aut actionibus, non aliud intendit, secundum Commentatorem, nisi quod aliqua? res sunt quarum finis est agere in se, ut oculus; alia? sunt quarum finis est agere aliquod actum, ut ars aedificatoria; et prima? operationes sunt in operante, non autem secundae. Unde breviter, solum negat per tales operationes aliquid produci, quod sit finis earum.

Ad secundum dicitur quod principium elicivum verbi non est sola species, nec Species cum cognitione confusa, sed intellectus factus in actu per speciem, quam alii dicunt memoriam secundam. — Tunc ad improbationem, dicitur quod species intelligibilis cum intellectu possibili, vel potius intellectus in actu, non est imperfectior verbo quod concipit; immo quandoque species sola (at), est imperfectior, utpote quando verbum non exprimit totum quod continetur in specie illa. — Nec valet probatio. Licet enim verbum expressius repraesentet rem quam species faciens intellectum in actu, nihilominus species est permanentior et activior; nam verbum non permanet post actualem considerationem, sicut species. Dato tamen quod verbum esset perfectius specie actui praevia, non tamen est imperfectius in actu. Unde idem argumentum posset fieri, quod nullus habitus esset principium verbi; quia adus est perfectior (G) habitu, I. *Ethicorum* (cap. 8).

Ad tertium dico quod similitudo inter intellectum et voluntatem non valet; quia voluntas non est potentia conceptiva sicut intellectus, nec requirit speciem praeiactam actui sicut intellectus, nec terminatur ad rem illo modo quo intellectus; nam objectum intellectus est res ut in intellectu, objectum voluntatis est res ut in se. Conceditur tamen quod sicut intellectus per actum suum gignit conceptionem, ita voluntas per actum suum emittit quandam impressionem amati in amante, ut alias dicitur.

Ad quartum negatur consequentia. Nec valet probatio; quia sensus exterior et intellectus non sunt ejusdem rationis, ut solum differant secundum perfectum et imperfectum. Praesertim non oportet sensum sibi per actum suum objectum fabricari; quia, ut dicit Philosophus, 2. de *Anima*, particula 59 et 60, objecta sensus sunt extra, objecta intellectus sunt in anima.

At quintum dicitur quod verbum intellectus nostri, licet sit ejusdem generis cum specie intelligibili, tamen habet debilius esse, et intentionalius, praecipue specie intelligibilis actui praevia, cum non remaneat nisi quamdiu remanet actus intelligendi; et ideo non oportet quod sit principium ulterioris intellectionis, sicut species erat.

Ad sextum dicitur quod sicut color et sua species intelligibilis non sunt ejusdem speciei in esse naturali, ita nec species intelligibilis et verbum, cuius ipsa est principium.

Ad septimum negatur major, loquendo de representatione actuali, quidquid sit de habituali. Et praeterea, illa representatio quam facit specie intelligibilis, non terminat actum intellectus, nec obicitur illi; unde reddit intellectum quis praegnantem, cum sit ab alio impressa. Ideo (a) oportet quod intellectus, dum fertur in objectum suum, exprimat conceptum ante suum intuitum, in quo speculetur objectum. Unde non sufficit primum representativum; quia illud est quo, non quod intellectus intelligit.

Ad octavum dicitur quod consequentia prima non valet, sed super falso intellectu fundatur. Supponit enim quod verbum exigatur ad habendum expressionem cognitionem, sicut quo, vel principium cognoscendi elicivum, et non sicut terminus actum complens; quod falsum esse prima conclusio declarat. Illa autem difficultas quae additur ibi de visione beatifica, non concludit aliud, nisi quod conceptus formatus mediante visione beatifica, non adaequat visionem illam, ita quod quidquid in Deo videtur, uno verbo dicatur; et hoc conceditur. Sed non concludit quod verbum illud sit cognitio ultimior vel imperfectior beatifica visione; immo non est cognitio, sed terminus cognitionis. Utrum autem illa visio beatifica terminetur ad plura verba vel ad unicum, dubium est. Verisimile tamen videtur quod illa visio referatur ad unicum verbum, habitum de objecto beatifico essentialiter in actu; sed habitualiter terminari potest ad multa verba habita de attributis, vel servaturis in verbo visis, cum beatus per illam distinguit attributa, vel ea quae in Verbo videt, ita quod de illis verbis secundariis non formatur plura, nunc pauciora. Unde sine pluralitate illorum non cognoscit attributa sub distinctis rationibus, ut argumentum false supponit.

Ad nonum negatur minor. — Nec valet prima probatio. Sicut enim non experior, dum rideo albedinem, quod actus meus feratur in duo, puta in colorem et coloratum, immo non experior quod feratur in colorem, sed in coloratum, nisi per rationem qua (6) distinguo inter visibile et rationem visibilis; ita, quia verbum intellectus est ratio intel-

() *propter tota*. — Om. Pr.
() *perfectior*. — *potentior* Pr.

(s) *non*. — Ad. Pr.
(6) *qua*. — *quam* Pr.

ligibilitatis rei exterioris, est prius cognitum quam res extra; non tamen est ita manifestum. — Non valet similiter secunda probatio; nam antecedens est falsum, nec probatio ejus valet. Licet enim species, aut actus, aut habitus intellectus, non cognoscatur nisi reflexe, secus est de verbo; quia illud est terminus intellectionis, non autem actus, nec alia numerata. Nec oportet quod si intellectus directe intuetur verbum quod est subjective in se, quod ideo intueatur directe seipsum, quantum ad suum quod quid est; nam intellectus possibilis, in quantum hujusmodi, pro isto statu non est intelligibilis in actu, nisi illo modo quo intelligit alia. El illo modo concedo quod in omni intellectione intellectus intelligit se; nam dum intelligit lapidem, ipse est lapis in esse intelligibili; el ideo intelligit se eadem intellectione qua intelligit lapidem, non tamen in quantum intellectus; sicut nec quicumque videt lignum ut pictum, videt lignum ut lignum. — Deinde non valet tertia probatio, ut dictum est in solutione tertii.

Ad decimum dico quod sicut est multiplex gradus cognitionis, ita multiplex gradus verbi; aliud est enim perfectum, aliud imperfectum. El ideo non sequitur quod illorum quæ imperfecte cognoscimus, verba non habeamus. Non enim intendimus quod verbum sit solum in cognitione perfecta; sed intendimus quod nulla intellectio quoniamcumque sine verbo completur.

Ad undecimum dicitur quod argumentum false imponit opinioni nostre, saltem sancti Thomæ, quod omne illud cuius est verbum, intelligi possit a nobis actu recto el directe.

Ad duodecimum dicitur, sicut ad decimum, quod x falso intellectu opinionis procedit. Non enim ponit sanctus Thomas quod verbum sit principium perfecta notitiæ; immo est, secundum eum, terminus ejusdem. Ideo, tam in divinis, «piam in creatis, notitia terminatur ad verbum.

Ad decimum tertium dicitur quod minor est falsus, loquendo de objecto primo intellectionis, quod est intrinsecum actui, et ejus primus terminus; tale enim non est quidditas sensibilis, sed ratio ejus.

III. Ad argumenta Gerardi de Carmelo. — Ad primum eorum quæ tertio loco contra eandem conclusionem inducta sunt, dicitur quod major est vera dumtaxat de illis operationibus quarum terminus est permanens operatione transeunte, sicut se habet domus ad ædificationem; non autem ubi operatio et terminus se inseparabiliter comitantur. Isto modo autem se habet operatio intellectualis el suus terminus, quem dicimus verbum; quia nunquam verbum est sine actuali cogitatione, secundum Augustinum. — Ad confirmationem, patet per idem.

Ad secundum dico quod omnis intellectio terminatur ad verbum, sive sit perfecta, sive imperfecta; tamen cognitionis imperfecta verbum est imperfe-

dum, et notitiæ perfecta verbum est perfectum. El cum probatur quod verbum non producit per notitiam imperfectam, patet quod probatio nulla est; quia supponit quod omne verbum sit perfectum faciens cognoscere; cuius oppositum dictum est. — Similiter, cum probatur quod verbum non producat per notitiam perfectam, patet quod prima probatio non valet. Nam, licet per cognitionem perfectam res perfecte cognoscatur, non tamen superfluit verbum; quia cognitio intellectus non completur nisi producto verbo, quia objectum esset absens intelligenti, nisi formaret verbum (a). Unde ista probatio supponit quod verbum sit cognitio, vel quod per ipsum, sicut per actum, objectum cognoscatur; quod est falsum. Nam verbum do alio servii, scilicet ad exhibendum objectum in esse intelligibili apparenti; nam species intelligibilis non sufficit ad hoc, quia ipsa non est in conspectu intellectus in actu, immo est pars intellectus in actu; verbum vero est quasi in conspectu intellectus in actu, el non ejus pars. — Similiter secunda probatio non valet; quia supponit quod verbum sit principium cognitionis, per illum modum quo species est principium cognitionis; hoc autem est falsum. Dico tamen quod verbum est principium cognitionis, illo modo quo una conclusio ducit in notitiam alterius, et una definitio in notitiam alterius. Ideo non sequitur processus in infinitum in actu, licet forte in potentia, sicut est in processu demonstrationum unius conclusionis ex alia. — Similiter tertia probatio nulla est: quin, licet cognitio sit via ad verbum, non tamen illo modo quo motus ad terminum: quia intelligere non est simul qui est actus imperfecti, sed potius actus perfecti; nec se habet ad verbum ut forma in materia inter plentium et actum ad formam in actu completo. Et ideo non oportet quod intellectio cesset producto verbo; actio enim intellectus non fundatur in motu.

Ad tertium dico quod verbum est species expressa per intellectum in actu, non autem est species quæ constituat intellectum in actu; quia illa dicitur impressa ab objecto, vel ab intellectu agente el phantasmate; ista autem ponitur in conspectu intellectus in actu, et est quasi proles ejus. — Et sic patet ad argumenta Gerardi.

IV Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta quarto loco facta, dicitur quod, secundum sanctum Thomam, I p., q. 34, art. I, ad 2am: «Cum Augustinus el alii Sancti dicunt quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus (7. de Trinitate, cap. 2), dicit «quod verbum est sapientia genita, quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis, quæ etiam pari modo(*)

(*) verbum. — verbo Pr.

notitia genita dici]>otesL » — Hæc ille. — Ex quo patet quod (a) in omnibus auctoritatibus Augustini, Anselmi, Damasceni allegatis, sumitur cognitio, visio, el hujusmodi, non pro actu intellectus, sed pro conceptu.

§ 2. — Ad ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Gerardi de Carmelo. — Ad primum contra secundam conclusionem, negatur minor. Et ad probationem ejus, dicitur quod, licet actus quo Pater producit Filium sit simplex et indivisus secundum rem, tamen includit plura secundum rationem, scilicet actum intellectus et relationem expressivi, ut tangebatur in secunda conclusione. Quoad primum, ille actus non est distinctivus Patris a Filio; sed quoad secundum, scilicet per illam relationem. Dicta autem Augustini et Damasceni concludunt quod generare distinguit Patrem a suo Verbo, sed non quod so toto, hoc est, per quodlibet de sui ratione.

Ad secundum dicitur quod minor est falsa; nam dicere intellectuale, non dicit puram relationem. Dico tamen quod sicut unica persona Verbi, eadem proprietate est Filius et Verbum, secundum quod ponit sanctus Thomas, ubi supra (I p., q. 34), art. 2, ad 3um, ubi sic dicit: « Ipsa nativitas Filii, quæ est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur, quæ Filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem ejus; nam ut ostendatur coæternus, dicitur splendor, ut ostendatur omnino similis, dicitur imago, ut ostendatur immatèrialité! genitus, dicitur Verbum. » — Hæc ille. — Ita dico in proposito, quod ipsa productio activa qua Pater Filium producit, diversimode nominatur, et diversis rationibus intelligitur, scilicet: et ut est dictio intellectualis Verbi, et ut est generatio naturalis Filii. Unde, licet ut est generatio non dicat forte nisi relationem paternitatis significatam per modum actionis, tamen ut est dictio vel prolatio intellectualis, dicit aliquid absolutum cum relatione, et non solum pure absolutum.

Ad tertium dico quod actus dicendi quo producit Verbum, quoad absolutum quod includit, dicit perfectionem simpliciter, non autem quoad respectum expressi; ideo quoad primum est communis Iribus personis, non autem quoad secundum. El est simile de potentia generandi, ul]>onit SanctusThomas, I p., q- 41. »η. S> ad

Ad qunrtum negatur modus arguendi. Isto enim arguit ac si «licere non im luderet in sua ralionē, nisi actum absolutum, qui est intelligere; cujus oppositum dictum est. Venimtamen iste implicat illud dubium: utrum attributa essent distincta secun-

dum rationem, dato quod nulla esset possibilis creatura; ad quod dictum est alias (dist. 8, q. 4).

Ad quintum dicitur eodem modo, quod solum concludit quod actus dicendi quo exprimitur Verbum, non dicat solum actum intelligendi. Hoc enim posito, cum intelligere in divinis, secundum se absolute sumptum, a nullo differat realiter, nec dicere differret ab aliquo. Sed posito quod dicere sit ipsum intelligere cum tali relatione, argumentum non concludit. Illud autem quod additur de differentia generationis et spirationis, alibi pertractatum est (dist. 13).

II. Ad argumenta aliorum. — Ad primum eorum quæ secundo loco inducta sunt, dicitur quod intelligere et velle, sumpta absolute, sunt actus essentielles, non autem ut sumuntur cum certis relationibus; nam intelligere exprimendo Verbum, est actus notionalis, Patri dumtaxat conveniens; similiter velle spirando Amorem, est actus notionalis, Filio et Patri communis solum.

Ad secundum dico quod intelligere expressive non convenit nisi Patri producenti; unde nec Filio, nec Spiritui Sancto, nec essentiæ convenit. Similiter velle spirative non competit nisi Patri el Filio, qui producent Spiritum Sanctum.

Ad tertium dico quod major est falsa; quia generare et spirare, quæ sunt divinæ productiones, non differunt realiter in divinis. Et ideo non oportet quod velle spiralivum differat ab intelligere expressivo.

III. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum illorum quæ tertio loco inducta sunt, dicitur quod major est falsa de illis quæ sunt idem realiter, et differunt ratione, tali modo quod unum est alio communius; sicut se habent in diCinis essentialia respectu notionalium, ut essentia respectu paternitatis, el intelligere respectu hujus quod est dicere, el potentia respectu hujus quod est potentia generandi; et infinita talia exempla dari]>ossunt.

Ad secumliini dicitur quod consequentia non valet plus «piam ista: Filius et Spiritus Sanctus vere sunt Deus; sed ipsi non sunt Pater; ergo in divinis Pater non est Deus, vel Deus non est Pater. Talia enim argumenta in divinis non concludunt, propter causas sæpe dictas. Quod autem sit de mente sancti Thomæ quod prius dictum fuit, scilicet quod dicere et generare tum sint aliud quam divina actio cum determinato respectu, j>atet. Nam, *de Potentia Dei*, q 2. ari. 5, sic dicit: < Similiter, inquit, dicendum «st de actione el potentia. Nam generatio significat actionem cum aliquo respectu, et potentia generandi significat potentiam cum respectu; unde generatio est Dei actio, sed prout est Patris tantum; et similiter ipsa potentia generandi est Dei omnipotentia, sed prout est Patris tantum (a) Nec tamen sequi-

(i) *palet quod*, — Om Pr.

(a) 4 verbo *et tinnii ter* usque ad tantum, om. Pr.

lur <{u<ml aliquid possit Pater, quod non possit Filius, etc. > Et dat ibi exemplum hoc ; < Palernitas, inquit, est divina essentia prout est in Paltv, non prout est in Filio ; non enim eodem modo est in Patre et in Filio, sed in Filio ut ab altero accepta, in Paire autem non. > — Hæc ille. — Ita in proposito dicere vel concipere non esi nisi intelligent prout est in Patre, et similiter spirare non est nisi diligere prout est in Patre el Filio. Unde, eadem quæstione, ari. 3, dicit quod « Filius procedit ul Verbum peractum divini intellectus, in quantum Paler cognoscit seipsum; et Spiritus Sanctus per actum voluntatis, in quantum Paler diligit Filium >.

§ 3. — AD ARGUMENTA CONTRA QUINTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra quintam conclusionem negatur minor. Non enim Filius ex parte suæ relationis in obliquo plus connotat ciealuras quam Spiritus; non enim dicitur plus Filius creatura, quam Spiritus Sanctus dicitur Spiritus creatura. Sed quod hoc nomen, Verbum, dicat illum respectum ad creaturas, hoc halæl quia significat quoddam essenziale, scilicet scientiam, quæ, secundum nomen suum, dicit respectum ad scita; Verbum enim est sapientia genita, ul declaravit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, ari. 5, secundum quod allegavi in probatione quinto conclusionis.

Ad secundum negatur major. Nomen enim Filii non dat inelligere scientiam aut sapientiam, sicut nomen Verbi ; essentia enim, non ul essentia, importat illum respectum, sed essentia, ut est sapientia. El istud sententialiter dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra, ad quartum argumentum.

Ad tertium conceditur totum, scilicet quod Verbum dicit respectum ad omnia dicta per illud, ut supra concedit sanctus Doctor. Sed Verbum, ea ratione qua Verbum, non dicit respectum ad creaturam; sed, si dicat respectum ad omnia creata, hoc est quia divinum est, et non est aliud quam sapientia genita, ita quod ratione sapientiæ divinæ dicit illum respectum, non autem ratione libationis aut dictionis passiva; distinctio enim quam facit supra sanctus Doctor, quomodo scilicet Verbum «licii respectum ad ea quæ dicuntur per Verbum dupliciter, illa, inquam, solvit hoc argumentum.

§ 4. — Ah ARGUMENTA CONTRA SEXTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra sextam conclusionem, negatur antecedens. Spiritus Sanctus enim procedit ut amor. Nec ipse oppositum probavit; immo illud quod dicit de illo esse donato,

videtur Helio; sequitur enim quod Spiritus Sanctus non sil nisi Paler in esse donato.

Ad secundum dico quod licet Spiritus Sanctus, in quantum amor divinus, sit similis, etc. ; tamen, quia non constituitur per divinam essentiam ul illa est sua propria forma, ul ita loquar, ideo non est judicandum in projioso secundum ea quæ competunt ei ex parte divinæ essentiæ, sed ex illa parte qua esi talis persona, scilicet ex parte sum processio- nis, quæ esi per modum amoris. Ex illa aulern |>aile non habet quod sit similis; quod tamen oporteret, ad hoc quod esset imago : scilicet quod per suam propriam formam esset species indiflerens Patris, secundum diffinitionem quam dat Hilarius.

Ad tertium dicitur quod, ut sæpe dixi, impressio ipsius amati in amantem non est per modum similitudinis.

Ad quartum dico quod aliquid originari ab alio, potest esse dupliciter. Uno modo, ab alio secundum esse reale; el Utique, si ila sanctus Doctor intelligercl, arguens bene concluderet qicxi solus statua* factor haberet imaginem ; sed absit tam grossus intellectus a nobis. Alio modo potest inelligi quod aliqpid, secundum esse intelligibile quod habet in mente artificis, originel suam imaginem ; et sic intelligitur; et est simile illi quod dicit de creaturis in Verbo, *de Veritate*, q. 4, ari. 8 : « Similitudo creatura est quodammodo ipsa creatura, per modum illum quo dicitur anima quodammodo esse omnia; unde ex hoc quod similitudo creatura in Verbo est productiva et motiva creatura in propria natura exsistentis, quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat, et ad esse perducatur, in quantum scilicet producitur in esse et movetur a sua similitudine in Verbo exsistente, » — Hæc ille. — Ad propositum, dico quod imago facta ad similitudinem Casaris, originatur a Cæsare, in quantum origin»- lur ab ipsa similitudine Cæsaris concepta per artificem facientem statuam ; et ila de ratione imaginis est quod originatur ab eo cujus est imago, in quantum originatur ab artifice praconcipiente formam illius. — Et sic patet quod argumentum illud nihil concludit.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, respondetur, secundum sanctum Thomam, l p., <|. 34, art. I, ad 2®, quæul « cum dicitur quod Verbum est notitia, vel cogitatio, aut hujusmodi, non accipitur notitia pro artu intelligenlis, aut pro aliquo ejus habitu k sed pio eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus (7. *de Triait*., cap. 2) dicit quod Verbum esi *capientia genita*; quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis, quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eiimdem modum potest intelligi illud Anselmi (*Monolog.*, cap. (53), quod dicere Dei est *cogitando intueri*, in quantum scilicet intuitu divinæ cognitionis concipitur Verbum Dei ; verumtamen cogita-

lionis nomen non proprie dicitur de Deo, nec Dei Verbo proprii· convenit, Dicit enim Augustinus, 15. <lc *Triait.* (cap. 16) : *Itu dicitur illud Dei Verbum, ut cogitatio proprie non dicatur, ne r?<c aliquid quasi volubile credatur in Deo, cum non accipiat formam ut verbum fil, camqur poi*it amittere, atque informiter quodammodo volutari.* (Cogitatio enim proprie in inquisitione veritatis ronsislit, qua» in Deo locum non habet; cum enim intellectus jam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur. Unde Anselmus improprie accepit cogitationem pro contemplatione. 4 Ilæc ille.

DISTINCTIO XXVIII.

QI'ÆSTIO I.

UTRUM INNASCIBILITAS SIT PROPRIETAS PATRIS
CONSTITUTIVA

a-
ftinc.v vigesimam octavam distinctionem
kv quæritur : Utrum innasdbilitas sit pn»-
55 prietas constitutiva Patris.
ix Et arguitur quod sic Nam persôna
Patris constituitur per aliquam proprietatem quæ sit
in ea. Sed non potest constitui per communem spirationem, alioquin resultaret una commnnte persona Patri et Filio; nCC per paternitatem, cum paternitas sit posterior quam generari super quod fundatur, generare vero sit posterius persona Patris, a qua intelligitur elici ct profluere. Ergo nmsse est quod per innascibilitàteni constituatur, cum non sil alia proprietas in Patre ultra paternitatem el spirationem activam.

In oppositum arguitur. Nam prima persona constituitur aliquo positivo fnrmaliter. Sed innascibililas nihil ponit. sed negat, secundum Augustinum. 5, *de Trinitate*, cap. G. ubi dicit quod cum ingentus Pater dicitur, non quid sit. sed quid non sit ostenditur, Ergo non potest constituere primam personam.

In hac, quæslione erunt duo articuli. In quorum primo ponentur conclusiones*. In secundo movebuntur adversariorum objectiones.

ARTICULUS 1.

PONUNTIIII CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio Quod hqjvnltus. vel liiiiascl-
blllUis, nihil ponit quod sil de proprio Inlel-

tertii <-|uq, licet aliquid ponnt Mcul præsuppoM-
tum slbl.

Hanc ponit sanctus Thomas I. *Sentent.*, dist. 28. q- I, ari. t, ad Γ*, ubi sir. dicit : « Aliqua dictio dicitur ponere aliquid dupliciter : vel ita quod illud quod ponit sil de intellectu ejus sicut aliquid essenti.u ipsius, ut horno ponit animal; vel quia præsupponil illud in quo fundatur, quamvis non sil de essentia ejus, sicut omne accidens ponit substantiam. Dico ergo quod line nomen, ingentus, non ponit aliquid quod constituat intellectum ipsius; quia hoc mm posset nisi aliquam (a) rationem principii |»neret, vel in communi, vel in speciali; quia nihil aliud notionale |M>test Patii convenire; et quocumque modo dicatur, non ponet in numerum innascibililas cum paternitate; quia commune non ponit in numerum cum proprio, sed tantum ponit aliquid qund pr.eMipponiI, in quo fundatur; et ex hoc est quod quidam dixerunt quod ingentus aliquid ponit, •t quidam quod nihil. Sed quamvis nihil ponat quod sil de intellectu ejus, non tamen sequitur quin possit esse notio; quia illud cujus ratio consistit in remotione, optime per negationem certificatur. sicut vinitas el hujusmodi (i); et hujusmodi est ratio primi, vel ejus quod <-st non dr principio esse, quia primum (γ) est ante quod nihil e*t. λ — Hæc ille. — Sicut enim ipse dicit ibidem (in corpore articuli) : « Palor est principium lotius divinitatis; unde et Dionv*ius (*de Divinis nominibus*, cap. 2) dicit quod in Patre e*t fontana divinitatis. Unde, si in divinis esset ordo qui poneret prius et posterius. Pater · — t prunum principium. Sed quia ibi non est talis ordo, loco ejus quod est primum, dicimus principium non de principio. Unde Pater dupliciter innotescere potest vel in quantum est non de principio, et sic innotescit per notionem innascibilitatis; vel in quantum est principium; et sic, quia principium dicitur secundum emanationem quæ ab ipso e>l. secundum duplicem modum emanationis in divinis, dunbu* notionibus innotescit : scilicet paternitate, in quantum est principium Filii per generationem; et communi spiratione, in quantum est principium Spiritus Sancti per spirationem. Et sic patet quoi in universo sunt lres notiones Patris, 4 — Hæc ille. — Idem ponit, t p., q. 33, art. 4.

Secunda conclusio est quod Innascibllttus* qunm slunUteal hoc nomon, hiQenltus, prout est proprietas Patris, suinllur privative, non pure neqnUve.

Ikmc ponit sanctus Thomas, ubi supra. Unde, l p.» <|. Xk «rt. 4. ad 2 \ sic ait : α Ingentum

(a) *athjuam.* — *oxntflditm* Pr.

(C) *rt hujumiodi*, — Om. Pr.

(γ) primum. — *prirtcipiwni* Pr

quandoque sumitur negative tantum; et secundum hoc dicit Hieronymus Spiritum Sanctum esse ingenitum, id est, non genitum. Alio modo, privative; non tamen aliquam importat imperfectionem (a). Multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi illud non sit natum habere illud; sicut si lapis dicatur res mortua, quin caret vita, scilicet quam quædam res nata? sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur cæca. Tertio modo, quando ipsum non habet quod natum est habere; et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem ingenitum non dicitur privative de Patre, sed secundo modo, scilicet prout aliquod suppositum divinum est genitum. Sed secundum hanc rationem etiam de Spiritu Sancto potest dici ingenitum. Unde ad hoc quod sit proprium soli Patri, oportet ulterius in nomine ingeniiti intelligere quod conveniat alicui personæ divinæ quæ ait principium alterius personæ divinæ; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis. Vel, ut intelligatur in nomine ingeniiti, quod omnino non sit ab alio, et non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui Sancto conveniet esse ingenitum, qui est ab alio per processione, ut persona subsistens; neque etiam essentiæ divinæ, de qua potest dici quod est in Filio vel Spiritu Sancto a Patre. » — Hæc ille. — Idem ponit in *Scripto*, ubi supra (dist. 28, q. 1, art. 1), ad 2^{am}.

Tertia conclusio est quod Illa privatio fundatur in ratione principii, secundum quod est notio Patris.

Hanc ponit ibidem in *Scripto*, ubi sic ait : « Ingenitus non importat negationem absolutam, sed aliquo modo privationem. Omnis enim negatio quæ est in aliquo subjecto determinato, potest dici privatio; unde, in 4. *Metaphysicæ* (t. c. 27), dicitur quod privatio est negatio in subjecto. Unde dico quod negatio quam importat ingenitus, intelligitur vel fundatur in ratione principii, secundum quod est notio Patris; et hoc modo non convenit essentiæ? nec Spiritui Sancto, quibus non competit esse principium per originem alicujus personæ; nec iterum Filio, cui competit affirmatio opposita. * — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod Innascibilitas non est proprietas personalis, vel constitutiva Patris.

Istam ponit sanctus Thomas, in *Scripto*, ubi supra (dist. 28, q. 1), art. 2, ubi sic dicit « Sicut

est in inferioribus, quod quidquid consequitur non esse perfectum, non est constitutivum illius rei; ita etiam in divinis, quidquid secundum intellectum presupponit aliquid quo persona constituitur, non potest esse constitutivum personæ. Et inde est quod communis spiratio non potest esse proprietas personalis; quia supponit in Patre et Filio generationem activam et passivam, quibus illæ personæ constituuntur. Similiter innascibilitas, cum ponat negationem quæ fundatur super rationem principii, presupponit secundum intellectum rationem principii super quam fundatur, scilicet paternitatem; et ideo non potest constituere personam Patris, nec potest esse proprietas personalis. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1. p., q. 40. art. 3, ubi dicit quod, « remotis per intellectum proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum et personarum; sicut, remoto per intellectum a Patre quod sit ingenitus vel spirans, remanet hypostasis vel (a) persona Patris. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 20, q. 2, art. 3, ad 6^{um}.

Quinta conclusio est quod Innascibilitas est vero et proprie notio Patris.

Hanc probat sanctus Thomas, ubi statim dixi (in corpore articuli), ubi sic ait : « Distinctio notionis et relationis et proprietatis, potest tripliciter assignari. Primo, quantum ad rationem significationis; et sic sciendum est quod paternitas dicitur relatio, secundum quod ad Filium refertur; dicitur autem proprietas, in quantum soli Patri convenit; dicitur notio, in quantum est formale principium innotescendi Patrem. Secundo, quantum ad ordinem intelligendi (fi); quia, cum nihil possit esse principium innotescendi aliquid, nisi sit sibi proprium, intellectum notionis præcedit intellectus proprietatis; et quia proprietas non convenit nisi rei distincta? ab aliis, et distinctio in divinis non est nisi per oppositionem relationis, intellectum proprietatis in divinis præcedit intellectus relationis. Tertio, quantum ad numerum; quia notiones sunt tres, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, communis spiratio. Harum autem quatuor sunt proprietates, quæ uni personæ tantum conveniunt, scilicet : paternitas, innascibilitas, quæ conveniunt tantum Patri; filiatio, quæ convenit tantum Filio; processio, quæ convenit tantum Spiritui Sancto. Communis autem spiratio non potest dici proprietas simpliciter, quia convenit duabus personis; sed secundum quid, secundum quod aliquid dicitur esse proprium ad aliquid; est enim proprium Patris et Filii respectu Spiritus Sancti. Harum etiam notionum tantum quatuor sunt relationes, scilicet paternitas et filiatio, pro-

(») imperfectionem — perfectionem Pr.

() vel. — Om. Pr.

() intelligendi, — Om. Pr.

cessio et communis spiratio, Innascibilitas vero non proprie dicitur relatio» nisi per reductionem, secundum quod negatio reducitur ad genus affirmationis, ut non homo ad genus hominis. Harum autem notionum, vel proprietatum, vel relationum, tres tantum sunt personales, id est, constituentes personas; unde habent quasi actum differentis constitutivæ, scilicet: paternitas, filiatio, processio. Aliæ duæ sunt notionem, sed non personales. Harum autem quinque notionum sufficientia sic patet. Ad hoc enim quod aliquid dicatur notio personæ tria requiruntur: primo, quod ad originem pertineat, quia relationibus originis personæ distinguuntur; secundo, quod pertineat ad dignitatem, quia persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente; tertio, quod dicat aliquid speciale, quia commune non est sufficiens principium innotescendi. Dico ergo quod iertinens ad originem potest significari vel affirmative vel negative. Si affirmative: aut dicitur secundum rationem principii, vel a quo alius; vel secundum rationem ejus quod est a principio, vel qui ab alio. Utrumque istorum dicit originem in communi; unde neutrum potest esse notio. Oportet ergo quod determinetur secundum specialem modum originis, qui non est nisi duplex, scilicet per modum naturæ, vel per modum amoris. Et secundum utrumque habemus duas relationes, unam quæ designat rationem principii, et aliam quæ designat rationem ejus quod est a principio. Et sic sunt quatuor notionem, scilicet: paternitas et filiatio, quantum ad modum originis nature; processio et communis spiratio, quantum ad modum originis amoris. Si significatur negative, vel negatur ratio principii, vel ratio ejus quod est a principio. Si negatur ratio principii, non est ad dignitatem pertinens; et ideo non potest esse notio Spiritus Sancti, non posse esse principium alicujus divinæ personæ. Si negatur ratio ejus quod est a principio, aut in generali, aut in speciali. Si in speciali, non potest esse notio; quia quanto affirmatio est magis specialis, tanto negatio opposita est magis communis; sicut non horno est communius quam non animal, quia omne non animal est non homo, sed non convellitur. Si in generali, tunc erit negatio specialis, et ad dignitatem pertinens; unde notionem Patris faciet, quæ est innascibilitas, quæ significat non esse ab alio, secundum quod est proprietas Patris. » — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod, licet innascibilitas sit notio Patris, non tamen Insplrabilitas.

Hanc probat sanctus Thomas, 1. Sentent., dist. 28, q. I, art. 1, ad 4^m, dicens: « In hoc quod dicitur ingenuus, removetur a Patre esse ab alio simpliciter, et non solum secundum aliquem determinatum modum. Quare autem nominetur per negationem specialis processio, scilicet generationis, potest

assignari triplex causa. Prima est, quia processio Spiritus Sancti ordine natura supponit generationem Filii; et ideo, quia negato priori removetur posterius, ad remotionem generationis a principio fontali, sequitur remotio processiois per modum amoris. Secunda est: quia, cum dicitur ingenuus, secundum quod est notio Patris, tollitur omnis modus consequendi generationem. Hoc enim convenit Patri in quantum est generationis principium, ut nullo modo generationem consequatur. Generationem autem consequitur aliquid secundum intellectum tripliciter: vel sicut genitum, ut Filius; vel sicut per generationem acceptum, ut divina essentia; vel sicut a genito procedens, ut Spiritus Sanctus. Unde nulli eorum convenit ingenuus secundum modum productum. Tertia ratio est: quia negatio ingenui fundatur super rationem principii. Quamvis autem Pater sit principium utriusque processiois divinæ, tamen sola ratio per quam est principium generationis, est proprietas personalis, constituens personam Patris, scilicet paternitas. Et ideo, per negationem generationis, eadem persona convenientius et magis proprie notilicatur. » — Hæc ille.

Idem ponit. 1 p., q. 33, art. 4. ad 5^m: « Proprietas Patris, prout est non ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis Filii, quam per remotionem processiois Spiritus Sancti. Tum quia processio Spiritus Sancti non habet nomen speciale. Tum quia ordine natura presupponit generationem Filii. Unde, remoto a (a) Patre quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quod non sit procedens processione Spiritus Sancti; quia Spiritus Sanctus non est generationis principium, sed a genito procedens. » — Hæc ille.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusionem. Et quidem contra primam, arguitur sic, secundum Aureolum (dist. 28, q. 1, art. 1).

Primo, Illud quod dicit fontalem primitatem, dicit aliquid positivum. Sed innascibilitas, vel ingenuus, est huiusmodi. Igitur.

Secundo Quia esse in se, est modus essendi substantia? positivus; quare esse a se, erit modus subsistendi positivus in Patre. Sed illum modum dicit innascibilitas. Igitur.

(a) a. — Om. Pr.

Trrlto. Quia esse ah alio dicit modum positivum in Filio. Non est autem minoris (α) dignitatis esse a se quam ab alio. Igitur.

Quarto. Quia esse a se non videtur aliud dicere quam haben* sufficientiam subsistendi sine alio. Hoc autem est valde positivum. Ergo innascibililas dicit aliquid positivum.

Quinto. Quia sicut inlinitum vel indivisum significantur privative, et tamen realiter dicunt modum positivum, sic se habet non (6) esse ab alio, quod im]*ortatur per ly *ingenitus*; dicit enim esse a se, etc.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra secundam conclusionem nigitur sic (ab Aureolo, ibid.). Quoniam ingenitus, improductus, innascibilis, si teneantur adjective, vérede essentia prædicantur; unde hæc est vera, quod (γ) essentia est res improducta, el res ingenita, et res innascibilis, sicut et res increata. Nec latest dici ingenitum, el improduclum, prout de essentia prædicantur, nisi teneantur negative tantum et non privative; quoniam aliqua essentia est genita et producta, et ita privatura divina essentia, quod competit alicui e*sentie. Sed manifestum esi quod innascibile et ingenitum, prout sunt notio in divinis, non prædicantur de essentia. Ergo (5) non tantummodo sumuntur privative.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta quorundam et Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguitur

Primo a quibusdam (apud Aureolam, ibid., ari. 2), probantibus quod negatio importata [wr innascibilitatem, fundetur super essentiam ut non ab alio. Tum quia, si non esset in divinis distinctio personarum, sed unum tantum suppositum (t), illud esset ingenitum; quia haberet essentiam non ab alio. Tum quia, per non habere essentiam ab alio, Pater sufficienter distinguitur a Filio et Spiritu Sancto, qui habent eam ab alio; el per consequens, ingenitum, quod est proprietas, el nolio distinctiva, sufficienter fundatur in essentia ut non ab alio.

Secundo arguit Aureolus (ibid., art. 2) quod illa non fundetur super ratione principii. Quia illud, quo circumscripto, adhuc remanet quid innascibile, non est fundamentum innascibilitatis. Sed, circumscripta universalitate principii productivi respectu omnium qualitercumque prodiicibilium vel productorum, adhuc potest intelligi aliquid innascibile, vel impro-

ductum; sicut philosophi intellexerunt primum principium improduclum, nec tamen certum erit eis quod esset principium effectivum omnium producibilium. Ergo non est verum quod fundetur esse ingenitum super universalitatem principii productivi. — Et si dicatur quod illa negatio non fundatur super ratione principii ad extra, sed ad intra; — arguitur quod non : quia, secundum Augustinum, accidit ingenito quod sit pater, el e converso accidit genitori quod sit ingenitus. Istud etiam potest improbari sicut præcedens : quia, circumscripta ratione principii generativi, adhuc potest intelligi aliquid innascibile, ut probatum est de philosophis.

Tertio ad idem. Aut istud principium universale, aut fontalis fœcunditas super quam fundatur ingenitum, claudit fœcunditatem ad extra respectu creaturarum, el duplicem fœcunditatem ad intra respectu personarum simul; aut includit tantummodo fœcunditatem ad intra. Non potest dici quod simul includat illas fecunditates; quia, secundum hoc, aliqua nolio exigeret pro fundamento potentiam creativam, quæ tamen communis est tribus. Nec potest dici quod claudat duplicem tantum; quia altera illarum, scilicet spirativa fecunditas, communis est Patri el Filio. Et iterum dicit Augustinus, 5. *de Trinitate* (cap. 6), quod *βi l'ilium non genuisset*, nec esset universale principium, *nihil prohiberet cum diei ingenitum*. Ergo non fundatur innascibilis super ratione principii.

Quarto ad idem. Fundamentum privationis est de intellectu privationis; sicut patet quod de conceptu cæcitatatis est oculus. Sed de conceptu innascibilitatis non est universale principium omnium; quia intelligens personam ingenitam in divinis, non oportet quod intelligat eam generantem, aut spirantem, aut universa creantem. Et hæc est ratiq quare ingenitus est alia notio genitore; potest enim distincte cognosci prima persona ut ingenita, nec tamen cognoscetur ut Pater. Ergo fontalis fœcunditas, vel universale principium, non est fundamentum negationis importata! per ly *ingenitus*.

Quinto ad idem. Vel intelligitur quod totum simul (essentia et paternitas) fundant illam negationem; vel paternitas mere; vel essentia mere, ut tamen Stat sub paternitate. Sed non potest dari primum; quia, secundum Augustinum, 'accidit ingenito quod sit pater; et e converso, accidit genitori quod sit ingenitus. Et eadem ratione, nec potest dari secundum, nec potest dari tertium; «pria essentia, ut stat sub paternitate, nihil habet aliud quam cum includitur secum paternitas. Ergo non potest dici quod innascibililas fundetur super essentiam, ut stat sub paternitate, etc.

Sexto. Quia si, per impossibile, generaro et spirare non essent in primo supposito divino principales aut productiones, sed essent modi absoluti aut aliquid aliud, ipsa constituerent suppositum innasci-

(a) minorir — *majori*» Pr

(β, non. — Oin. Pr.

(γ) ŷUod. — *quia* Pr

#rgo. — Om Pr

h) 'Uppoilwn — auprentuni Pr.

hilo, dum tamen lisent realitates habentes esse a se, et non aliunde. Ergo palet quod accidit eis, ut constituunt personam innascibilem, quod importent auctoritatem universalis principii, vel sint fontalitates aut fœounditates. Et hoc est quod innuit Augustinus, cum dicit quod si *Pater non genuisset, nihil prohiberet ipsum dici ingenum*, dum tamen omnia ipsum constituentia essent realitates n se.

Septimo. Quia, si in Patre est vere principium productivum, tunc generare erit elicitedum. Sed si generare est elicitedum, cum constituat Patrem, sequitur quod Pater non erit inelicedus; ac per hoc nec erit ingenuus, aut perfecte innascibilis. Ergo innascibililas non potest fundari super rationem principii elicitedivi aut productivi ad intra.

Octavo arguitur ab aliis (apud Aureolum, ibid., art. 3). Quia fœcunditas ad aliquam productionem non inelligitur, nisi prœintelligatur ut non habita per actum illius; unde voluntas in Spiritu Sancto non inelligitur ut fœcunda, pro eo quod habetur ut communicata per actum voluntatis; in Patre tamen et Filio, quia non habent voluntatem sibi communicatam per actum voluntatis, voluntas inelligitur ut proximum principium. Ergo a simili, potentia generandi non inelligitur in Patre proximum principium generandi, nisi intelligatur ut non habita per actum generandi; et per consequens, ingenum prœcedit generare et paternitatem in Patre; et sic non fundatur in eis.

§ 4. — CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

Argumenta quorundam. — Contra quartam conclusionem arguitur sica quibusdam (apud Aureolum, ibid., art. 1).

Primo per rationem factam in principioquæstionis.

Secundo sic. Proprietas ad dignitatem pertinens, adveniens primo essentiæ, constituit personam. Sed innascibililas ad dignitatem pertinet, sicut palet. Advenit etiam primo essentiæ»quam paternitas; quia filio et paternitas, Unquam correlativa, sunt simul natum el intellectu; el per consequens innascibililas esset posterior filiatione, el ita communicaretur Filio, cum omne posterius filiatione communicetur sibi; unde restat quod innascibililas non sit posterior paternitate, immo sit prior ea. Ergo prima persona constituitur per innascibilitatem.

Tertio. Primum suppositum debet constitui proprietate, quæ maxime primitatem importat. Sed innascibililas est huiusmodi. Plus enim est de ratione primi, quod non sit ab alio, quam quod ab eo sit aliud; unde ultimum in resolutione, est primum in compositione. Resolvendo autem statur in innascibili, quod non est ab alio priore, non statur autem in Patre, quia Pater potest esse ab alio. Ergo innascibilis constituit primum suppositum.

Quarto. Augustinus dicit, 5. *de Trinitate* (cap 6),

quod «i *Pater non genuisset, nihil prohiberet eum dici ingenum*. Quaerendum est ergo quid ingenum esset. Aut enim persona ingenua; aut essentia ingenua. Seri non potest dici essentia ingenua, prout ingenum dicit proprietatem Patris; non enim innascibililas de essentia prodicatur nec de Filio aut de Spiritu Sancto, ut dicit Magister, in littera. Ergo esset persona ingenua; et per consequens constitueretur per ingenum, vel per innascibilitatem.

Quinto. Persona debet constitui per proprietatem quæ magis pertinet ad dignitatem ipsius. Sed innascibililas magis exprimit dignitatem primæ personæ, quam paternitas. Dignius enim est habere aliquid non communicatum alteri quam alteri communicatum, et dignius est non esse ab alio quam alterum esse ab eo; unde maioris dignitatis est in Deo quod est a nullo creatus, quam quod creatura creentur ab eo; innascibililas autem exprimit circa Patrem quod non sit ab alio, paternitas vero quod aliud sit ab eo. Ergo innascibililas magis constituet quam paternitas, cum perfectius exprimat dignitatem primæ personæ.

Sexto. In omni genere, primum est absolutissimum. Sed prima persona non esset absolutissima, in divinis, si paternitas eam constitueret; immo æque dependeret a Filio (x), sicut econtra, cum correlativa posita se ponant, et perempta se perimant. Ergo necesse est quod prima persona divina constituatur per aliam proprietatem a paternitate, et ita per innascibilitatem, cum non possit alia reperiri, secundum quam sit independens.

Septimo. Omne quod non est ab alio, a quo tamen est aliud, prius inelligitur non esse ab alio, quam aliud esse ab eo. In omni enim primo, essentialior est negatio prioris, quam ordo antecedentis respectu posterioris. El confirmatur: Quia in habente ordinem ad antecedens el consequens, prior est ordo ad procedens; sicut patet quod in Filio, ordo ad Patrem, quem importat filio, est prior respectu ad Spiritum Sanctum, quem importat spiratio; quare, secundum hoc, negatio ordinis ad procedens, videtur esse prior quam ordo ad subsequens; affirmatio enim et negatio sunt in eodem* Sed constat quod innascibililas negat in Patre ordinem ad procedens; paternitas vero ponit ordinem ad subsequens. Ergo persona Patris est per prius innascibilis quam Pater, el per consequens innascibililale constituetur.

Octavo. Eadem proprietate constituitur persona Patris, el distinguitur Sed distinguitur per innascibilitatem. Dicit enim Damascenus (*de Fide orth.*), lib. I, cap. 8, quod *omnia quacumque habet Pater, Filii sunt; prater non generationem, quæ non significat substantia differentiam, sed exsi-*

(») α Fiho. — ad Filium Pr.

stentice modum. Et infra *Omnia habet Filius propter Patrem, hoc est, quia Pater habet ea, prxter ingcnrationem, et generationem, et processionem.* El cap. 10, subdit quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum secundum omnia, pr.ct»*r ingvnelionem, et generationem, et processionem. Ergo persona Patris vnletur constitui per innascibilitatem.

Nono (ibid., ari. 3). Si paternitas constituit primam personam, quærilur quomodo edentia determinatur ad eam. Si enim determinatur ad eam a se et ex <e, videtur quod paternitas sit communis alii* personis. Quod enim determinatur ad aliquid ex se, ubicumque sit. habet illud; et per consequens, essentia, ul in Filio, haberet paternitatem, et Filius esset Pater. Si autem determinatur ab alio essentia ad paternitatem, jam Pater non erit prima persona; quia udetur esse originata, vel aliquo modo dependens ab illo quod essentiam determinat ad primam proprietatem.

Confirmatur. Quia si essentia determinat se ex se ad primum suppositum, vel ad iaternilalem: aut hoc intelligitur quod determinat se productive, quasi CMenlia primam proprietatem ex se emittat pullo-larido, quasi essentia sit substratum, et emittat proprietatem eo modo quo aqua calida causal in se frigiditatem; aut hoc intelligitur quia assentia determinat se formaliter, vel quasi subjectivo, ad ijasas proprietates, sicut anima determinat se ad perficiendum per prius cor quam alias paries animalis, et ad perficiendum alias mediante corde. — Non potest dari primus modus. Tum quia sequitur quod proprietas esset alia res ab essentia, ex quo pullularet ab ea. Tum quia omne vere genitum iivotest appellari filius, et secundum ilium modum Deus vere generat primum suppositum, et sic essent duo filii in divinis. Tum, si divina essentia ad illam proprietatem productive se determinat, necessario inter essentiam et proprietatem, aut primum suppositum, esset relatio malis producentis ad productum, et econtra producti ad producentem; et per consequens, opjiositæ relationes originis essent in eodem supposito. Tuin quia, secundum hoc, essentia esset vere pater primæ personæ, cum eam produceret. — Nec potest dari secundus modus. Quia nihil determinat se ad aliquid, nisi illud ab eo profluat; sicut patet de sole quod non determinat se ad illustrandum per prius pariem aeris sibi propinquiorem, nisi quia illustratio profluit ab eo; nec anima ad vivificandum per prius cor, nisi quia operationes vitales fluunt ad cor immediate ab anima, vel saltem actus primus, qui est perficere et vivificare, est per prius ab anima in corde. Unde quando aliqua sic se habent, quod nec unum linit ab alio, nec aliquid circa alterum fit ab alio, non apparet quo modo ibi unum se determinet ad aliud. Sed prolatum est quod proprietates non fluunt ab essentia, nec econtra; nec essentia est forma proprietat-

tum, ut eas perficiat in aliquo esse ut subjectum, vel eas recipiat in seijisa. Et-go nullo modo determinat se ad ens.

Si dicatur quod essentia et paternitas ex seipsis determinantur ad hoc quod invicem uniantur, ita quod quodlibet est ratio hujus determinationis, in quantum quodhbet est res simpliciter prima, non habens quamcumque distinctionem ab alio, sed est aptum fundare eandem unitatem cum alio; — non valet. Tum quia ex quo essentia déterminat se ad paternitatem, paternitas erit formaliter in Filio. Tum quia impossibile est esse duas res simpliciter primas, quin sil devenire ad unam quæ est simpliciter prima; et ita oportebit quod paternitas reducat ad essentiam, tamquam ad primum a quo pullulat.

§ 5. — Contra quintam conclusionem

Argumenta Aureoli, Scoti et aliorum. — Contra quintam conclusionem aiguitur

Primo sic, secundum Aureolum (ibid., ari. 4). Quia nulla natura, ex hoc quod habetur ab alio, contrahit aliquam ignobilitatem, nisi illam quæ formaliter sequitur eam. Si enim natura formaliter sit æque nobilis, per hoc quod erit ab alio, non efficitur ignobilis; ignis enim generans et genitus sunt æque nobiles in natura, nec generari indignitatem importat in genito, dum tamen forma ignis participetur ex æquo. Cum igitur habere naturam ab alio, nullam ignobilitatem importet formaliter, nisi aliunde quam ex esse ab alio hujusmodi indignitas contrahatur, non apparet quod non habere naturam ab alio, importet aliquam dignitatem; cuius oppositum videtur illa conclusio ponere; quia ex hoc ponit quod innascibilitas potest esse notio, quia dicit dignitatem, scilicet non esse de principio.

Secundo sic. Quia, secundum Scotum, falsum videtur quod omnis notio, seu proprietas personalis, importet aliquam dignitatem; immo sufficit quod non dicat indignitatem; quia proprietates personales non dicunt perfectionem nec imperfectionem, quia non sunt finite nec infinite. Quod probatur tripliciter. — *Primo.* Quia finitum et infinitum sunt passiones quantitatis, 1. *Physicorum* (t. c. 36); nunc autem relationi non competit quantitas molis, nec quantitas virtutis, cum non sit principium actionis; quare relatio, secundum suum genus, non est capax Unitatis aut infinitatis. — *Secundo.* Quia relatio non suscipit magis nec minus, secundum suam rationem formalem, sed tantum per fundamentum, ul patet, in *Praedicamentis*; et per consequens, nec finitatem aut infinitatem. — *Tertio.* Quia, si relationes essent formaliter infinite, sequitur quod personæ essent formaliter infinite; et ita essent tres infiniti in divinis; quod est contra regulam Athanasii: *Non tres immensi, sed unus immensus.* Et majus inconveniens sequitur, si relatio-

nes eesent formaliter finite; quia tunc personæ divina? essent finite, et aliquid limitatum esset in Deo, et id quod Deus. Unde relinquitur quod nec sunt finite, nec infinite.

Tertio arguitur sic, secundum Aureolum (ibid., art. 4). Quia, secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 33, ingenuus importat negationem passivæ generationis; unde tantum est dicere, ingenuus, sicut, non Filius. Tunc sic : Quodcumque aliqua æquipollent, de quocumque prædicatur unum, et reliquum. Sed de Spiritu Sancto verum? dicitur quod non est Filius. Ergo de ipso dicitur quod est ingenuus et innascibilis. Et sic sanctus Thomas non potest salvare quod ingenuus sit notio Patris, si ly *ingenuus* solum dicat negationem passivæ generationis. — Confirmatur. Quia Augustinus dicit, 12. *de Trinitate*, quod ideo solus Pater appellatur ingenuus, quia solus non est de alio. Ex quo apparet quod ingenuus privat non solum generationem passivam, immo omne esse ab alio (a); et per consequens, ingenuus et non Filius non æquipolent.

Quarto arguitur (a quibusdam, apud Aureolum, dist. 29, q. 1, art. 4), probando quod oportet dare sextam notionem. Dignitatis est (6) enim in omni persona, non produci (γ) ea productione qua producit; ideo enim ingenuus ad dignitatem in Patre pertinet, quia negat omnem processionem. Sed inspirabilitas, in Filio, negat ab eo productum esse per spirationem, secundum quam ipse producit. Igitur ista negatio ad dignitatem Filii pertinet. Et sic sunt sex notiones; cuius oppositum dicit illa conclusio.

Quinto. Si sexta notio negatur, hoc erit quia non fuit assuetum quod poneretur. Sed hæc ratio prohibere non debet. Tum quia a principio non ponebantur nisi tres; Salvator enim, *Mattii*, ult., non expressit nisi paternitatem, filiationem, et spirationem. Tum quia, teinpore Ambrosii, innascibilitas non ponebatur notio, ut patet in 3. lib. *de Spiritu Sancto*, ubi dicit quod in divinis scripturis ingenuus nunquam invenit. Tum quia communis spiratio, tempore Magistri, nondum erat inventa, ut patet expresse, præsentī distinctione. Ergo non est irrationabile, si ponitur sexta notio, præsertim quia senarius numerus congruit perfectioni, secundum quod dicit Augustinus, 4. *Super Genesim, ad lit.* (cap. 2).

B. — SOLUTIONES

§ 1. — An ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta. Ad primum contra primam conclusionem, negatur

() alio. — ro Pr.

() Dignitatis cit. — Dignitas Pr.

(γ) produci. — producit Pr.

major; quia primitas non dicit formaliter positivum, sed potius negationem prioris; primum enim est ante quod nihil est. Similiter falsum est quod innascibilitas dicat fontalitem. Illa enim fontalitas est potentia generandi, vel principium originis, sicut dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 33, art. 4, ad 1^o : < Quidam, inquit, dicunt quod innascibilitas, quam significat hoc nomen, ingenuus, secundum quod est proprietas Patris, non dicitur tantum negative, sed importat vel utrumque simul, scilicet quod Pater a nullo est, et quod est principium aliorum; vel importat universalem auctoritatem, et fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum (a); quia tunc innascibilitas non esset (C) alia proprietas a paternitate et spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi; nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium (γ) originis. > — Hæc ille.

Ad secundum. Dicit Aureolus quod esse in se non addit ad substantiam aliquid positivum, sed negationem dependenti, quæ competit accidenti. Ego autem dico quod esse in se addit ad substantiam, sed non ad esse substanti, aliquid positivum.

Ad tertium dico quod non est simile de esse ab alio et de esse a se; quia primum dicit veram productionem passivam, secundum autem excludit omnem productionem. Nec oportet quod secundum sit positivum, sed quod fundatur super positivum dicens dignitatem, scilicet super paternitatem, vel potentiam generandi. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 28, q. 1, art. 2, ad 2^o : < Quidquid habet negatio de dignitate, habet ab affirmatione supra quam fundatur. >

Ad quartum negatur antecedens. Non enim esse a se dicit talem sufficientiam existendi, in qua fundatur, si tamen esse in se sit idem quod non esse in alio. Ita in proposito : non esse ab alio fundatur super sufficientia essendi in Patre.

Ad quintum, negatur quod infinitas dicat aliquid positivum; immo potius negat limitationem formæ per materiam, vel materiæ per formam.

§ 2. — Ad ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumentum Aureoli — Ad illud quod objicitur contra secundam conclusionem, dico quod argumentum illud concludit quod hoc nomen, ingenuus, prout est nomen adjectivum privativum, dici potest de essentia divina, prout dicit privationem generationis et processionis; sed non prout privat omnem modum essendi ab alio, vel omnem modum communicabilitatis, ut declaratum est in conclusione.

(i) verum. — Om. Pr.

(6) esset. — erit. Pr.

(γ) principium. — principia Pr.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta quorumdam et Aureoli.

Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur, negando antecedens. si intelligatur sic, quod scilicet diaprivatio quam dicit innascibilitas, sit feta negatio» scilicet non esse ab alio, et feto negatio fundetur in essentia nuda. Tunc enim illa privatio conveniret cuilibet supposito divinæ essentiæ; communicato enim essentia» communicatur omne fundamentum in ea, sive positive, sive private. Si autem intelligatur quod feta privatio fundatur in essentia cum illo modo existendi non ab alio, ita quod tam modus ille quam essentia fundent illam privationem; hoc etiam est intelligibile. Quia ille modus, scilicet non esse ab alio, includitur in dicta privatione: modo, idem non fundat seipsum. Et sic illud antecedens non est intelligibile, quocumque modo, quin sit falsum.

Nec valet prima probatio. Dico enim quod si in divinis non esset nisi unicum suppositum, sibi non conveniret innascibilitas, de qua loquimur. Unde sanctus Thomas, I. Sententiarum, dist. 28, q. I, art. 2, ad 3^{am}, sic dicit: « Remota paternitate per intellectum, non remanet Inpostasis Patri». Et quod dicitur in littera, quod remanet ingenuum, est intelligendum quantum ad communem rationem ingenui et Patris, quia separatim inveniuntur in diversis; non autem secundum quod utrumque ponitur proprietas Patris. Nihilominus tamen, remota paternitate, remanet ingenuum in Deo, non quasi proprietas vel notio alicujus personæ, sed quasi attributum essentiæ, ut immensus et increatus. — Hec ille.

Nec similiter procedit secunda probatio dicti antecedentis. Dico enim quod per non habere essentiam ab alio, ut isto negatio fundatur in paternitate, Pater suppositi aliter distinguitur ab aliis; non autem si illa negatio immediate superessentiam fundaretur; jam enim esset attributum essentiæ; nec ut sic, distinguit suppositum a supposito ejusdem nature; talis enim negatio non requirit distinctionem suppositorum in divinis.

Ad secundum, patet per idem. Dico enim quod innascibilis fundatur super ratione principii notionalis. Licet autem primum suppositum, dato quod non esset principium notionale, per impossibile, adhuc diceretur ingenuum et innascibile, prout talia dicuntur attributa divinæ essentiæ; non tamen ut dicunt notionem; nec illo modo philosophi cognoverunt innascibilitatem, aut Deum esse ingenuum.

Ad tertium, patet per idem. Et similiter ad quartum.

Ad quintum dicitur quod illa privatio fundatur super paternitate, ut ponit tertia et quarta conclusio in suis probationibus. Nec valet hujus improbitio. Licet enim ingenuo, secundum communem ratio-

nem ingenui, accidat esse genitorem; non tamen ingenuo noliomiliter.

Ad HC. xxi palet per idem» Si enim paternitas et notionalis spiratio non essent relationes, nec aliquo modo principia vel de ratione principii notionalis, sed essent notiones absoluti, innascibilis Patris esset attributum, et non notio.

Ad septimum dico quod prima consequentia non valet; quia potentia generandi non est elicitiva secundum rem activa generationis, sed geniti productiva. Dato verumtamen quod, secundum nostrum modum intelligendi, generare sit elicitum, ipsum tamen non ut sic Patrem constituit, nec paternitas ut relatio; sed quomodo constituat, alias sit sermo (dist. 26).

Ad octavum negatur antecedens. Nec valet simile de Spiritu Sancto; nam principium spirandi non includit solam voluntatem, immo voluntatem cum notione communi Patri et Filio, quæ non est in Spiritu Sancto.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta quorumdam. — Ad primum contra quartam conclusionem, dicitur quod Pater constituitur per paternitatem, non ut est relatio, sed ut est quædam forma incommunicabilis, tenens vicem differentie constitutiva, vel potius principii individuantis; et ut sic, præcedit generare, secundum intellectum.

Ad secundum, negatur quod innascibilitas primo adveniat essentiæ; immo sequitur paternitatem, ut est constitutiva, non ut est relatio. Nec valet improbitio: quia paternitas præcedit filiationem (a), ut est constitutiva Patris; licet sit simul natura, ut est relatio.

Ad tertium dicitur quod primum suppositum dupliciter considerari: uno modo, quantum ad hanc rationem negativam vel privativam, scilicet primitatis; alio modo, quantum ad rationem sibi propriam, in quantum scilicet est Pater, vel hujusmodi. Loquendo de ipso, primo modo, dico quod primum suppositum constituitur in esse primi per innascibilitatem; sed loquendo de ipso quantum ad id quod est, et quantum ad hoc quod est tale suppositum, dico quod implicat contradictionem ipsum constitui per talem negationem. Primum in suo simili ostendit sanctus Thomas, I. Sententiarum, ubi supra, scilicet dist. 28, art. 2, q. t, ad 4^{um}: « Inflammabilis, inquit, non est principium generationis in Patre, quasi forma eliciens hanc operationem, sed solum quasi ponens aliquam conditionem. Sicut enim videmus in alteralibus, quod prima alteratio est quam operatur alterans non alteratum, et ex hoc quod non est alteratum, alteratio quam

(a) non. — Ad. Pr.

(e) ct. — Orn. Pr

facit, est prima; ita ctiarn prima generatio est quæ est generantis non geniti. Unde istam conditionem, quod sit prima generatio, habet ex hoc quod generans est ingenuitus. Sed principium formahi eliciens generationem, est forma Patris; sicut cator est principium calefactionis in calefaclivo. » — Hæc ille. — Ita in proposito : dico qtiqd primum suppositum habet istam conditionem, quod scilicet sit primum, per iunascibilitatem; et consequenter potent dici quod in esse primi constituitur per iunascibilitatem. Sed quod sil suppositum cui competit talis primitas, non habet ex tali negatione, quia omnis negatio est posterior affirmatione, et fundatur in ea; et per consequens, aliqua proprietas positiva præcedit illam negationem in primo supposito, ratione cuius ei convenit talis negatio vel privatio. — Tunc ad argumentum, negatur antecedens. Non enim primum suppositum in esse suppositi |>otest constitui per proprietatem, maxime importantem primitatem; immo potius per fundamentum illius proprietatis, quod est aliquid positivum.

Ad quartum dictum e>t prius. Si enim Pater non genuisset, ipse esset ingenuitus innascibilitate quæ est attributum essentia, non innascibilitate notionali. El ita intendit Augustinus.

Ad quintum, negatur minor. Unde sanctus Thomas, ubi supra, ad 2e,n, sic dicit : < Quidquid habet negatio de dignitate, habet ab affirmatione super quam fundatur; et ideo innascibilitas, quæ fundatur super paternitatem, non tantum perlinet ad dignitatem sicut talis paternitas, d — Hæc ille. — Tunc ad probationem, dico quod non est dignius non esse ab alio, quam alterum esse ab eo, ubi non esse ab altero fundatur super principium quo alterum est ab eo; sicut in proposito, innascibilitas fundatur super generare.

Ad sextum negatur minor; et procedit ex suppositione falsi, scilicet quod paternitas, ut est relatio, constituat Patrem; quod non est verum.

Ad septimum dicitur quod, loquendo de primo, quantum ad illud quod est fundans primitatem. et non ut est primum, in omni primo est aliquid prius primilate, scilicet positivum, in quo fundatur primitas. Conceditur tamen quod in primo, puta Patre, prius intelligitur innascibilitas, quæ dicit negationem prioris, quam paternitas, ut est relatio et habitudo Patris ad Filium; sed innascibilitas non est prior, immo |>osterior |>ateriitatem, ut est constitutiva Patris.

Ad oetnvum dicitur quod Pater distinguitur a Filio et Spiritu Sancio per jiaternitatem el spirationem activam. Nec hoc negat Damascenus, licet dicat quod ingenomtio distinguit Patrem a Filio, quod consequitur prout ingeneratio est notio; et hoc habet a suo fundamento, scilicet paternitate; si enim innascibilitas non fundaretur super (ali proprietate, non haberet distinguere supposita ejusdem

natura, sed caset attributum essentia, et distingueret Patrem a creaturis et non a Filio, quia ibi non esset. Unde sanctus Thomas, l p., q. 40, art. 3, ad 3, dicit sic : « Remota paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur a creaturis, ut judæi inlelligunt. > — Hæc ille. — Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 4, ad i' et 9e. — Ex quo patet quod innascibilitas non habet distinguere Patrem ab aliis personis, nisi in quantum in paternitate fundatur; remota enim paternitate, non distingueret eum nisi a creaturis, etc.

Ad nonum dico quod essentia non determinat se isto modo ad paternitatem, quasi paternitas fluat ab essentia, aut producat vel eliciatur ab ea. Nec determinat se, isto modo, quasi quodam ordine prioris ad posterius sit nata subsistere in tribus personis. Sed sic est ex se determinata, in quantum talis natura, quod convenit sibi immediate subsistere in persona Patris, et immediate determinare ad talem proprietatem, quæ est principium generandi; ad secundam vero personalitatem, mediante prima a qua secunda producat; et ad tertiam, mediante prima et secunda; non inlelligendo ibi quamcumque prioritatem extra intellectum, nec distinctionem essentia a proprietatibus, nec effluxum proprietatum ab essentia, sed ordinem originis unius persone ab alia, et unius a (e) duabus; ita quod essentia divina, in quantum talis natura ex se determinata ad subsistendum in tribus personis elad identificandum sibi tot vel tot relationes, ex hoc quod talis natura, est ex se determinata ad immediate subsistendum in tali personalitate, et ad alias mediante prima, et ad identificandum sibi immediate paternitatem constitutivam primi suppositi, el communem spirationem in eodem supposito, et mediante paternitate filiationem, mediante communi spiratione processionem; inlelligendo illam mediationem solum secundum ordinem originis, carentem priori et posteriori extra intellectum.

Tunc ad impugnationem hujus partis, quam facit Aureolus contra Scotuin, cujus est dicta imaginatio in parte, dicilur quod non oportet quod illorum unum fluat ab alio, vel aliquid circa illud fiat ab alio, quorum unum determinatur ad alterum, cum nulla realis distinctio est inter illa; sed primitas secundum intellectum, sicut natura entis, determinatur immediate ad substantiam, et mediante substantia determinatur ad accidens; nec tamen natura entis aliquid facit circa naturam substantia, nec econtra; et natura substantia prius determinatur ad substantiam immaterialem quam corporalem, cum natura substantia non sit in rebus materialibus nisi per immaterialem substantiam, 12. *Mctaphy\$ica* (l c. 25). Verumtamen exempla ista non sunt usquequaque sufficientia,

(*) <i. — m Pr.

sicut nec alia quæ ex creaturis ad superintelligibilia transferuntur.

Ad illud quod additur de primitate, etc., dicitur quod nullæ duæ res in eodem supposito sunt simpliciter primæ : quia essentia et relatio non ponunt in numerum rerum, sed rationum; et ut sic, relatio est posterior absoluto.

§ 5. — An ARGUMENTA CONTRA QUINTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli, Scoti et aliorum.

— Ad primum contra quintam conclusionem, dicitur quod habere naturam ab alio, non dicit indignitatem ; tamen communicare naturam alteri, est dignitas in principio activo, quia omne agens agit in quantum est actu. Et ideo, quia illa negatio essendi ab alio, quam dicit innascibilitas, fundatur in principio generandi, ideo illa negatio non ex se, sed ex suo fundamento, dignitatem habet; sicut non esse in alio, habet dignitatem propter esse substantiæ in quo fundatur.

Ad secundum dicitur quod notio, isto modo, dicitur esse quid ad dignitatem pertinens, non quia relatio, ut relatio, dicat perfectionem aliquam; immo, ut sic, non habet quod sit aliquid; sed quia relationes illæ, quæ dicuntur notiones, sunt signa dignitatis et perfectionis ejus in quo sunt. Paternitas enim, cum fundetur super actum generandi, signum est actualitatis Patris; cum omne agens, in quantum hujusmodi, sit in actu et perfectum, 9. *Melaphysicæ* (t. c. 13). Similiter filiatio, cum fundetur super nativitate viventis a vivente, signum est perfectionis natura illius de quo dicitur. Similiter processio Spiritus, cum fundetur super actum perfecti amoris, signum est perfectionis nature intellectuales, in qua sola talis processio repentur. — Dico tamen quod quælibet relatio divina, est infinita secundum rem; nec argumenta ibi facta concludunt oppositum. Unde, ad *primam probationem*, dicitur quod relationi non repugnat quantitas virtutis, sumendo quantitatem virtutis pro quantitate actus; quidquid sit de hoc, sumendo virtutem pro principio actionis. — *Secunda* similiter non concludit ad sensum dictum; quia, licet intentio relationis proveniat effective a fundamento, tamen formaliter est in relatione, ut patet de similitudine. — *Tertia* similiter non concludit. Sicut enim quælibet relatio divina est Deus, non tamen sunt tres dii ; ita quælibet secundum rem est infinita, cum sit suum esse, et nullo modo per aliquod susceptivum limitata. Nec tamen (a) sequitur quod sint tria infinita; quia, in divinis, non est nisi unum esse quo omnia formaliter subsistunt quæ sunt in Deo.

(») *ntc* tamen. — non Pr.

Ad tertium dicitur quod mens sancti Thomæ est quod ingenitus, quantum ad illud a quo imponitur ad significandum, dicit negationem passivæ generationis; sed tamen, quantum ad illud ad quod imponitur ad significandum, significat negationem cujuslibet processus vel originis ab alio, ut dictum est in sexta conclusione. Et ideo argumentum non procedit contra mentem sancti Thomæ, sed solum contra verba.

Ad quartum dicitur quod, licet pertineat ad dignitatem inspirabilitas, non tamen est notio, quia deficit sibi conditio notionis, scilicet quod sit quid speciale; modo negatio specialis processionis, non est quid speciale, immo commune. Sicut etiam innascibilitas non esset notio, si solum significaret negationem generationis passivæ; et ideo negat omnem modum essendi ab alio.

Ad quintum dicitur quod nulla dictarum causarum assignatur quare inspirabilitas non dicitur notio; sed quia deficiunt sibi conditiones notionis positi in quinta conclusione, etc.

Ad argumentum in pede quaestionis, responsum est ad primum contra quartam conclusionem.

Et hæc de quaestione dicta sufficient.

QUÆSTIO I.

UTRUM NOMEN PRINCIPII, NOTIONEM DISTINCTAM DESIGNET

IRCA vigesimam nonam distinctionem quaeritur : Utrum nomen principii significet notionem distinctam.

Et arguitur quod non. Quia nomen commune Iribus, non est notio in divinis; cum notio non sit aliud quam signum, vel proprietas, distincte significans personam. Sed principium est commune tribus; quoniam tota Trinitas est unum universorum principium, quod *ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam*, ul habetur, Extra, *de Trinitate*, capit. *Firmiter*. Ergo principium non potest esse notio in divinis.

In oppositum arguitur : Quia omnis proprietas pertinens ad originem, significat notionem; quia talis proprietas noliicat conditionem personæ. Sed non solum generaro et generari, quæ consequuntur paternitas et filiatio, sunt origo activa et passiva in Deo; immo spirare el spirari. Ergo necasse est quod habeantur proprietates el habitudines respective. Est autem et parte spirati processio. Ergo ex parte ipsius spirare, debuit esse alia notio, quæ non habet

nomen exprimens, nisi vocabulum generale principii ; quare principium significat notionem distinctam.

In hae quaestione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUII CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod notiones ponendæ sunt in divinis, sive proprietates in abstracto nollflcanles personas.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 32, art. 2, ubi sic dicit : a Præposilivus, attendens simplicitatem personarum, dicit non esse ponendas proprietates et notiones in divinis; et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consuevimus dicere : Rogo benignitatem tuam, id est, te benignum; ita, cum dicitur in divinis, paternitas, intelligitur Pater. Sed, sicut supra ostensum est, divinæ simplicitati non præjudicat <U<ml in divinis utamur nominibus concretis et abstractis; quia, sicut intelligiiniis, sic nominamus. Intellectus autem noster non [Kdest pertingere ad divinam simplicitatem, secundum quod in se est considerata ; el ideo secundum modum suum divina apprehendit el nominat, id est, secundum quod invenitur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit; in quibus, ad designandum simplices formas, nominibus abstractis utimur, ad designandum vein res subsistentes, utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra dictum est, ratione simplicitatis, jw nomina abstracta signi(icamus, ratione veru subsistentis el complementi, pei nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracte et concreto significare, ut cum dicimus : Deum el divinitatem. sapientiam vel sapientem ; sed etiam nomina personalia, ul dicamus : paternitatem el Patrem. Ad quod duo pncipue nos cogunt : — Prim.» quidem, hærelcorum instantia. Cum enim confiteamur Patrem et Filium el Spiritum Sanctum esse unum Deum et lres personas, quaerentibus quo sint unus Deus, et quo sint lres persona*, res[K)ndetur quod essentia vel divinitate sunt unum ; ila Oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit distinguere personas; et hujusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracte significato, ut paternitas et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis ut quid, persona ul quis, proprietas ul quo. — Secundo, quia unam personam invenimus referri ad duas personas, scilicet]>ersonani Patris ad personam Filii el Spiritus Sancti ; non autem una rela-

tione, quia sic sequeretur quod etiam Filius et Spiritus Saucius, una et eadem relatione referrentur ad Patrem; et sic, cum sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur (*) quod Filius el Spiritus Sanctus non essent duæ personæ.

Nec [K>lebl dici, ul Prapositivus dicebat, quod sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cum tamen creatura» diversimode se habeant ad ipsum, sic Pater una relatione refertur ad Filium et Spiritum Sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad ipsum. Quia, cum ratio specifica relativi consistat in hoc (6) quod ad aliud se habet, necesse est dicere quod sint duæ relationes diverse secundum speciem, si ex opposito una relatio eis (γ) correspondeat. Oportet enim aliam speciem relationis esse in Domino (Z) el Patre, secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturæ sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius; Filius autem et Spiritus Sanctus, non secundum relationes unius rationis referuntur ad (t) Patrem. Unde non est simile. El iterum, in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam ; relationes autem rationis in Deo multiplicare, non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem, qua refertur ad Filium ct Spiritum Sanctum. Unde, secundum duas relationes Filii el Spiritus Sancti, quibus referuntur ad Pairem, oportet intelligi in Patre duas relationes, quibus referatur ad Filium et Spiritum Sanctum. Unde, cum non sil nisi una persona Patris, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates et notiones, i — Hæc ille.

Idem ponit, I. *Sentent.t* dist. 20, q. 1, art. 1.

Quomodo autem differant proprietas, relatio, el notio, dictum est in quinta conclusione quaestionis præcedentis.

Secunda conclusio eM quod nomen principii proprie dicitur in divinis, ct competit uni personæ* respectu nlterclus.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 33, art. 1, ubi >ic ait : < Hoc nomen, principium, nihil aliud significat quam illud a quo procedit aliquid; omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, et c converso. Cum igitur Pater sil a quo procedit alius, sequitur quod Pater sit principium. » — El ibidem, ad Ittm : < Gnci utuntur in divinis indifferenter nomine causæ sicut nomine principii ; sed (Q latini doctores non utuntur nomine causa), sed solum nomine principii. Cujus

() srçurreclur. — icçuito* Pr.

() in Aoē. — Om. Pr.

(γ) ru. — ei Pr.

(€) Dommv. — Deo Pr.

(t) a verbo Deum usque ad *referuntur ad*, om. Pr.

IX) Md. — et Pr.

ratio est : quia principium est communius (pam causa, sicut causa est communius quam elementum ; primus(s) enim terminus vel pars rei, dicitur rei principium, non autem causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis; quia nomina, quanto sunt magis specialia, tanto magis determinant modum convenientem creaturae. Unde hoc nomen, causa, videtur importare diversitatem substantiae, et dependentiam alicujus ab altero ; quod non importat nomen principii. In omnibus enim cause generibus, semper invenitur distantia inter causam et illud cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quae nullam huiusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem ; sicut eum dicimus primam partem lineae esse principium lineae.»

Idem ponit, I. *Sentent.*, dist. 29, q. I, art. I, cum sic ait : « Ad significandum ordinem divinarum personarum, utendum est talibus nominibus, qualia modo Originis competant; quia, secundum Hilarium (i. *de Trinitate*), sermo debet rei esse subjectus. Hoc autem invenimus in origine personarum divinarum, quod tota essentia unius accipitur in alia, ita quod una numero est essentia trium, et similiter idem esse. Et ideo, ad significandum ordinem talis originis, non competit nomen causa? propter duo : Primo, quia omnis causa, vel est extra essentiam rei, sicut efficiens et finis; vel pars essentiae, sicut materia et forma. Secundo, quoniam omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causae, quod per ipsam constituitur. Pater autem non habet aliquem ordinem principii ad esse Filii, sicut nec ad suum esse, cum unum et idem sit esse utriusque. Unde Pater non est causa, sed principium Filii ; quia principium dicit ordinem originis absolute, non determinando aliquem modum (pii ab origine personarum sit alienus. Invenitur enim aliquod principium quod non est extra essentiam principiali, sicut punctus a quo finit linea; et aliquod quod non habet influentiam ad esse principiali, sicut terminus a quo dicitur principium motus, et sicut (6) mane dicitur principium diei. Sed nomen auctoris addit super rationem principii hoc quod est non esse ab alio. Et ideo solus Pater dicitur auctor, quamvis etiam Filius principium dicatur non aliter. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod principium non dicitur univoce In divinis secundum quod dicitur Deus principium personae divinae et creaturae, sed analogice.

Hanc ponit sanctus Doctor in *Scripto*, ubi supra (dist. 29, q. I), art. 2 (quarta) : « Idem, inquit, est

judicium de principio, sicut de origine supra quam fundatur ratio principii. Potest nutem origo considerari dupliciter. Aut secundum communem rationem originis, quoti est aliquid ab alio cese; et sic una ratio est communis ad originem personarum et ad originem creaturarum, non quidem communitate univocalionis, sed analogice ; et similiter nomen principii. Potest etiam considerari secundum quod determinat modum originis; et sic sunt diversa» speciales rationes originis et principii. Sed hoc non facit equivocalionem quia sic etiam, secundum Philosophum, *de Anima* (t. c. 8; : *animalis ratio, secundum unumquodque, est alia et alia*, n — Hæc ille.

Ibidem etiam dicit (q. 2*) : « Processio creaturarum exemplatur a processione divinarum personarum ; unde, absolute considerando, per prius dicitur principium respectu personae, quam respectu creature. Sed tamen sciendum quod in principio, secundum quod dicitur respectu creature, est considerare ipsam habitudinem, quae temporalis est, et illud in quo fundatur ista habitudo, scilicet virtus vel operatio divina; in quibus tamen non est ratio principii, nisi quasi habitudinaliter. Et sic, secundo modo considerando principium, secundum quod dicitur respectu creature, est prius quam principium divinae personae, quod fundatur in proprietate, per modum quo essentielle dicitur prius notionali secundum intellectum. Sed hoc non est nisi secundum quid. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod principium, In divinis, prout una persona dicitur principium respectu alterius, dicit notionem, quae est origo, non autem prioritatem.

Unde sanctus Thomas, I. *Sentent.*, ubi supra (dist. 29, art. 1), ad 1^{am}, sic ait : « Nomen principii impositum est secundum quod invenitur in creaturis, ubi principium est prius aliquo modo principiato; ideo a prioritatem imponitur. Sed tamen imponitur ad significandum illud a quo aliquid est. Unde, quamvis quantum ad modum significandi divinis non competat, sicut et alia nomina (quae a nobis sunt imposita; tamen, quantum ad rem significatam, propriissime competit ibi ratio principii. » — Hæc ille.

Item I p., q. 33, art. I, ad 3um, dicit : « Licet hoc nomen, principium, quantum ad id a quo imponitur, videatur a prioritatem sumptum ; non tamen significat prioritatem, sed (a) originem. Non enim idem est (6) quod significat nomen, et a quo imponitur. » — Hæc ille.

Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 10, art. I, ad 10um, : « Licet, inquit, principium secundum ratio-

(i) pnniui. — *prim* Pr.
(6) iicut. — *fir* Pr.

(a) rrd. — *lecunduni* Pr.
(€) eil. — *Om.* Pr.

nrm nominis a prioritatem sumatur, non tamen imponitur ad significandum prioritatem, sed originem; sicut etiam hoc nomen, lapis, non imponitur ad significandum læsionem pedis, licet ab hac nomen sumi videatur. Licet ergo Pater non sit prior Filio, est tamen ejus principium. > — Hæc ille.

Primo etiam *Sentent.*, dist. 29, ubi supra, art. 3, ostendit quomodo una notio secundum numerum est Patris et Filii, secundum quam dicuntur principium Spiritus Sancti. Licet autem principium dicat notionem in divinis, non tamen dicit aliquam notionem specialem, sed in communi; ut ij>se ostendit, dist. 26, q. 2, art. 3, ubi ostendit quod ad hoc quod aliquid dicatur notio personæ, requiritur quod jær-tineat ad originem; secundo, quod pertineat ad dignitatem; tertio, quod sit aliquid speciale, ut allegatum fuit in præcedenti quæstione. — El idem ponit, 1 p., q. 32, ari. 3, per totum.

Idem ponit, q. 36, ari. 4, ubi dicit sic : < Hoc nomen, principium, significat proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi, sicut hoc nomen, Pater et Filius, etiam in creatis; unde numerum accipit a forma significata. Sicut ergo Pater et Filius sunt unus Deus, propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen, Deus; ita sunt unum principium, propter unitatem proprietatis significatæ in hoc nomine, principium. > — Hæc ille.

Et sic primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Gregorii et aliorum. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra primam conclusionem, secundum Gregorium (dist. 27, q. 1, art. 2, conci. 3). Si in divinis personis essent plures proprietates : aut essent intrinsecæ» ipsis j>ersonis, incluse in eis; aut essent eisextrinsecæ. Non potest dari secundum : quoniam vel ipsa» essent subsistentes per se, et sic per consequens enent persona, ex quo ultra sequitur quod in divinis ad minus essent sex personæ, scilicet Pater et Filius et Spiritus Sanctus, el tres aliæ earum proprietates, quod est erroneum; vel essent personis inhærenles vel insistentes, sicut formæ suis materiis, quod etiam est impossibile in Deo, qui nulli subsistere potest, secundum Augustinum, 7. *de Trinitate*, cap. 5.

(α) *nomtn, Deuo.* — Om. Pr.

Sed nec potest dari primum, scilicet quod sint aliquæ entitates intrinsece, inclusæ in ipsis personis, secundum quem modum imaginari videntur quicumque tales proprietates ponunt in personis. Hoc autem esse impossibile, potest multipliciter declarari.

Primo quidem, per expressam determinationem Ecclesiæ, Extra, *de Summa Trinitate et Fide catholica*, cap. *Damnamus*, sic dicentis : *Pater ab æterno Filium generando, suam substantiam ei dedit, juxta quod ipse testatur : Pater quod dedit mihi, majus his omnibus est. Ac dici non potest quod partem substantia illi dederit, partemque sibi retinuerit; cum substantia Patris indivunibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest quod Pater in Filium transtulerit substantiam suam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit eam sibi; alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo quod sine ulla diminutione, Filius nascendo substantiam Patris accepit; et ita Pater et Filius habent eandem substantiam; et sic eadem res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus ab utroque procedens.* Hæc sunt verba illius capituli. Cum igitur, ut profitetur Ecclesia, Filius totam substantiam Patris sine diminutione acceperit, manifeste patet quod nullam entitatem in se habet sibi propriam Pater, quam Filio generando non dederit. — Nec potest dici quod, quamvis Filius acceperit totam substantiam Patris sine diminutione, non tamen accepit omnem entitatem Patris, quia non illam propriam quam ultra communem essentiam Pater includit. Tum quia non minus est indivisibilis el omnino simplex persona Patris quod sit illa (x) essentia communis; et per consequens, juxta argumentationem Ecclesiæ, impossibile est quod partem sui, scilicet communem essentiam, Filio dederit, et aliam partem sibi retinuerit; ergo, sine diminutione, Filius totam entitatem Patris accepit; nulla ergo entitas est in Patre, quæ non sit in Filio. Tum quia stultissimum esset imaginari quod in Patre sit aliqua entitas, quæ non sit substantia, vel de substantia ejus; sic enim esset accidentalit ei, vel extranea; ergo, si totam Patris substantiam Filius accepit, omnem entitatem Patris habet Filius.

Secundo sic. Si essent in personis tales propriæ entitates, tunc non eadem res esset Pater el Filius et Spiritus Sanctus. ul dicit Ecclesia. Tenet consequentia : quoniam, isto posito, non sola essentia communis est Pater, sed ipsa simul cum illa propria entitate Patris, quæ non est in Filio; et per consequens, non est eadem res, quæ est Pater et Filius.

Tertio sic. Nam si sic, sequitur quod essentia divina non est Pater, nec econtra; cujus oppositum etiam Ecclesia tradit, dicens, ubi supra, quod *una*

(a) *illa.* — *alia Pr*

quædam res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quæ veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres sinit personæ, ac sigillatim quælibet earum; et ideo solummodo est Trinitas, non quaternitas, sed quælibet trium personarum est illa res, videlicet essentia, substantia seu natura. Consequentia prolut ex hoc quod nullum includens plura, et aliquod illorum; et similiter, nullum eorum est ipsum, sed ipsius, transitive loquendo; et illud includens, est ex eo; «cul anima non est homo, sed hominis; nec homo est anima, sed ex anima. Simili modo potest probari quod essentia non esset Filius, nec Spiritus Sanctus.

Quarto. Nam, si quælibet persona habet aliquam propriam entitalem, nraler communem entitalem quæ est divinitas, sequitur quod quælibet trium personarum, prater communem divinitatem, habet etiam propriam divinitatem; et sic in Trinitate erunt quatuor divinitates, una scilicet communis, et tres propriae; et una persona erit alius Deus ab alia, propter illam propriam divinitatem quam sda includit. Hæc autem sunt omnino erronea. Pmlrnlur consequentia, ex eo quod impossibile est esse in Deo aliquam entitalem quæ non sit Deus; alioquin sequeretur quod divina persona non esset Deus, sed ejus pars esset Deus.— Item, omnis entitas quæ non est Deus, utique est creatura, juxta illud Augustini, *de Trinitate*, cap. 6: *Omnis substantia quæ Deus non est, creatura est; et quæ creatura non est, Deus est.* Et constat quod substantiam ponit pro essentia vel entitate, sicut dicimus quod substantia albedinis est alia a substantia nigredinis; alioquin non sufficienter prolmret intentum, scilicet quod Filius est Deus. Hoc etiam modo idem Augustinus, super illud Psalm., *Infans sum in limbo profundi, et non est substantia*, pro entitate substantiam accipit; unde ait. *Omnia enim substantia: sunt, eo ipso quod sunt; nam quæ nulla sunt in substantia, omnino nihil sunt.* Si ergo aliqua entitas esset in persona, quæ non esset Deus, jam persona esset composita ex Deo et creatura; quod blasphemum est dicere. — Item, Hugo, *de Sacramentis*, lib. I, parte 3, cap. 27: *Omne quod in Deo est, aliud quam Deus esse non potent.* Sed si entitas propria est divinitas, per positionem autem non est illa communis divinitas; ergo est alia divinitas propria. Et patet consequentia.—Si verodicitur quod illa entitas propria, non est entitas distincta aliquo modo a communi divinitate, sed est ipsa, sequitur quod nulla pluralitas entitatum est in persona, et per consequens non est in ea aliquod quo convenit cum alia persona, et aliquid aliud quo distinguitur ab ea. — Item, quod nulla proprietas est in persona, vel est personæ, transitive loquendo, qua distinguitur ab alia persona; sed ipsamet persona, nulla plura quoquo molo includens, seipsa primo distinguitur ab

alia; et sic habetur propositum, quantum ad utramque conclusionem.

Quinto. Secundum hanc viam, sequitur quod nulla persona sit summe simplex; quod est erroneum. Consequentia probatur: quia, secundum hoc, quælibet persona habet in se aliquid quod non est ipsa, nec e converso, sed est aliquid ejus 60; simplex autem (6) nihil habet quod non sit ipsum; unde, propter hanc causam, Magister determinat (dist. 32), quod proprietas personæ est ipsa persona. — Et advertendum, inquit, quod omnes premissæ rationes procedunt contra quamlibet opinionem ponentem aliquam proprietatem in personam, sive illam proprietatem vocent realitatem, sive formalitatem, sive modalitatem, aut quidditatem, aut quolibet alio nomine, dummodo aliqua pluralitas et distinctio ponatur intra divinam personam; quæ omnia nomine entitatis intelligi significari.

Pro hac conclusione, inquit, sunt Sanctorum auctoritates. Ait enim Hilarius, 3. *de Trinitate*, prope finem: *Audis: Ego et Pater unum sumus* (Joann., I, v. 30). *Unum sunt, scilicet is qui est, nihil habens quod non sit etiam in eo a quo est.* Quæ verba aliis ejusdem verbis interponit Magister, lib. 1, dist. 19, cap. *Et inde est.* — Idem, 7. *de Trinitate* (32): *Invicem, inquit, sunt Pater et Filius, cum unum ex uno est; quia neque unus uni aliud per generationem quam quod suum est dedit, neque unus ab uno per nativitatem obtinet quam quod unius est.* Et est intentio ejus quod Pater nihil dedit Filio, ipsum generando, quod non sit in se; neque Filius aliquid accepit nascendo, quod non sit in Patre. — Hem, Isidorus, lib. I, *de Summo Bono*, cap. 15, ait: *Invicem unum sunt Pater et Filius; quia nihil habet Pater, quod non habeat Filius.* — Insuper Augustinus, 15. *de Trinitate*, cap. 14, loquens de Verbo consubstantiali Dei: *Ideo Verbum, inquit, vere veritas est, quoniam quidquid est in ea scientia de qua genitum est, et in ipso est; scientia autem de qua est genitum, est Pater, etc., ut patet ibidem; quidquid enim est in Patre, est in ejus Verbo.* Ex quibus omnibus patet quod nihil omnino, aut aliqua entitas, est in Patre, quod non sit in Filio, nec econtra. — Quod etiam ejusdem Filii verba confirmant, Joann. 16 (15), dicentis: *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt; proinde canit Ecclesia: In Patre totus Filius, in Verbo Pater.* Non ergo in personis divinis, praeter communem essentiam, sunt aliquæ speciales et propriæ entitates excogitandæ, ut ex dictis est ostensum. Cui consonat dictum Hilgonis, *de Sacramentis*, lib. 1 (parte tertia), cap. 31, dicentis: *Tres personæ nihil esse aliud quam essentiam unam confitemur, etc.*

6) aliquid ejus. — Om. Pr.

(6) autem. — aut Pr.

Sexto arguit (ibid., concl. 2) contra probatione* conclusionis. Dicit enim cas non valere. — Non quidem primam : quia taliter quærentibus, optime potest responderi secundum viam arguentis. Et docet nos respondere Hieronymus, in *Expositione fidei catholice*, ubi, loquens de Patre et Filio et Spiritu Sancto, ait : *Itaque substantia unum sunt, sed personis ac nominibus distinguuntur*. Et sic etiam conformiter docuit Augustinus, in *Sermone de Eide et Symbolo* : *Credimus hanc Trinitatem substantia unitam, personis distinctam*. — Seiunda etiam non videtur valere : quia diceretur quod Pater refertur ad Filium et Spiritum Sanctum una relatione tantum secundum rem, quæ tamen est in pluribus speciebus relationis, seu cui conveniunt ratione* plurium specierum relationis; quapropter optime potest respondere distinctis specie oppositis. Exemplum : Socrates eadem relatione est similis Platoni albo, et dissimilis Ciceroni nigro ; nam eadem albedo Socratis est similitudo ad Platonem, et dissimilitudo ad Ciceronem; cum nec similitudo nec dissimilitudo sit res superaddita qualitati (et sicut etiam opinatur sanctus Thomas), et hæc una relatio secundum rem corresponderet similitudini et dissimilitudini op[M]sitis, quæ sunt in Platone et Cicerone. Sic in proposito : eadem entitas simplicissima quæ est Pater, est spiratio et paternitas; et corresponde! filiationi in Filio, et spirationi cooppositæ in Spiritu Sancto. — Et sic patet quod illæ rationes non concludunt.

Hæc sunt argumenta Gregorii.

Septimo poteSt argui, secundum alio>. Quia nomen notionis non videtur admittendum in divinis ; quia nec in sacris eloquiis lit aliqua mentio de notione aliqua; unde fictio videtur esse vocabulum notionis.

II. Argumenta Aureoli. — Similiter contra eandem conclusionem arguit Aureolus (dist. 29, q. 1, art. 1), præsertim contra probationem. Dicit enim

Primo, quod iste modus dicendi non videtur sufficere, in eo quod ponit abstractionem huiusmodi non fieri, nisi propter assuefactionem intellectus circa sensibilia, et non propter conditionem divinam prout consideratur in seipsa. Ubi cumque enim abstractum et concretum solum differunt simililudinarie, propter assuefactionem intellectus circa sensibilia. ibi quidquid reale compotit abstracto, compotit concreto, et e converso; quin solum differunt in modo significandi et similitudinarie. Unde, quia Deus et divinitas sic se habent, ideo, sicut Trinitas est unus Deus, sic est una deitas; et sicut Deus creat, ita divinitas. Sed non sic est de Patre et paternitate. Verum est enim quod paternitas se tota realiter differt a Filio; et tamen Pater non distinguitur se (olo a Filio, quia non per essentiam, quæ est aliquid ejus. Ergo Pater et paternitas manifeste videntur ab intel-

lectu apprehendi abstractivè et concretivè, propter solam assuefactionem in rebus sensibilibus; immo, quia ita exigit natura rei, intellectus apprehendens divina sicut in se considerata (a) sunt, dato quod non esset in creaturis (i) assuefactus, haberet facere huiusmodi abstractiones.

Secundo. Quia in Patre est essentia, et ibi est paternitas et spiratio; et quodlibet est res. Et licet ista sint penitus indistincta et indistinguibilia, nec aliquis intellectus potest personam divinam resolvere in aliquid et aliquid, tamen intellectus potest aspectum suum figere directe super rem importatam per paternitatem solum, licet coinclusive feratur super rem essentia* et spirationis; quandoque vero, primo super rem essentia*, et super rem paternitatis et spirationis coinclusive; quandoque vero, primo super spirationem, et coinclusive super paternitatem et essentiam; quandoque vero, super totum primo et directe. Et, secundum hoc, erunt quatuor conceptus de eodem indistincto; et ultimus quidem exprimitur concretivè per nomen Patris, primus vero abstractivè per nomen paternitatis, similiter secundus et tertius per nomina spirationis et divinitatis. Et hoc modo non solum ex assuefactione intellectus in sensibilibus, immo ex ipsa natura rei, habent divinæ personæ quod possit fieri abstractum. et quod utamur in eis nominibus abstractis et caneretur.

Tertio. Quia dicit Augustinus, 5. de Trinitate, cap. 6, (puni alia notio est qua intelligitur genitor, et alia qua intelligibile ingenuus. Unde ipse primus videtur invenisse vocabulum notionis.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit sic Aureolus (ibid., art. 2).

Primo sic. Quia nomen quod ratione majoris communis convenientius assumitur ad divina, hoc habet in quantum illa communitas locum habet in Deo; quod si illa ratio communis non plus competat Deo quam quædam. nec nomen illam exprimens, erit convenientius quam illud quod exprimit rationem specialem; sermo enim rei, non res sermoni, dicitur subjectus essentia* (y). Sed ratio principii, prout locum habet in Deo, importat originem alicujus ab aliquo; nec dicit initium motus, aut primam partem generatam, sed veram originem. Non ponitur autem. 5. *Metaphysics* (t. c. 1), aliquis modus initii perlinens ad originem, nisi cum sumitur pro causa agente. Eigo, ratione communis amplioris, non habet principium quod assumatur ad divina.

Secundo. Quia Hilarius esil doctor latinus, et

d) hi coiu<dranda. — miranda Pr.

(C) in cwHurit. — minis Pr.

(y) / <γινω rmin rei. non re» wrtnorn t debet subjectus — termo enim rei non est res, ternio tnim rri dcbbt tubjeciutCM Pr.

tamen attribuit Patri nomen actoris respectu Filii, L. *dc Trinitate*. Ador autem videtur causalitalem efficientia? (x) importare. Ergo et aliqui latini aliquando usi sunt nominibus pertinentibus ad causalitatem. Unde el Augustinus, 7. *dc Trinitate*, cap. 4, loquens de Patre, dicit quod illud quod esi causa illi ut sit, est ei causa ut sapiens sit. Damascenus vero et cæteri græci, expresse utuntur nomine causa?. Unde dicit Damascenus (*de Fide orlh.*), lib. 1, cap. 8, quod, secundum causam el causabile, quia Pater est causa, et Filius ex hac causa, ex illa et hac (6) Spiritus, hyposlaseos diflerenliam intelligi-miis.

Tertio. Quia, sicut se habent concavum et simum, quod concavitas contrahitur ad similitatem, non per formalem diflerenliam, sed solum per materiam in qua est, scilicet nasum; sic causa el principium non differunt, nisi quantum ad materiale; nani origo in distinctis per essentiam, est causalitas, sed origo simpliciter est principium. Ergo non est causa quare principium admittitur in divinis plus quam causa, quia est commune ad principium motus vel partem primo generatam, sed potius quia importat originem simpliciter; non autem causalités, sed determinat sibi certam materiam.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta cujusdam. — Contra tertiam conclusionem arguitur sic a quodam, quem recitat Aureolus (ibid., art. 3).

Primo. Illa quæ non variant conceptum minus communem, non variant magis communem; sicut patet quod ea quæ sunt unus triangulus, sunt una figura, non tamen econtra, cum isosceles el isopleuros dicantur una figura, non tamen unus triangulus, secundum Philosophum, 4. *Metaphysica* (t. c. fâ), el 4. *Physicorum* (t. c. 134). Sed causare in alia natura, et in propria natura, non variant conceptum causæ efficientis; quia causa æquivoca, quæ producit in aliena natura, et univoca, quæ producit in propria specie et natura, pertinent ad unum genus causæ efficientis, dictum univoce de ipsis. Ergo, cum conceptus causæ sit minus communis quam conceptus principii, cum omnis causa sit principium el non e converso, sequitur quod principiis in aliena natura, eo modo quo Deus principiat creaturas, et principiis in propria natura, sicut persona principiat personam, inerit principium univoce, ita quod ratio principii communis potest ab eis abstrahi.

Secundo sic. Secundum æquivoca non est comparatio, 7. *Physicorum* (l. c. 25). Sed Augustinus dicit, 5. *de Trinitate*, cap. 14, quod Pater et Filius sunt vñum principium Spiritus Sancti, sicut lota

Trinitas est unum principium creature. Ergo ratio principii videtur hic et ibi (α) esse univoca.

Tertio. Si principium non diceretur univoce hic et ibi, hoc esset quia per prius conveniret principio notionali quam essentiali. Sed hoc non impedit. Licet enim per prius Pater sit principium Filii quam creatura, tum quia hæc principiatio videtur esse causa illius, tum quia hæc est necesse esse simpliciter, alia contingens, tamen hoc non impedit unitationem, quantum ad conceptum logicum; nam sol est causa floris, et tamen conceptus substantial abstrahitur a sole et a flore; et similiter a propositione necessaria el contingente abstrahitur unus communis conceptus propositionis; quare et a re contingente et necessaria poterit abstrahi una communis ratio. Similiter etiam enunciatio dicitur univoce de affirmativa et negativa, et tamen negatio est posterior affirmatione, ut >atot, 4. *Metaphysica* (t. c. 16), et 2. *Perihermcnias* (cap. 1). Ergo a principio essentiali, quod Deo competit respectu creaturarum, et a principio notionali, quod convenit uni personæ in ordine ad aliam, poterit abstrahi ratio communi et univoca principii, non obstante quod una sit prior alia sicut causa ipsius, nec obstante quod una sit necessaria et alia contingens.

Quarto. Omnes concedunt quod principium sit communius quam causa, non solum secundum vocem, sed secundum aliquem absolutiorem conceptum. Sed Deus est principium creatura per modum causæ; una vero persona respectu alterius, non per modum causæ. Ergo videtur quod hoc principium et illud convenient in ratione principii, quæ abstrahit a causa.

Quinto. Si principium non diceretur univoce de illis, hoc videretur esse quia principium dictum essentialiter, dicit relationem rationis, dictum vero notionaliter, importat habitudinem realem; modo relatio realis el relatio rationis, non habent aliquid commune univocum. Sed hoc non valet: — Tum quia, si relationi reali et relationi rationis nihil esset commune univocum, sequitur quod relationes rationis non essent in pradicamento; sed hoc est impossibile, quia cum reperiatur in eis superius et inferius, genus el species, constituerent undecimum pradicamentum; esset enim una printipalis coordinatio realium relationum, et alia respectuum rationis; ergo relatio realis et relatio rationis claudi possunt sub uno conceptu univoco. — Tum quia intellectus concipiens relationem (6) per modum cujusdam habitudinis specialis, non variat suum conceptum quiddilativum, sive intelligat illum conceptum poni in re, sive intelligat illum nullo modo ponibilem; unde concipiens dextralem, non variat ratio nem illius, dum intelligit illam in re exsistere, et si

(a) *efficientur.* — *efficacur* Pr
(6) λ γ ιΠα el hac. — ac Pr

(e) *hic et Ibi.* — *ibi* Pr.
(6) *per modum cujiudam habitudinu, aut,* — Ad. Pr.

ipsam formaret. Et ratio hujus esi : quia non variatur quidditativa ratio propter principium productivum ; unde dextreitas est eadem a quocumque formetur, sive a natura, sive ab intellectu. Sed manifestum est quod hoc non esset, nisi relatio realis et relatio rationis |>ossent habere unum conceptum quidditativum communem. Igitur idem quod prius.

B. — SOLUTIONES.

§ 1. — An a k g u m e n t a c o n t r a p r i m a m CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Gregorii et aliorum. — Ad argumenta. — Ad primum contra primam conclusionem, dico quod notiones, seu proprietates, non sunt eilrinsecæ divinis [wrconi> ; ille enim fuit error Porretanorum. Sed sunl eis intrinsecæ, non quidem quasi partes personarum, eo modo quo materia vel forma sunt partes compositi ; sed sunt in eis, illo modo quem ponit sanctus Thomas, 1. Sentant., dist. 33, q. 1, art. 3 : « Proprietates, inquit, sunt in essentia el in personis, sed diversimode. Quia in essentia sunt per identitatem rei, et non sicut in supposito; sed in personis sunt sicut in suppositis; sed diversimode, secundum quod aliquid dicitur suppositum alicujus dupliciter : vel naturæ per quam constituitur, sicut humanitas est in Socrate, et hoc modo proprietates personales sunt in personis; vel sicut illud quod advenit post esse constitutum, sicut albedo est in Socrate; et ita, secundum intellectum, proprietates non personales, ut innascibilitas et communis spiratio, sunt in personis; non tamen ita quod suppositum sit aliquid aliud ah eo quod inest secundum rem, sed secundum rationem tantum concreti et abstracti. > — Hæc ille. — Tunc ad probationem hujus sensus, dico quod ex determinatione Ecclesiæ habetur quod tota substantia Patris est in Filio, et tota entitas Patris est in Filio, si entitas dicat absolutum ; tamen non habetur quod quælibet res relativa, quæ est in Patre, sit in Filio. Unde sanctus Thomas, I. *Sentent*, dist. 25, q. 1. ait. 4. dicit sic : α Secundum Avicennam, I_{um}: nomen, ens, et, res, differunt secundum quod duo est considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius. A quidditate sumitur hoc nomen, res. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam, et in anima, secundum quod est in intellectu ; ideo nomen rei ad utrumque se habet, el ad id quod est in anima, prout dicitur res a *reor rerie*, el ad id quini est extra animam, prout res dicitur aliquid raturum et firmum in natura. Sed nomen entis sumitur ab esse ivi. Et ideo, cum unurn el idem sit esse trium personarum, si ens substantive dicatur, non potest prædicari de Iribus peraonis in plurali; quia forma a qua imponitur, scilicet esse, non multiplicatur in eis. Si

autem participialiter el adjective, sic pluraliter prædicari potest; quia hujusmodi nomina recipiunt numerum a suppositis, et non a forma significata. Sed quidditas, sive forma, a qua sumitur nomen rei, dupliciter consideratur. Aut ut forma absoluta, ut essentia vel quidditas el hujusmodi, quæ non multiplicantur in divinis; unde nomen rei (a), quod a tali forma sumitur, non prædicatur pluraliter, sed singulariter, prout dicitur quod Pater et Filius sunt una res. Est etiam in divinis quædam forma relativa, ut paternitas, quæ secundum rationem non solum in intellectu exsistentem, sed etiam extra, est alia a filiatione. Unde, secundum quod ab hac relatione sumitur nomen rei, res prædicatur pluraliter, ut sint ibi plures fornpe relativa»; el secundum hoc dicimus quod Pater et Filius el Spiritus Sanctus (6) sunt lres res, non tantum in anima, sed etiam extra animam, habentes firmitatem in natura. > — Hæc ille. — Ex quibus habetur quod, si ens sumatur substantive, non debet concedi quod in divinis sint tria entia.

Et credo quod confonniter dicendum est de hoc nomine, entitas; cum etiam sil substantivum sumptum al> ente. Unde, sicut in Patre non est aliquod esse, nec aliquod ens, quod non sil in Filio; ita nec aliqua entitas, si entitas sil substantivum sumptum ab esse, vel ab ente substantive sumpto. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, ari. 5 : < In essentia divina hoc est considerandum, quod propter ejus summam simplicitatem, quidquid est in Deo, est divina essentia; unde et ipsæ relationes, quibus personæ ab invicem distinguuntur, sunl ipsa divina essentia secundum rem. Et quamvis una el eadem essentia sil communis Iribus personis, non tamen relatio unius personæ est communis Iribus, propter oppositionem relationum ad invicem. Ipsa enim paternitas est divino essentia ; nec tamen paternitas Filio inest, propter oppositionem paternitatis el filiationis. Undo potest dici quod paternitas (γ) est divina essentia prout est in Patre, non prout est in Filio; non enim eodem modo est in Patre el Filio, sed in Filio ut ab allero accepta, in Paire autem non. Non tamen sequitur quod quamvis paternitatem Filius non habeat quam Pater habet, quod aliquid habeat Pater quod non habet Filius; nam ipsa relatio, secundum rationem sui generis, id est, in quantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid. Quod vero sit aliquid secundum rem, habet ex illa parte qua inest, vel ut idem secundum rem, ut in divinis, vel ut habens causam in subjecto, sicut in creaturis. Unde cum illud quod est absolutum, communiter sit in Patre et Filio, non distinguuntur (g) secundum aliquid,

() rfi. — Om. Pr.

(6i et Spiritus Sanctus, — Om. Pr.

(γ) paternitoj. — Pater Pr.

() distinguuntur. — *distinguitur* Pr.

sed secundum ad aliquid tantum. Unde non potest dici quod aliquid babel Pater quod non habet Filius; sed quod aliquid secundum unum respectum convenit Patri, et secundum alium Filio. > — Hæc ille.

Palet igitur ex dictis, quod non debet admitti quod aliquid sil in una persona, quod non sil in alia; nec quod aliquod ens insit uni, et non alteri; pariter de entitate dicendum est. Sed cum hoc stat quod aliquam relationem habet Pater, quam non habet Filius, et econtra. Si tamen aliquis capere velit enlitem, eo modo sicut realitatem vel rem, potest distinguere, el dicere quod omnem enlitem absolutam quam habet Pater, habet Filius, non tamen omnem entitatem relativam. Et ad hunc sensum loquitur Damascenus, lib. 1 (</o *Fide orth.*), cap. 8, dicens : *Omnia quæcumque habet Pater, Filii sunt, prxlcr non generationem, quæ non significat subitantiæ differentiam, sed existentiae modum.* Et infra : *Omnia habet Filius propter Patrem, hoc enim est quia Pater habet ea, prxtcr ingcnrationem, et generationem, et processionem.* Et cap. 10, subdit quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus secundum omnia sunt unum, prater ingcnrationem, et generationem, et processionem. — Hæc ille. — Ad hunc sensum igitur concedo quod non omnem entitatem quam habet Pater, dedit Filio.

Respondetur ad primam hujus improbationem. El dico quod, licet Pater aliquam enlitem, puta absolutam, dederit, el aliquam enlitem, puta relativam, relinuerit, non sequitur tamen quod sit divisibilis aut compositus, aul quod dederit pariem smenlitis; quia entitas absoluta, scilicet essentia, el entitas relativa, non ponunt in numerum rerum, immo sunt eadem res, licet differant ratione; unde nullam facit com|xjsilionem cum essentia communi, ul ostendit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 1, ex hoc quod non est aliud esse substanti» el relationis.

Secunda similiter improbatio non valet : quia nos non imaginamur illam stultitiam quam iste fingit, scilicet quod entitas relativa sit realiter distincta a divina substantia, sed solum secundum rationem veram in re fundatam; quia, sicut dicit sanctus Thomas, ibidem, respondendo ad tertium : « ipsa ratio quam dicimus aliam el aliam in divinis, non est in re; sed in re est aliquid respondens ei in quo fundatur, scilicet veritas illius rei (x), cui talis intentio attribuitur; est enim in Deo unde possunt rationes diverse sibi convenire. & — Huée ille.

Ad secundum negatur consequentia. Nec valet probatio : quoniam sola essentia est Pater, hoc est, essentia, nulla alia re sibi addita, est Pater, licet essentia cum paternitate sit Pater; essentia enim et paternitas, non plus ponunt ad invicem in mime-

rum rerum, quam essentia cum seipsa. Et ideo argumentum ex falsa imaginatione procedit, ac si essentia et relatio constituerent personam, sicut partes suum totum; quod non est verum. Immo quælibet, tam essentia quam relatio, est Pater secundum rem; et quælibet est forma Patris, ut ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 34, q. I, art. 4, ubi sic dicit: « Ratio personæ duo includit in divinis. Nomine enim personæ Deus significatur ut subsistens, el ul (a) proprium; sed nomine essentiæ significatur ul simplex, non ul subsistens, et ut commune, non ut proprium (6); sed nomine paternitatis non significatur ul subsistens, sed ut proprium, non quidem ut distinctum, sed ut distinguens. Et sic patet quod persona re ab essentia et proprietate non differt, sed secundum rationem tantum, per quam utcumque significatur ut formale respectu personæ, quantum ad duo quæ sunt de intellectu personæ ; quia essentia significatur ut forma ejus, in quantum est subsistens, et proprietas ul forma ejus, in quantum proprium vel incommunicabile. » — Hæc ille. — Quomodo aulem aliquid est forma alicujus et tamen non differt ab eo, ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 39, art. 2, ad §, ubi sic dicit : « Causa efficiens vel materialis, in omnibus, distinguuntur ab his quonun sunt causæ; nihil enim est sua materia (y), nec aliquid est suum principium activum. Aliquid autem est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur eodem modo, negando consequentiam. Nec valet probatio. Licet enim nullum includens plura distincta secundum rem ab invicem et ab includente, sit aliquod eorum; tamen illud quod includit plura sola ratione distincta, potest esse quodlibet ipsorum, non solum in proposito, immo in nullis aliis; nam species includit genus el differentiam, inter quæ non est realis differentia, el quodlibet illorum prædicatur de specie in recto.

Ad quartum dico quod cum dicitur : persona includit aliquam entitatem prater communem divinitatem, ly *prxtcr* potest dicere exceptionem (8) aut exclusionem alicujus alterius secundum rem ; et sic antecedens illius conditionalis negatur; nec opinio nostra hoc ponit, scilicet quod prater communem divinitatem, sit aliquid aliud realiter in persona divina. Vel potest excipere aliud secundum rationem; et sic dico quod persona divina, in intellectu suo, non solum includit divinitatem communem, immo relationem. Nec tamen oportet dicere quod quædieta persona haliat suam propriam divinitatem, vel quod relatio illa non sil divinitas secundum rem; nam bene stant simul quod quælibet illarum rela-

ta) ut. — Om. Pr.

(ß) non ut tubiitrni, et ut commune, non ut proprium. — non proprium Pr.

(y) maUrui. — cama Pr.

I (ä) exceptionem. — conceptionem Pr.

(*) rei. — Orn. Pr.

uonurn sit divinitas, el tamen non sunt ibi lres dii, nut tres divinitates. Unde responsio data ad argumentum, bona est. — Nec valet illa reductio contra nos ibi facta. Dico enim quod nulla pluralitas enlita- tum est in persona, licet, sumendo rem pro quiddi- tate, posset aliquo modo, licet improprie, concedi pluralitas rerum, sicut pluralitas quidditatum. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 4, ad 2^o*: « Si, inquit, per quidditatem inlelligalur non solum natura, sed ratio vel intentio cujuscum- que, vel (a) substantia*, vel accidentis, vel relatio- nis, quamvis in divinis sit una quidditas absoluta, tamen sunt plures rationes relationum roalium, et ita plures quidditales hoc modo; quamvis non possit proprie concedi, quia quidditas, et e&entia, et diffi- nitio, est simpliciter tantum substantialurn. » — Hæc ille. — Ex quo patet, quod, improprie loquendo, potest concedi in persona esse plures quidditales; ac per hoc, sumendo rem pro quidditate, ul prius dice- balur, posset concedi ibi esse plures res. Tamen ille modus loquendi, improprius est et periculosus; nam el ipse sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. I. art. 1, dicit quod in eadem persona sunt plures reales relationes, non tamen pluresres. — Similiter, nec valel secunda replica; nam non omnis locutio, vel constructio transitiva, requirit diversitatem rerum, ut ostendit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 34, q. 1, art. 2, primo argumento. Arguit enim sic : « Secundum grammaticum, omnes obli- qui sunt transitivi; sed constructio transitiva exigit diversitatem eorum qu© construuntur: cum igitur essentia non sit diversa a persona, videtur inconve- nienter dici, tres personas esse unius essentiæ. » Et respondet : « Dicendum, inquit, quod quamvis essentia el persona sint idem re, tamen differunt ratione, quia (6) una significatur ut forma alterius: et talis diversitas sufficit ad grammaticum, qui modum significandi per nomen considerat, p — Hæc ille. — Ita in proposito, cum dicitur : paternitas est pro- prietas personæ, ad veritatem et proprietatem locu- tionis sufficit distinctio rationis inter personam el proprietatem, talis quod unum significetur per modum formæ alterius. Unde, secundum quod ibidem (in corpore articuli), dicit sanctus Thomas « Omnis talis constructio, in divinis, respectu divi- norum, vel est secundum habitudinem cause effi- cientis, ut cum dicitur : Filius Patris; vel secundum habitudinem causæ formalis, ut cum dicitur : Tres person© sunt unius essenti©. Unde dicendum quod isti genitivi construuntur in habitudine causæ for- malis. » — Hæc ille. — Idem ponit, I p., q. 39, art. 2.

Ad quintum negatur consequentia, ut prius; cum persona nihil habeat in se distinctum a se realiter.

Ad omnes auctoritates ibi adductas, dicitur eodem modo sicut dictum est ad primum, quod non aliud intendunt, nisi quod Pater nihil absolutum habet, quod non habeat Filius, nec econtra. Unde in illis generalibus distributionibus : *Omnia quæ Pater habet, mea sunt, etc.*, ly *omnia* distribuit pro illis quæ secundum suam rationem habent quod sint aliquid, cujus non est relatio.

A<! sextum dico quod solutiones data» ad argu- menta sancti Thornæ non valent. — Non quidem prima. Quia, licet sanctus Thomas bene concedat quod personæ distinguuntur seipsis secundum rem ; hoc enim ipse ponit, dist. 26 primi, q. 2, art. 1, ad 5^o*, ubi sic ait : < Dicendum quod personæ divinæ seipsis distinguuntur, in quantum personæ secundum rem sunt ipsæ relationes; sed sicut per- sona, quantum ad modum significandi, non est idem quod relatio, ita etiam non seipsis distinguuntur, sed relationibus; sicut Deus per seipsum est Deus, quamvis divinitate sit Deus, quia ipse est sua deitas. » — Hæc ille. — Licet, inquam, ipse hoc ponat; tamen, quia, secundum nostrum inodum intelli- gendi, aliter intelligitur res ut distinguens, et aliter ul distincta (nam distinctivum intelligitur ut forma, distinctum aulem per modum subsistentis), ideo quia sicut intelligimus, ita significamus, oportet aliis nominibus significare eamdem rem ut distinctiva est, et aliter ut est distincta : primo modo in abstra- cto. secundo modo in concreto. — Similiter solutio ad secundam rationem non valet; quia implicat impo^ibile contra philosophiam, scilicet quod una relatio sil in duabus speciebus relationis. Quod evi- denter ostendit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 1. dicens : < In illo proprie aliqua multi- plicantur et non sunt unum, cujus differentiis pro- priis distinguuntur, ut dicit Philosophus, 4. *Phy- siconim* (t. c. 134), et 5. *Metaphysics?* (t. c. 35). Verbi gratia : isosceles, id est, triangulus duorum ©qualium laterum, el isopleuros, id est, triangulus ©quilatenu» distinguuntur differentiis trianguli; el ideo non dicimus quod sunt unus triangulus, sed plures. Non aulem distinguuntur propriis differentiis figura, immo sub una figura differentia incidunt, quæ est habere tria latera; et ideo dicuntur una figura, quæ esi triangulus. Ideo non potest dici quod sint plures res, nisi de illis quæ per differentiam rei distinguuntur. Differentia aulem rei, in divinis, non est nisi per oppositionem relationis; el ideo non jioterit dici quod sint plures res, nisi secundum quod exigit ista oppositio» Unde paternitas et filiatio sunt duæ res, similiter Pater et Filius. Sed (a) paternitas cl communis spiratio non sunt duæ ree, quia non opponuntur relative; sed tamen sunt duæ relationes, quia distinguuntur differentiis relationis, in quan- tum est relatio. Cum enim relatio dicatur secundum

() vel. — Om. Pr.
() quia. — qua Pr

(a) — limililer Pr.

respectum ad alterum, differentis relationis erunt secundum quod est ad diversa; et ideo, quia paternitate Pater refertur ad Filium, et communi spiratione ad Spiritum .Sanctum, communis Spiratio et paternitas sunt duæ relationes. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo implicat contradictionem dicere quod paternitas et communis spiratio sint unica relatio, et tamen sint in diversis specialius relationis; quia, si sint sub diversis speciebus relationis, ergo sub diversis differentiis relationis, ergo differunt sub relatione et differentiis relationis; et contra-[^]juenter non sunt una relatio. — Tum secundo iste arguens falsum imponit sancto Thomæ, quod silicei ipse opinetur aliquid inesse relationem similitudinis et dissimilitudinis, ul alias videbitur.

Ad Hecpiimuin dicitur quod nomen notionis ponit Augustinus, 5. *de Trinitate*, cap. 6, dicens quod *alia notio est qua intelligitur genitor, et alia qua ingenuus*. Inde notio est proprietas abstractivæ concepta, quæ est principium innotescendi divinam personam.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum eorum quæ contra eandem conclusionem objicit Aureolus, dicendum quod iste valde impudenter (a), falae et truncate, dicta sancti Thomæ recitat in hac parte; nam sanctus Thomas non dicit quod propter solam assuefactionem intellectus nostri ad sensibilia, hujusmodi nomina abstracta inventa sint; immo assignat alias duas causas hujus inventionis, sicut patet in probatione primæ conclusionis. Sed sanctus Thomas benedicit quod pluralitas horum nominum non prejudice! divinæ simplicitati, et quod talia nomina invenire cogimur, propter hoc quod connaturale est nobis significare formas simplices in abstracto, et perfecta et subsistentia in concreto; et ista est ratio generalis quare abstractis et concretis utimur in divinis, licet sint aliæ speciales. Verumtamen, quidquid sit de hoc, argumenta in se nihil valent. Unde major primi argumenti est falsi; nam, secundum quod dicit sanctus Thomas, ad proprietatem et veritatem locutionum non solum attendenda est veritas rei, immo modus significandi nominum et dictionum; unde aliqua in divinis solum differunt ul abstractum et concretum, de quibus tamen contradictoria predicantur, ut patet de hoc nomine, Deus, et de illo nomine, deitas; Deus enim general, non autem deitas. Et istud declaratum fuit prolixè in distinct. 4, art. 2, in superioribus. Et patet manifeste quod exemplum datum, est contra illud quod dicit arguens, scilicet quod quia Deus et divinitas differunt solum ut abstractum et concretum, illo modo quem imponit sancto Thomæ, ideo quidquid convenit uni, convenit altori; hoc quidem falsum est, ul dixi — Similiter, cum dicit

in minore, quod paternitas se tota differt a Filio, falsum est et erroneum; immo conveniunt in eadem essentia, quæ est paternitas et est filiatio.

Ad secundum dicitur quod nullus intellectus potest realiter personam divinam dividere; nec potest vere intelligere eam esse divisibilem, cum in ea nulla sit pluralitas realis. Tamen intellectus potest intelligere essentiam, non intelligendo proprietatem, et econtra, ul nil sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 2, ubi sic dicit: « Essentia potest intelligi, non intellecta bonitate, ut dicit Boetius, in libro *de Hebdomadibus*; et similiter potest intelligi essentia, non intellecta paternitate vel relatione, sicut Imlæi intelligunt, scilicet per modum abstractionis. Sed non potest intelligi quod removeatur in divinis relatio, et remaneat aliquid subsistens relationi; quia ipsamet sibi subsistit, » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur quod Augustinus illam alietatem intelligit quantum ad intellectum, non autem quantum ad rem.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra secundam conclusionem, dico quod major est vera; et minor, si debite sumatur sub majore, falsa est. Dico enim quod principium est convenientius quam causa; et illa ratio communis, potius habet locum in divinis, quam ratio causæ, quæ est specialior. — Nec valet improbatio. Dico enim quod principium importat ortum alicujus ab aliquo generaliter, quocumque modo hoc oriatur, sive ut a causa essentialiter distincta, sive ut a prima parte sui, vel alio modo. Licet Philosophus non posuerit aliquem modum originis quo aliquid originatur ab alio, nisi ut a causa, sumendo originari pro effici vel produci; tamen oriri est communius quam illo modo originari; dies enim oritur a mane, et linea a puncto, a quo tamen non originatur, nec causatur. Vel dico quod ratio generalis principii non consistit in origine vel ortu, sed in processu, quocumque modo ille processus sit, unius ab alio. — Et cum dicit arguens quod principium, prout in divinis sumitur, dicit veram originem; dico quod verum est, quantum ad materiale significatum; sed quoad formale, non dicit nisi processum; talis autem processus, in divinis, est per originem; sicut persona, in divinis, non est aliquid aliud quam relatio, tamen de formali significato personæ non est quod sit relatio.

Ad secundum negatur minor. Actor enim non importat efficientiam; sed dicit principium non ab alio, ut dicit sanctus Thomas, in præsentī distinctione, q. I, art. 1: « Nomen actoris, inquit, addit super rationem principii hoc quod est non esse ab alio; et ideo solus Pater dicitur actor, quamvis Filius

(s) *impudenter.* — *impnutenlrr* Pr.

principium dicatur notionaliter. » Vel dicendum quod, posito quod actor diceret efficientiam, tamen nec Hilarius, nec Augustinus usi sunt multum talibus vocabulis; oleum usi sunt, quem sensum habuerint, exposuerunt; et hoc solum sanctus Thomas intendit. De Damasceno non est quæstio; quia ipse fuit græcus.

Ad tertium dicitur quod illud argumentum facit pro nobis, cum vult facere contra nos. Sicut enim concavum dicit curvitatē non contractam, simum autem dicit concavitatem contractam per tale subjectum; ita principium dicit generaliter illud a quo aliquid procedit, sine specificatione an sit causa ejus, an alterius essentiæ, vel ejusdem, vel quomodo aliter se habeat. Sed causa dicit illud a quo aliquid procedit per originem vel influentiam, in alia natura vel essentia. Et ideo principium potius admittitur quam causa, cujus ratio est contractior contractione importante imperfectionem in illo cujus est causa.

§ 3. — Ad ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta cujusdam. — Ad primum contra tertiam conclusionem, dico quod, quidquid sit de priori processu, tamen argumentum peccat secundum non causam ut causam. Non enim ideo negamus univocationem inter principium essentialiter dictum et principium notionaliter dictum, quia unum illorum est respectu alicujus in eadem natura, et alterum respectu illius quod est alterius natura, sicut argumentum credit; sed quia principium dictum essentialiter, in sui ratione includit respectum rationis et temporalem, sed principium dictum notionaliter, includit respectum æternum realem qui est suum esse, scilicet paternitatem, vel communem spirationem; talibus autem respectibus nihil est commune univocum; et similiter quia in divinis origines et in creatis non dicuntur univoce, sed analogice, cum una sit subsistens, alia non, una sit suum esse, alia non.

Ad secundum dico quod ad hoc quod secundum aliquid fiat comparatio, sufficit illud esso analogum. Nec oportet quod sit univocum; ut dicit Philosophus, 1. *Ethicorum* (cap. 6), quod quædam secundum analogiam dicuntur, secundum proportionem dicuntur; et ponit exemplum, quod sicut in corpore est visus, ita in anima est intellectus. Similiter Augustinus non comparat principium notionale et essentialiter in ratione principii, sed in ratione unitatis.

Ad tertium dicitur, sicut sæpe dictum est, quod, licet univocorum unum possit esse prius alio secundum esse, non tamen quantum ad illam communem intentionem logicam in qua conveniunt; hoc autem non contingit, nec contingere potest inter Deum et creaturam.

Ad quartum dicitur quod, licet ratio principii, in quantum principium est, sit communis principio notionaliter dicto et principio causativo, tamen illa ratio non est communis communitate sufficiente ad univocationem; talis enim ratio oportet quod essentialiter participetur a quolibet illorum quibus nomen quod dicitur univocum, est commune; non sic in proposito, ut dictum est in solutione primi.

Ad quintum dicitur quod Scolus assignat dictam causam, et est salis bona. Nec ejus improbationes valent. — Non quidem pruna; nam utique verum est quod nulla relatio rationis est in predicamento proprie, nisi forte per aliquam talem qualem reductionem, non autem directe. Et ideo illud quod dicitur de coordinatione talium, non valet; nam in talibus entibus quibus repugnat realitas, non est genus nec species, cum non dicant aliquam quidditatem, nec aliquid ponant; nec habent essentiam, quia utique possent habere esse; vel, dato quod haberent genus vel species, non tamen essent in predicamento aliquo, quia decem predicamenta dividunt ens quod distinguitur contra ens in anima, ut patet in 4. (t. c. 20), et 5. (t. c. 13), et 12. (t. c. 5) *Melaphysicæ*. Predicamenta enim sumuntur a modo predicandi de substantia prima, de qua constat talia fictilia non predicari proprie. — Nec valet etiam secunda improbatio. Licet enim concipiens relationem in communi, non variet conceptum suum, dum intelligit aliquid correspondere in re, et dum intelligit nihil in re suo conceptui respondere, immo conceptus sit unus; tamen hoc non sufficit ad univocationem; nam illud quod habet, seu habere potest veram quidditatem correspondentem dicto conceptui in rerum natura, aliter se habet ad dictum, quam illud cui repugnat fundare talem conceptum; et ideo dextreitas animalis et dextreitas columnæ, dato quod eodem conceptu conciperentur, non ideo in eodem univocarentur.

Ad rationem in principio quaestionis faciam, dicitur quod procedit de principio sumpto essentialiter; illud enim non dicit notionem, sed quamdam habitudinem rationis ad creaturas. Sed principium notionaliter dictum, non convenit (a) toti Trinitati, sed soli Patri, ut puta cum dicit principium generandi, vel Patri et Filio, cum sumitur pro principio spirationis; et tunc dicit notionem, licet in generali sub hoc nomine, principium; illa autem notio est paternitas, vel communis spiratio.

Et hæc de quaestione dicta sufficiant.

(3) non convenit — non est de ratione Pr

QUÆSTIO I.

UTRUM INTER DEUM ET CREATURAM SIT ALIQUA
REALES RELATIO

(^^^Jir ca trigesimam distinctionem quærilur:
y/TOy ^tn,,n ,nler ^e,n cl creaturam sit ali-
qua relatio realis.

El argm'tur quod sic. Illa forma est realiter in Deo, quæ Deum nominat realiter talem. Sed aliqua relatio est hujusmodi; palet: nam Deus dicitur Dominus realiter, el non nisi per dominium, quod dicit relationem. Ergo dominium, quod est relatio Dei ad creaturam, esi relatio realis.

In oppositum arguitur sic. Nullum prædicamentum artis dialectics», locum habet in Deo, secundum quod dicit Augustinus, 5. *de Trinitate*, cap. 2. Sed, si realis relatio esset in Deo respectu creaturæ, sequeretur quod in Deo esset prædicamentum artis dialectics; realis; namquo relatio, quæ adest et abest prater subjecti corruptionem, reducitur ad aliquod novem generum accidentis, el non nisi ad prædicamentum relationis.

In hac quæstione erunt duo articuli. Primus est de relatione reali. Secundus, de relatione rationis.

ARTICULUS I.

DE RELATIONE REALI

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio: Quod aliqua relatio est verum ens reale extra anlmmn.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 9: < Sciendum, inquit, quod, sicut dicit Commentator, in 12. *Metaphysicæ* (comm. 19), relatio est debilioris esse, inter omnia prædicamenta; ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus (a): prima enim intellecta, sunt res extra animam, in quæ primo intellectus intelligendo fertur; secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi; hæc enim secundo intellectus intelligit, in quantum reilectitur supra seipsum, intelligens se intelligere, el modum quo intelligit. Secundum igitur hanc positionem (€), sequitur quod relatio non sit in rebus

(3) mUllecli&uf. — *intellertionihm* Pr.
(Ci politionem, — *potentiam* Pr.

l extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei. Hoc autem esse non potest. In nullo enim prædicamento ponitur aliquid, nisi res extra animam existens; nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem prædicamenta, ul patet, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 13). Si ergo relatio non esset in rebus extra animam, non {Mineretur *ad aliquid* genus unum prædicamenti. Et præterea, perfectio et bonum quæ sunt in rebus extra animam, non solum attenduntur secundum aliquid absoluto inhærans, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam; sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit; huic enim ordini comparat Philosophus ordineih universi, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 52). Igitur oportet in ipsis rebus ordinem quemdam esse. Hic autem ordo relatio quædam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ordinatur ad aliud. Ordinatur autem una res ad aliam, vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem activam, seu passivam. Ex his enim solis duobus, attenditur aliquid in uno, respectu extrinseci. Mensuratur enim aliquid non solum a quantitate intrinseca, sed etiam ab extrinseca. Per virtutem etiam activam, unumquodque agit in alterum; et per passivam, patitur ab altero. Per substantiam autem et qualitatem, ordinatur aliquid ad seipsuin tantum; non ad alterum, nisi per accidens, scilicet: secundum quod qualitas, vel forma substantialis, aut materia, habet rationem virgulis activa» vel passivæ; et secundum quod in eis consideratur aliqua quantitatis ratio, prout unum in substantia facit idem, el unum in qualitate simile, el numerus sive multitudo, dissimile et diversum in eisdem, secundum quod aliquid magis vel minus album consideratur, sic enim aliquid albius alio dicitur. Et propter hoc, Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (l. c. 20), species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione el passione. Sic ergo oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio, d — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod In Illis tantum mutua relatio realis invenitur, In quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ml alterum.

Istam conclusionem probat inductive sanctus Doctor ibidem (*de Potentia Dei*, q. 7), art. 10: α Sciendum, inquit, quod, cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad aliam rem, in illis tantum mutua relatio realis invenitur, in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum. Quod quidem invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem. Nam, cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, ejusdem rationis est quantitas in omnibus corporibus naturalibus, et

pari ratione, qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum. Habet autem una quantitas, absolute considerata, ordinem ad aliam, secundum nationem mensura et mensurati, et secundum rationem totius et partis, et aliorum huiusmodi, quæ quantitatem consequuntur. In relationibus autem quæ consequuntur actionem et passionem, sive virtutem activam et passivam, non (a) est semper mutuus ordo ex utraque parte. Oportet namque illud quod semper habet rationem et patientis et moti, sive causati, ordinem habere ad agens seu movens, cum semper effectus a causa perficiatur et ab ea dependeat; unde ordinatur ad ipsam, sicut ad suum perfectivum. Agentia autem, sive moventia, vel etiam causæ, aliquando habent ordinem ad patientia, vel mota, vel causata; in quantum scilicet in ipso effectui, vel passione, vel motu inductis, attenditur quoddam bonum et perfectio agentis vel moventis; sicut maxime patet in agentibus univocis, quæ, per suam actionem, suæ speciei similitudinem inducunt, et per consequens, esse (6) perpetuum speciei propriæ, secundum quod est possibile, conservant. Patet etiam hoc idem in omnibus aliis, quæ mola movent, vel agunt acta; nam (γ) ex suo motu ordinantur ad effectus producendos; et similiter in omnibus, in quibus aliquod bonum causæ provenit ex effectu. Quædam vero sunt, ad quæ quidem alia ordinantur, et non e converso, quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel virtutum, quas consequitur talis ordo; sicut patet (o) quod scientia refertur ad scibile, quia sciens, per actum intelligibilem, habet ordinem ad rem scitam, quæ est extra animam; ipsa vero res, quæ est extra animam, non attingitur a tali actu, cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res, quæ est extra animam, est extra genus intelligibile, et propter hoc, relatio, quæ consequitur actum intellectus, non potest esse in ea. Et est similis ratio de sensu et sensibili. Licet enim sensibile sua actione immutet organum sensus, et propter hoc habeat realem relationem ad ipsum, sicut et alia agentia naturalia ad ea quæ patiuntur ab eis, alteratio tamen organi non perficit sensum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitivæ, cujus sensibile, quod est extra animam, omnino est expers. Similiter homo comparatur ad columnam, ut dexter, ratione virtutis molivæ quæ est in homine, secundum quam competit ei dextrum et sinistrum, ante et retro, sursum et deorsum; et ideo huiusmodi relationes, in homine vel animali, sunt reales, non autem in re quæ tali virtute caret. Similiter etiam nummus est extra genus illius actionis per quam lit

pretium, quæ est conventio inter aliquos homines facta; homo etiam est extra genus artificialium actionum per quas sibi imago constituitur; et ideo, nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec nummus ad pretium, sed e contra. > — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod creatura refertur ad Deum relatione rationali, sed non e contra.

Primam partem huius conclusionis probat sanctus Thomas, ubi supra, art. 9, ubi, post allegata in prima conclusione, sic subdit: < Sic ergo oportet quod res habentes ordinem realiter ad aliquid, realiter referantur ad illud, et quod in eis aliqua res sit relatio. Omnes autem creatura ordinantur ad Deum, sicut ad principium et sicut ad finem. Nam ordo qui est partium universi ad invicem, est propter ordinem qui est totius universi ad Deum; sicut ordo qui est inter partes exercitus, est propter ordinem exercitus ad ducem, ut patet, 12. *Metaphysicæ* (1. c. 52). Unde oportet quod creatura realiter referantur ad Deum, et quod ipsa relatio sit res quædam in creatura. > — Hæc ille. — Et ibidem, ad 4am, dicit quod < creatura refertur ad Deum, secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam, formaliter; sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, sed secundum similitudinem formaliter; ex hoc enim creatura similis denominatur >. — Hæc ille. — Ex quo patet quod relatio creatura ad Deum, non est ipsa essentia creatura, sicut (a) nec similitudo est albedo. — Item, ibidem, ad 5am, dicit: < Cum dicitur quod creatura immediate a Deo procedit, excluditur causa media creans; non tamen excluditur mediata realis habitudo, quæ (6) naturaliter sequitur ad productionem creature; sicut enim squalitas sequitur (γ) ad productionem quantitatis interminata, illa habitudo realis creationis naturaliter sequitur ad productionem substantiæ crealæ. »

Secundam conclusionis partem, probat, eadem quæst., art. 10, ubi, post allegata in probatione secundæ conclusionis, subdit: < Deus autem non agit per actionem mediam, quæ intelligatur a Deo procedens et in creaturam terminata. Sed sua actio est sua substantia; et quidquid in ea est, omnino est extra genus esse creati per quod creatura refertur ad Deum. Nec, iterum, aliquod bonum accrescit Creatori ex creature productione. Unde sua actio est maxime liberalis, ut Avicenna dicit. Patet enim quod non movetur ad hoc quod agat; sed absque omni sua mutatione, mutabilia facit. Unde relin-

() non. — Om. Pr.

() Me. — Om. Pr.

(γ) acta; nam, — ea atque natura Pr.

(δ) patet. — per Pr.

() iicut. — Om. Pr.

() tamen. — Ad. Pr.

(ι) wçuuur ad productionem creatures; iicut asquahtai tequitur. — Om. Pr.

quilur quod in co non est relatio realis ad creaturam, licet sit relatio creaturæ ad ipsum, sicut effectus ad causam. In hoc autem defecit Avicenna, quia voluit probare quod non esset relatio inter Deum et creaturam, quia, cum Deus non sit corpus, non habet relationem ad tempus el locum; consideravit enim solam relationem quæ consequitur quantitatem, et non eam quæ consequitur actionem el passionem. » — Hæc ille.

Istas easdem conclusiones ponit sanctus Thomas, in *Scripto*, scilicet 1. *Sententiarum*. Primam enim ponit el secundam, dist. 20, q. 2, art. 1; tertiam autem conclusionem ponit, dist. 30, q. 1, art. 3. — Item, 1 p., q. 28, art. 1, ponit primas duas conclusiones; tertiam autem ponit, q. 13, art. 7. — Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 13. 12, 11, ponit omnes istas conclusiones, præcipue tertiam.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra primam conclusionem arguit Aureolus (dist. 30, q. 1, art. 2), multipliciter. Vult enim probare quod similitudo et lequalitas non sint in rerum natura, nisi intellectus apprehendat. Et arguit

Primo sic. Si similitudo esset res exsistens in albo, posito alio coalbo, et si æqualitas esset res exsistens in linea, posita linea ejusdem quantitatis, sequitur quod Omnipotens sine contradictione posset duas albedines conservare, annihilando rem similitudinis, et conservare duas lineas, annihilando rem æqualitatis. Sed manifestum est quod hoc Deus facere non potest; quia, dato quod realitatem æqualitatis aut similitudinis deleat, adhuc intellectus considerans duas albedines, æque invenit eas similes, sicut ante. Ergo superfluum est et impossibile quod realitas aliqua addatur albedinibus, quæ appelletur similitudo, aut quantitibus, quæ appelletur æqualitas. — Sed forte dicetur quod non omnem rem Deus facere sine alia, nec separare ab alia; unde non potest realitatem similitudinis separare a qualitatibus positis; sicut enim proprium est qualitatibus qualiGcare, sic et assimilare; et hinc est quod sicut risibilitas non potest separari ab homine, sic nec similitudo nec æqualitas possunt separari a qualitate aut quantitate, cum sit proprium quantitatis secundum eam æquale vel inæquale dici, et qualitatis secundum eam simile vel dissimile dici, secundum Philosophum, in *Prædicamentis* (cap. de *Qual.* et *Quant.*). — Hoc, inquit, non valet, nec tollit priorem demonstrationem.

Manifestum est namque primo(x) quod Deus potest

influere ad conservationem prioris, non influendo ad conservationem posterioris, quidquid sit e converso. Si enim hoc non posset, hoc esset quod non lateat influere prius, non influendo ad posterius; sed hoc nihil est dictum; aut hoc esset, quia prius dependet a posteriori in esse; el hoc etiam nihil est dictum: quia tunc non esset prius; sed constat quod duæ albedines sunt reales priores et fundamentales, respectu realitatis similitudinis, si realitas illi detur. Igitur poterit Deus influere ad conservationem duarum albedinum, non influendo ad conservationem realitatis superpositæ, quæ dicitur similitudo, et per consequens delere similitudinem, el duas albedines conservare.

Secundo contra responsionem. Realitas potest per divinam potentiam manuleneri, absque alia quacumque a qua non dependet; alioquin, si non posset, sequeretur quod illa realitas dependeret; ut, quia linea non dependet a rectitudine, nullus dubitat quin posset lineam sine rectitudine conservare. Sed manifestum est quod realitates duarum albedinum, a similitudine non dependent; quia enim albedo est aliquid absolutum, potens esse, similitudine destructa, si albedo una non dependet a reale similitudinis, el similiter nec alia (a); (piælibel enim perse sumpta, potest esse absque similitudine; ergo nec ambæ simul sumptæ dependent; non enim plus dependent duo simul juncta, quam quodlibet per se sumptum. Ergo poterit Deus manuleneri realitatem duarum albedinum, delendo similitudinem, si tamen sit aliqua res.

Tertio ad idem. Si Deus non posset rem similitudinis annihilare, albedine remanente: aut hoc est quia albedo et similitudo sunt eadem res, et ita, propter contradictionem, albedo non potest remanere, similitudine desinente; aut hoc est, quia albedo de necessitate original similitudinem, et similitudo pullulat ac oritur ab eadem. Sed manifestum est quod secundum impedire non potest. Non est enim albedo potentior ad originandum realitatem similitudinis, quam sit Deus ad corrumpendum. Unde, Deo volente annihilare hujusmodi realitatem, el albedine ex arte alia pullulare satagente, vinceat albedo, el esset Deo potentior. Unde jvatet quod est pura phantastica imaginatio, opinari quod similitudo sit res pullulans ex albedine, aut quod albedo originel el emittat talem realitatem. Aut, si similitudo sit res, poterit eam Deus delere, albedine remanente. — Et si dicatur quod albedo non pullulat, nec original realitatem similitudinis effective, sed tantum fundamentaliter et subjective; — hoc nihil est dictum: tum quia causalitas subjecti non consistit nisi in recipere, et ideo originare est alia causalitas, nec (6) alia quam effective; tum quia realitas

(a) primo. — Om. Pr.

(a) alit, — illa Pr.

(β) nrc. — non Pr.

similitudinis, si non sit ab albedine effective, non apparet suum efficiens, ut inferius apparebit. — Hæc ille.

Secundo principaliter arguit contra eandem conclusionem, probando quod relatio dupli, tripli, dimidii, subtripli, non sint extra animam. Si enim tales relationes ponerentur in rebus, sequeretur quod essent in actu infinitae relationes. Data namque linea, ipsa est dupla ad suum dimidium, et tripla ad tertiam sui partem, et quadrupla ad quartam; et sic in infinitum, procedendo secundum numeros. Et ita erunt actu infinite relationes in linea. Sed infinitas rerum est impossibile. Igitur dici non potest quod relationes quæ sunt modo numeri, sint in rebus.

Tertio prolm̃t idem de toto et de parte. Si enim relatio partis sit in re, et relatio totius, data una magnitudine, quæritur an medietas sit illa pars quæ dicitur relative ad totum, aut tertia pars, aut quarta, aut quinta; et sic in infinitum. Necesse enim erit quod quaelibet pars referatur ad totum, et e converso; aut quod solum aliqua; aut quod nulla. Sed manifestum est quod non potest dari quod nulla; quia tunc tolleretur relatio partis et totius, quam tamen omnes concedunt. Nec potest dici quod aliqua determinata, plus quam alia. Relinquitur ergo quod in qualibet fundatur relatio partis ad totum. Hoc autem esse non potest in re; alioquin erunt infinite relationes in actu. Ergo necesse est quod hoc sit solum in intellectu considerante successive. — Sed forte dicitur quod totum ad partem non refertur relatione existente in re, et similiter nec duplum ad dimidium sui; sed tamen duplum inter duas lineas, quarum una non est pars alterius, est in re; unde una linea dicitur dupla ad aliam duplicitate reali; et secundum hoc non oportet quod ponantur infinite relationes in actu, quia non (a) sunt linea numero infinite. — Hæc, inquit, evasio non procedit. Impossibile est enim relationem esse in re, cujus fundamentum est a sola apprehensione; alioquin, majorem entitalem haberet relatio, quam fundamentum. Sed relationes iste non fundantur in quantitativis continuis absolute, sed in quantum numerantur et reducuntur ad numeros; non enim linea fundat duplicitatem ad aliam, nisi in quantum altera accipitur ut quid unum, reliqua vero (6) ut duo aut tria. Constat autem, inquit, ex 24 distinctione, quod numerus non est in re extra animam, sed tantum in anima; et per consequens, reductio quantitatis ad numeros non fit nisi per animam. Ergo impossibile est quod duplicitas, aut triplicitas, quæ fundantur in quantitativis, in quantum sunt numerata, sint nisi in anima objective. Unde esse non possunt in natura. — Secundo ad idem. Quando

aliqua relatio, per prius repentur alicubi, et posterius alibi, si non est in re ubi invenitur per prius, nec erit in re ubi repentur per posterius; realior enim esse videtur ubi reperitur per prius. Sed iste relationes per prius competunt numeris; sunt enim relationes fundate super numeros, in ordine ad unum, ut patet, 5. *Afelaphyticx* (t. c. 20); exinde vero derivantur ad magnitudines, prout sunt numerate. Ergo, cum in numeris relationes iste non hateant esse nisi in apprehensione, sicut nec numerus, multo minus erunt in quantitativis numeralis, nisi per considerationem. Et ita non (a) est verum quod una linea habeat duplicitatem ad aliam in re extra; sicut nec duplicitas est, nisi ab intellectu; nec est verum quod linea non sit dupla ad suum dimidium, et tripla ad suum tertium, sicut est dupla vel tripla ad aliam lineam distinctam a se.

Quarto principaliter dicit patere a priori, quod relationes identitatis, similitudinis, et aequalitatis, non sint extra animam. Ista enim non sunt aliud quam quædam unitates. Unitas vero est indivisio. Talis autem indivisio et negatio quam importat similitudo, non potest fundari in natura communi quidditativa et essentiali: tum quia in illa non includitur aliquid relativum; tum quia sensus vel imaginatio non judicarent similitudines corporum, cum naturam communem non apprehendant; cujus oppositum experimur. Nec potest fundari super duas albedines distinctas numeraliter, prout sunt in re extra; alioquin, sequeretur quod una negatio posset efese in subjectis distinctissimis: una enim albedo potest esse in aquilone, et alia in meridie. Relinquitur ergo quod fundetur super apprehensione ambarum. Unde non est aliud similitudo duarum albedinum quam earum apprehensio indistincta; sicut per contrarium, dissimilitudo (6) est iudicium discrepans et diversum.

Quinto principaliter dicit idem patere de duplicitate et triplicitate, in omnibus dictis modo numeri. Tales enim relationes non sunt aliud quam multiplicitates et submultiplicitates. Sed multiplicitas non est nisi summa et clausio, in qua consistit et residet anima numerans; ex parte autem unitatis dicitur submultiplicitas. Unde processus animæ numerantis, consideratus, non ut generans summam, sed ut connectens summam cum unitate, multiplicitas appellatur. Et sic non est nisi ab opere intellectus.

Sexto dicit idem patere de toto et parte. Pars enim refertur ad totum, ut submultiplex; et ideo, ut submedia, vel subtripla. Totum vero refertur ad partes, vel multiplex. Unde idem est iudicium de totalité et multiplicitate, et de parte et submultiplicate; propter quod diffinitur pars, quod

(3) *quia non.* — *quod* Pr.

(6) *reliqua* v*ro. — *relinquitur* Pr.

() non. — Om. Pr.

() *dissimilitudo.* — *similitudo* Pr.

est : illud quod aliquoties ductum, reddit et integrat totum.

Septimo principaliter, quod relationes producentis et producti, cuiusmodi sunt paternitas et filio, et, universaliter, omnes de secundo modo, sint in sola apprehensione intellectus, nec sint res extra animam.

Primo sic. Illud non potest poni res in natura, quod non habet aliquod productivum, nec immediate. nec mediate; alioquin, sequeretur quod aliquid se conduceret de non esse ad esse per seipsum; quod est contra Augustinum, I. *de Trinitate*, cap. I, et Commentatorem, 12. *Melaphysicai*, commento 37. Sed, si in producente oriretur aliqua res quae relatio diceretur, necessario talis res poneretur de novo in producente, absque hoc quod aliquid illam rem produceret. Aut enim ipsemet producat causam rem illam in se; aut hoc faceret ipsum productum; aut actio a producente profluens in productum (x); aut aliquid extrinsecum ab utroque, ut Deus vel coelum. — Sed non potest dari primum, scilicet quod agens producat in se paternitatem, aut relationem : tum quia relatio esset per se terminus productionis; tum quia acquireretur immediate in Patre, non acquisito aliquo absoluto; tum quia omne producat ageret in se; et nulla alia impossibilia, quae sequuntur. — Nec potest dari secundum; tunc enim Filius imprimeret in Patre paternitatem; et ignis genitus, relationem in generante; quo nil absurdius. — Nec potest dari tertium; quoniam actio est subjective in passo, ut supra dictum fuit; et iterum, non attingit active aliquid quod sit in Patre; nec etiam derelictive, quasi derelinquat paternitatem in eo (6); hoc enim derelinquere oportet quod fiat aliquo vere causante realitatem quae derelinquitur; quam quidem causare non potest actio, sicut patet; nec Pater, ut declaratum est. Relinquitur ergo quod solus intellectus faciat habitudinem in producente ad productum; et per consequens quod (y) non sit res aliqua in natura, cum non inveniatur sibi principium activum, a quo suam realitatem accipiat; nisi forte in tantum fuerit quis absurdus, quod dicat Deum, vel coelum, sollicitari ad imprimendum continue huiusmodi reales, quoties naturalia agentia agunt et patiuntur ad invicem.

Secundo ad idem sic. Nulla res dependet ab illo quod non est nunc; nec fundatur super illud. Sed relationes secundi modi fundantur super egisse, quod transit in praeteritum; unde paternitas manet, generatione transeunte. Non igitur dici potest quod inter Socratem et Platonem sit aliqua realiter media, quae dicatur paternitas.

Tertio ad idem. Quia relationes penitus lucen- et

producti, non sunt aliud quam ipsum producere et produci; nisi quod tunc concipiuntur per modum habitus et quietis, qui quidem modus non competit ipsi producere et produci in se, immo magis oppositus, scilicet concipi per modum fieri et positionis causative. Quare, non incidunt in modum relationum, nisi ex solo intellectu.

Octavo principaliter arguit quod dominium et servitus non sint habitudines in re extra. Aut enim dominium et servitus dicuntur habitudinem fundatam super potentiam activam et passivam : dominium quidem, super posse dirigere et regere, propter praeminentiam intellectus; servitus vero, super aptum natum regi et dirigi, propter imbecillitatem intellectus. Aut dicuntur habitudinem exigentem mutuam obligationem ad huiusmodi opera. — Sed manifestum est quod primum non sufficit ad fundandum dominium et servitutem. Licet enim intellectu pollentes et corpore deficientes, apti nati sint naturaliter dominari his qui econtrario sunt corpore pollentes et intellectu deficientes, ut dicit Philosophus, i. *Politicae* (cap. 3); nihilominus, ultra hoc, requiritur mutua obligatio; non enim omnes qui tales sunt naturaliter, sunt de facto servi aut domini. Ergo patet quod dominium exigit mutuam obligationem. Talis autem obligatio non est nisi in sola apprehensione intellectus, qua dominus considerat se obligatum ad aliquid praecipendum servo in operibus rationis, ad recipiendum vero in operibus aliis; et econtrario servus est obligatus ad impendendum corporalia, et habet recipere regimen vel directionem. Quare respectus domini est in sola apprehensione rationis, et non existens in re. — Secundo dicit hoc patere a priori, quia respectus domini non est potentia ad dirigendum, nec obligatio ad huiusmodi actus, sed potius huiusmodi actus, considerati vel dominum vel servum connectentes, intellecti per modum habitus et non actus. Cum igitur talis connectio non sit in re, quia tales actus praetereunt, et succedunt, nec continue manent, restat quod servitus et dominium sint in sola apprehensione.

Nono principaliter arguit quod relationes tertii modi, videlicet mensurati ad mensuram et econtra, non sint nisi in sola apprehensione, sicut relatio scientiae ad scibile, et sensus ad sensibile, sic. Impossibile est esse aliquam rem dependentem a non re; alioquin, res dependeret a nihilo, et ita esset dependens et non dependens. Sed manifestum est quod relatio scientiae ad scibile, vel actus intellectus ad intelligibile, vel visio ad visibile, et sic de aliis mensuratis, dependet a non re; quoniam non oportet quod scibile sit in actu, scientia manente, nec intelligibile dum intelligitur, nec sensibile dum sentitur; immo scientia potest manere, re destructa et penitus annihilata; et actus intellectionis transit super res nullo modo existentes; similiter, visio, saltem per Dei potentiam, posset manere, annihi-

(i) vel actio a producente profluens in productum. — Ont Pu

(4) in eo — Om Pr

(y) quod. — Om. Pr.

lato visibili. Ergo talis relatio scientiæ ad scibile, non est aliquid in re exsistens. — Nec valet, inquit, si dicatur quod scientia non refertur nctualiter ad scibile, nisi quando illud exsistit.

Primo, Quia non est verior scientia, scibili exsistente, quam ipso annihilato. Sed verior esset, si de novo inciperet referri ad ipsum quando de novo exsisteret, ita quod prius non referretur realiter, sed tantum secundum rationem. Ergo non est verum quod scientia tunc solum referatur ad scibile per modum mensurati, quando ipsum scibile exsistit.

Secundo ad idem, contra scilicet responsionem. Scibile, secundum illam rationem causât scientiam, et mensurat eam, sub qua, jioemptum, perimit eam; quia Philosophus dicit, in *Praedicamenti**, quod scibili destructo destruitur scientia, sed non econtra. Sed manifestum est quod scibili destructo quoad esse exsistentiæ, scientia non perimitur. Quia dicit Philosophus, 7. *Metaphysicx* (t. c. 34), quod ideo in singularibus non est scientia, quia, illis abeuntibus et corruptis, manet scientia, quia est de necessariis et impossibilibus aliter se habere. Ubi dicit Commentator, com. 34, quod impossibile est ut sit scientia reruip, quæ possunt esse modo in una dispositione, et post in alia. Ergo scibile non determinat relationem scientiæ, sub e exsistentia* immo accidit sibi exsistere vel non exsistere. Non ergo mensurat scientiam, nec causât eam, nisi prout in esse intellecto habet cum suis passionibus habitudines necessarias, connexiones omnino immutabiles ac impossibiles aliter se habere. Patet igitur quod relatio mensurati ab eo est causative; quia terminum istius relationis facit. Unde, si natura faceret relationem scientiæad scibile, de necessitate poneret terminum in actu; sicut et intellectus, dum considerat hujusmodi habitudinem, statim ponit scibile in actu terminantis.

Tertio dicit hoc patere a priori, quod relatio scientiæ ad scibile non sit nisi in anima. Illa enim relatio est relatio mensurati ad mensuram, sic quod mensurata sunt quædam similitudines diminutæ, et mensurantia sunt quædam exemplaria. Sicut igitur similitudo est inter formas æquales et pares mutua indislinclio (a), ita relatio scientiæ est assimilatio aut imitatio formæ diminutæ ad formam exemplarem exsistentem; non tamen e converso, quia talis exemplatio non est ex parte exemplaris.

Declino arguit principaliter quod relationi in communi, repugnat, ex sua ratione, quod sit res. Quia dicitur de ea quod acquiritur in subjecto, nullo agente ipsum attingente. Sed manifestum est quod, albo exsistente in oriente, si fiat album aliud in occidente, similitudo intelligitur esse in albo quod est in oriente, absque hoc quod aliquod agens agat in illud, vel attingat illud, praeterquam intellectus,

qui ipsum comparat ad aliud album quod de novo producit in occidente; non enim dealbans in occidente, actionem suam protendit usque in oriens, ut similitudinem imprimat; nec cœlurn aut aliquid aliud potest eam imprimere, nisi solus intellectus. Igitur non potest poni quod sit aliqua talis res acquisita. Et per consequens, relationi, ex natura sua, repugnat habere exsistentiam in natura. — Nec valet, inquit, si dicatur quod generans orientalem albedinem, a principio, quantum fuit ex se, dedit realitatem similitudinis; sed prohilæljatur poni in actu, propter non exsistentiam termini, qui exigitur in esse relationis; secundum hoc igitur generans albedinem in occidente, dicitur agere similitudinem in albedine orientis, Unquam removens non enlitem termini; sed ipsa erit a generante quod fundamentum produxit; eo modo quo motus gravis est per se a generante, sed per accidens est a removente prohibens. — Hoc, inquit, non valet. Quamvis enim esset a generante, non tamen ipsa cum albedine oriretur; et sic, per se acquireretur; quod est contra mentem Philosophi. Relinquitur igitur quod, si fiat in albedine, hoc erit per actionem intellectus.

Undecimo sic. Omnis realitas conjungens aliqua duo, impeditur per distantiam illorum, ut patet; quia actio et passio requirunt approximationem, et habent ex distantia impediri. Sei relatio est habitudo connectons extrema, secundum quod dicit Simplicius (cap. *de Relatione*) hypostasim relationis in diversis exsistere, cum sit ad alterum habitudo. Quod autem hæc connexio, per nullam distantiam impediatur, patet: quia quantumcumque duo alba sint distantia vel propinqua, nulla variatio fit in albedine, nec erit vigorosior, aut debilior, sicut contingit in actione et passione. Ergo impossibile est quod relatio sit res aliqua, quæ connectât extrema.

Duodecimo sic. Illud quod non esset, si anima non esset, non est res habens exsistentiam in natura. Sed relatio est hujusmodi. Dicit enim Philosophus, 6. *Metaphysicx* (t. c. 8), quod ens est quoddam ens quod cum alio copulatur et cogitatio dividit illud. Quod exponens Commentator, commento 8, dicit quod intendit praedicamenta quæ habent compositionem (e); æstimatur enim quod illa non essent, si anima non esset. Ergo relatio non habet exsistentiam in natura. — Nec valet, si dicatur quod Commentator non loquitur affirmando. Non valet quidem; quoniam isto modo loquendi utitur frequenter, in illis quæ denuntiat assertive. Unde ponit ibi *xstimatur* pro *videtur*. Est autem aliquod *videri* probabile et topicum, et est aliud necessarium el verum.

Deciinoiertlo. Quia dicit Commentator, 12. *Metaphysica*, commento 19, quod relatio, inter omnia predicaments, est debilioris esse. Sed secundum

(a) *indubnctio*, — *dico* Pr.

(i) *compositionem*, — *comparationem* Pr.

eunidem, 4. *Physicorum*, commento 88, entium quaedam sunt completa, in (piorum esse nihil facit anima; quaedam vero sunt quorum actus completur per animam, quia esse eorum completur ex actione animæ in eo quod est de eis extra animam; et talia sunt entia latentia, quæ non essent nisi in potentia, si anima non esset. Et ait quod de talibus non est tempus. Ergo relatio, quæ habet esse debilissimum, necessario erit de istis entibus, quorum actus est ab anima, fundamentum autem et potentialitas in re extra; vel non erit verum, quod habeat esse debilius inter omnia entia.

Declmoqunrto. Illud quod advenit alicui, seipso quiescente, non habet existentiam naturalem in illo. Sed Philosophus, 5. *Physicx* (t. c. 10), dicit quod relatio advenit alteri relativorum absque hoc quod transmutetur; quod exponit Commentator, commento 10, dicens quod α in relatione non est motus, quoniam illud quod transmutatur ad relationem, transmutatur, se quiescente, ex transmutatione sui correlativi γ . Ex quibus patet quod relatio oritur in allero extremorum simpliciter quiescente, ex transmutatione alterius. Ergo relatio non est res in nature existens; sequeretur enim quod extremum, dum acquireret eam, non esset totaliter quiescens, quin saltem transmutaretur realiter in adventu entitatis relativa».

Declmoqunlto. Illud cujus hypostasis est ratio incorporea, habens pro differentia substantiali et proprietate (\ll), non quod sit in se, sed ad alterum, quasi in diversis existens, tale (C) non potest esse, secundum suam hypostasim, in rerum natura: tum quia ratio(γ) talis incorporea, non est in corporibus existens extra; tum quia nulla vera hypostasis existens in diversis, vel attingens distincta, potest esse nisi in intellectu. Sed Simplicius (δ), ubi supra, inquirens de relatione, utrum sit solum nomen, vel habeat hypostasi in, hoc est, quiddilativam rationem, determinat quod relationis hypostasis est quaedam ratio incorporea, proprietatem habens et differentiam essentialem, quod non est aliquid in se, sed ad alterum, et quod existit ut in diversis; et nulla talia sibi attribuit. Ergo sua hypostasis non habet realem existentiam in rerum natura. — Hæc ille.

II Argumenta Occam. — Contra eandem conclusionem arguit Occam (1. Sentent., dist. 30, q. 1), probando quod nulla res extra animam, quæ non est signum, est relatio, vel ad aliquid.

Primo sic. Omnis res realiter distincta ab alia re, quarum neutra est pars alterius, potest intelligi, aha non intellecta. Sed impossibile est aliquam

relationem intelligi. non intellecta alia relatione opposita; quæ tanæn non est pars ejus, nec econtra. Ergo nulla relatio est res. Major jMilet: quia non magis dependet intellectio unius rei totaliter disparata? ab alia re disparata (a), quam intellectio effectus ab intellectione su© causa* essentialis; sed illud quod est effectus, potest intelligi, non intellecta causa; igitur, etc. Minor probatur; quia, si aliquis posset intelligere Socratem et similitudinem ejus, non intellecta alia similitudine correspondante, tunc posset scire Socratem esse similem, et tamen dubitare el ignorare, an sit alicui alteri similis, el scire aliquem esse patrem, el ignorare an habeat filium.

Secundo. Sicut contradictio dicta de aliquibus, est via concludendi distinctionem inter illa, ita impossibilitas recipiendi praedicationem contradictorium pertinentium ad esse, est via concludendi identitatem. Sed similitudo Socratis ad Platonem, non potest esse sine similitudine Platonis ad Socratem, nec econtra, sine contradictione. Igitur ista similitudo est realiter illa.

Tertio sic. Illud quod nullibi esi subjective extra animam, non est aliquid reale. Sed similitudo Socratis ad Platonem, non est subjective in Platone; ergo nec similitudo Platonis ad Socratem est subjective in Platone, el constat quod nec est subjective in Socrate; ergo nullibi est subjective; et non est substantia, secundum te. Et per consequens, nec est substantia, nec accidens; ergo nulla res. Potest tamen etiam simpliciter probari idem, quod similitudo Socratis ad Platonem, non est in Platone, nec est Plato; el per consequens, non est res extra animam, etc.

Quarto. Quia ista est intentio Philosophi, in Pr«-dicamentis (cap. de Relatione)} qui dicit quod *ea sunt relativa, quæ dicuntur aliorum, aut quomodolibet aliter ad aliud*, id est, ut communiter exponitur, sub aliqua alia habitudine casuali. Item, infra, dicit quod *omnia relativa dicuntur ad convertentiam, sed casu aliquoties differunt secundum locutionem*. Item, infra, dicit quod *aliquoties etiam fingere nomina neccsse erit, si non fuerit nomen impositum ad quod convenienter assignetur*. Constat autem quod dici non competit rebus, sed terminis el signis rerum. Item, habitudo casualis non competit rebus. Item, nec res ipsas fingere possumus, sed nomina rerum; elad illa quæ fingimus Philosophus dicit alia dici, unde ait: si *non fuerit nomen impositum*, ad quod supple nomen relativum, *convenienter assignetur*. Nulla quoque alia dicit de relativis, qua* tantum nominibus conveniunt. Ex quo patet quod ejus intentio fuit quod relativa non sunt res extra animam, sed nomina rerum.

(i) *el proprietate*. — *proprietatem* Pr.

(?) *tale*. — *talum* enim Pr.

(γ) *relatio*, — *relatio* Pr.

(?) dicit. — Ad. Pr.

(e) *ab alia re dieparata*. — Om. Pr.

III. Argumenta Gregorii. — Contra aliqua dicta in eadem conclusione arguit Gregorios (dist. 28 et seq., q. 2, art. 1, conci. 1), primo loco, probando quod relatio non sit aliqua entitas distincta ab absolutis. Et primo probat quod omnis entitas sit absoluta. Quia, ei non omnis entitas est entitas absoluta, tunc aliqua entitas, omne quod ipsa est, est ad aliud, seu omne quod ipsa dicitur, dicitur illud ad aliud relative. Consequentia patet; quia, si nulla, omne quod ipsa est, dicitur ad aliud, ergo quælibet est aliquid ad se, et per consequens est entitas absoluta; quod repugnat antecedenti. Sed falsitas consequentis probatur, primo, auctoritate Augustini, 7. *de Trinitate*. 1, ubi, inquirens an Pater sit sapiens per se sapientiam quam genuit, deducit, tanquam ad impossibile, ad istud consequens: quod Pater non esset aliquid ad seipsum; et non solum quod Pater est, sed omnino (x) quod est, relative ad Filium diceretur; quod, sicut de Patre ipse reputat impossibile, ita de qualibet alia re, sicut ex allegandis patebit. Deinde, probatur falsitas consequentis per rationem.

Et primo inductive. Si enim aliqua res relative dicitur dupla, illa dicitur ad se bicubita, vel tricubita, seu quanta; similiter, si aliquid sit relative pater, ipsum dicitur ad se homo, vel Deus, aut animal. Et sic, de singulis, inducendo, patebit quod quælibet entitas quæ dicitur aliquid relative, dicitur etiam aliquid ad se absolute. In his vero quæ dicuntur ad se, non oportet inducere; quia patet. Et per consequens nulla entitas, omne quod est, est ad alterum. Hunc probationem, ibidem, [M]agister Augustinus, dicens: *Huc accedit, quia omnis essentia, quæ relative dicitur, est aliquid etiam excepto relativo*, id est, de ea dicitur aliquid, propter relativum. Quod idem est ac si diceretur: non solum est aliquid ad alterum, sed etiam est aliquid ad se. Quod immediate declarat, subdens: sicut *homo dominus, et homo servus, et equus jumentum. et nummus arrha: homo, equus et nummus ad se dicuntur, et substantial sunt, vel essentia; dominus vero, servus, jumentum, et arrha, ad aliquid relative dicuntur*. Et idem patet in singulis, etc.

Secundo, idem aliter probatur ratione. Nam de qualibet entitate convenit enuntiari quid vel quæ entitas ipsa est secundum se, et istud non convenit fieri per aliquid quod de ipsa dicatur relative ad alterum; ergo per aliquid quod ipsa dicitur ad se. Ex quo sequitur quod quælibet entitas est aliquid ad se; et nulla, omne quod est, est ad aliud. Aut, si aliqua, omne quod est, est ad aliud, de illa non convenit enuntiare quid vel quæ entitas est secundum se. Ex quo ultra sequitur quod ipsa non est aliqua entitas. Et sic, aliqua entitas est non entitas; quod implicat contradictionem. Consequentia omnes patentes sunt. Prima pars antecedentis, certa est.

Et secunda protalitur, ex eo quod nullum predicatum relativum indicat quid est ipsum de quo predicatur, seu illud pro quo stat subjectum de quo dicitur. Quapropter, de nulla re, interroganti, ea demonstrata, quid est, hoc contingit convenienter responderi, quod est duplum, vel dimidium, aut aliquid eorum quæ secundum se ad alterum predicantur. Unde, sicut, demonstrata aliqua re quæ est pater, interroganti quid est hex, non convenienter respondetur, quod habet filium aut quod genuit; sic nec convenienter respondetur, quod est paler, cum hoc sit esse patrem, quod habere filium et genuisse, et idem significatur, cum aliquid dicitur joler, secundum quod pater est nomen relationis procuse, et cum dicitur quod genuit filium; et similiter, cum quis dicitur dominus, idem significatur, quod cum dicitur quod habet potestatem dirigendi et coercendi alium; et ita de singulis patet inspicienti, Propter quod Augustinus indifferenter loquitur, 7. *de Trinitate* (cap. i): Quod relative pronuntiatur, non indicat substantiam, id est, quid est illud de quo pronuntiatur. Et hoc est quod Magister, dist. 7 hujus primi libri, vult dicere, cum ait quod < esse patrem non est esse aliquid >; id est, dicere aliquem esse patrem, non est ipsum dicere esse aliquid, id est, aliquam essentiam, vel aliquam entitalem; et tamen pater est aliqua essentia.

Tertio ad idem sic. Quia de qualibet entitate dicitur aliquid (a) esse, non relative ad alterum; ergo nulla entitas dicitur ad aliud, omne quod dicitur. Consequentia nota est. Et similiter, prima pars antecedentis; nam omnis entitas est quædam essentia. Secunda vero pars antecedentis probatur. Quia sumo, secundum exempla Augustini promissa, entitatem, quæ est: dominus. Ista utique est essentia. Non autem dicitur essentia relative ad alterum. Si enim diceretur, videretur magis quod ad seipsum. Sed constat quod non; quia dominus non est essentia servi; et etiam nullius alterius est essentia. Et ita, universaliter, nulla essentia est alterius essentialis essentia; quamvis possit esse pars alterius. Sed quælibet est essentia sui, loquendo intransitive tantum; quia quælibet est ipsamet; et illud quod est, non distinguitur ab eo cuius est. Unde, communiter, cum dicimus: substantia, vel essentia lapidis, vel essentia Dei, exponitur intransitive, id est, essentia, quæ est lapis, et essentia, quæ est Deus. Huic concordat Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 20), ubi probat quod nullum ens per se est aliud a sui essentia, et quod quod quid est et unumquodque idem est. Si ergo nulla essentia est alterius essentia, ergo huiusmodi entitas non dicitur relative essentia; et pari ratione, nec pater, nec servus, aut aliqua entitas relativa ad alterum, relative dicitur essentia; et pari ratione, nulla entitas

(a) omnino.— omne Pr.

(a) aliquid. — Omne Pr.

relativa vel absoluta dicilur relative essentia. Et ex opposito, si aliqua dicitur relative essentia, aliqua entitas non est essentia, et sic essentia non est essentia. Hanc argumentationem breviter posuit Augustinus, ubi supra (7. *de Trinit.*, cap. 1). Nam, cum diluisset ad illud consequens, quod Pater, non solum quod Pater dicitur, sed omnino quidquid dicilur, relative diceretur ad Filium, statim concludit quod Filius etiam, quidquid dicitur, relative diceretur ad Patrem, et sic Filius relative diceretur essentia. Ail enim sic concludendo, */estât igitur, ut essentia Filius relative dicatur ad Patrem; ex quo conficitur inopinatissimus sensus, ut (a) ipsa essentia non sit essentia, vel certe cum dicilur essentia, non (b) essentia, sed relativum iudicetur.* Et paulo post, repetens, ait: *Hoc enim, unde agimus, si essentia ipsa relative dicitur, ipsa non est essentia.*

Nec valet, si ad praedicta diceretur quod procedunt de relativis; non autem de relationibus in abstracto. Nam, universaliter, de qualibet entitate procedunt. Unde, si tales relationes (tonantur, adhuc(y) de qualibet est quærere: an sil aliquid ad aliud; vel non. Et si non, ergo non omne quod ipsa esi est illud ad aliud; immo nihil quod ipsa est, ipsa est ad aliud; et sic magis dicenda est entitas absoluta, quam ipsum relativum. Si aulem est aliquid ad aliud, procedunt rationes probantes quod non omne quod Ipsa est, ipsa esi illud ad aliud. Nam el de ipsa contingit dicere quid, vel quæ essentia est; et non per aliquod nomen quod prædicetur relative ad alterum, ut probatum est. — Item, nulla est essentia ad aliud; unde, si paternitas sil aliqua enlitas qualis fingitur, non est essentia ad aliud; non enim paternitas est essentia Filii, nec Filio, nec in aliqua habitudine casuali prædicatur essentia de paternitate relative ad Filium, vel ad Patrem, aut ad aliquod aliud, cum nullius alterius paternitas sil essentia; et ita de aliis relationibus.

IV. Alia argumenta Gregorii. - Secundo loco, probat (ibid., 3* conc.) quod non omne relativum, est relativum formaliter, per relationem sibi inhaerentem et distinctam ab eo. El hoc quatuordecim mediis.

Primum est tale. Nam constat quod, cum dicilur, Socrates est distinctus a Platone, non denotatur quod aliqua enlitas inhæreat Socrati, «pia dicatur distinctus, sed tantummodo quod tam Socrates quam Plato est ens, et Socratis non esi Plato. Unde Socratem esse distinctum a Platone, nihil aliud est, quam Socratem esse ens, et Platonem esse ens, et Socratem non esse Platonem. El ideo, sicut per istam copulativam: Socrates est ens, Plato est ens, el

Socrates non est Plato, non denotatur quod aliqua enlitas inhæreal Platoni, vel Socrati; ita nec lær istam categoricam mquivalentem illi: Socrates est distinctus a Platone, denotatur aliquam entitatem formaliter illi inhærere. Eodem modo est do ista: Socrates est pater; cum per hanc nihil aliud significetur, quam per istam: Socrates habet filium. Sed cum dicilur quod habet filium, non significatur quod aliquam entitatem habeat sibi formaliter inlucrentem. Ergo nec cum dicitur quod est Pater. Undo Augustinus, 5. *de Trinitate*, cap. 5, ait: *Pater non dicitur Pater, nisi ex eo quod est ei Filius; et Filius non dicitur, nisi ex ea quod habet Patrem.* El ila est de pluribus aliis praedicationibus relativis; quod facile est cognoscere, aspiciendo ad quid nominis ipsorum relativorum. — Confirmatur. Quia, cum dicilur, Deus est distinctus a creatura, vel, Deus est Dominus creaturæ, non denotatur quod aliqua entitas, aut quidquam omnino reale, vel rationis, inhæreal ipsi Deo, alioquin propositio esset falsa. Hanc rationem virtualiter ponit Boetius, ad hanc etiam conclusionem, in libro *de Trinitate*.

Secundum medium est tale. Si omne relativum esset relativum per aliquam entitatem sibi formaliter inhærentem, sequitur quod in qualibet re sint actu infinite; res, quarum quælibet alicui illarum inhæret. Consequens reputabitur ab omnibus falsum. Consequentia probatur: quia omnis enlitas est relativa. Quod palet. Tum quia omnis enlitas est ab aliqua entitate distincta; ergo omnis enlitas est relativa. Tum quia omnis enlitas est causa vel causata, conservans vel conservata; ergo omnis entitas est relativa; illa enim entitas dicitur rdativa, quæ dicitur ad aliquid alterum relative; verbi gratia, quæ dicitur pater vel filius, duplum aut dimidium, aut aliquid aliud eorum quæ secundum se ad alterum prædicantur.

Tertium medium est tale. Quia tunc Deo aliqua entitas inhaereret; quod est impossibile. Tenet consequentia; quia personæ divinæ sunt ad invicem relativæ; et similiter, Deus dicilur relative ad creaturam Dominus el Creator.

Quartum medium est tale. Quia, si sic, sequitur quod quandocumque aliquid incipit vel desinit esse relativum, aut ad aliud, determinate, ipsum vel aliquid ejus esset in se mutatum, per acquisitionem alicujus enlitalis quam prius immediate non habuit, vel deperditionem alicujus quam prius immediate habuit (a). Et patet consequentia, secundum dicta adversariorum. Sed falsitas consequentis probatur, tam in Deo quam in creaturis; sicut declarat Augustinus, 5. *de Trinitate*, in cap. ultim.: *Nummus, inquit, cum dicitur pretium, relative dicitur, nec tamen mutatus est, cum esse pretium cæpçrit; neque cum dicitur pignus; et si qua sunt similia.*

(a) ul. — aut. Pr.

(β) eft. — Ad. Pr.

(γ) adhuc. — adhucque Pr.

(») i verbo vel deperditioneni uaque ad habuit, om. Pr.

Si ergo nummus potest, nulla sui mutatione, mulbdies relative dici, ut neque cum incipit dici, neque cum desinit, aliquid in ejus natura vel formaqua nummus est, mutationis fiat, quanto facilius de (a) illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur aliquid (6) relative ad creaturam, ut, guamvû temporaliter incipiat ilici, non tamen ipsi substantia Dei aliquid accidisse intelligatur; sed illi creaturæ ad quam dicilur. Item, Anselmus, *Monol.* 25 : *Constat, inquit, quod homini post annum pratentem nasciluro, nee major, nec minor, nec æqualis sum; omnes autem has relationes, utique cum natus fuerit, sine omni mei (γ) mutatione, ad ipsum habere potem ct amittere, secundum quod crescet, vel per qualitates diversas mutabitur.* Item, Philosophus, 5. *Physicorum* (t. c. 10), inquit: *In ad aliquid non est motus; contingit enim altem mutante, id est, mutato, verum esse alterum nihil mutatum;* et 11. *Metaphysics* (cap.3) : *Est enim altero permutato, verifirari alterum nihil permutatum.* Patet etiam falsitas illius consequentis, ratione. — Nam sequeretur quod ad generationem cujuscumque minimis entitatis in qualibet re mundi, et in qualibet parte rei, nova entitas generaretur; el sic, ad subitam generationem imaginationis (5), vel cogitationis cujuscumque, totus mundus et quælibet ejus pari mutaretur; quod concedat, qui vult; mihi autem, inquit, omnino videtur absurdum. Tenet consequentia; quoniam ab entitate noviter genita, quælibet entitas mundi alia distinguitur; el sic, in qualibet iō mundi nova distinctio generabitur. Et certe nec ipse Deus ab hqjusmodi mutatione erit alienus, cum verissime* nulla anima (<) considerante, ipse sit distinctus a qualibet iō creata; qtiod dico propter fugam aliquorum dicentium quod non refertur ad creaturam relatione reali. — Prælerea. Multum esset mirabile, quod imaginatio mea realiter mutaret totum mundum, et causaret veras res extra animam. — Item, quod (ζ) quodlibet agens, qunntumcumquo debile, ageret in quamlibet rem mundi, et in (rf) quantacumque distantia; quæ omnia sequerentur. Nec valet dicere quod non agit jær se in quamlilwt, sed per accidens; quia non potest aliquid causare in aliquo per accidens, nisi in illo aliquid cause! per se; omnis enim effectus per accidens, conjunctus est alicui effectui per se, sicut causa per accidens causæ perse, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 36).

Quintum medium est tale, in quo arguit specia-

liter de relativis primi modi. Et *primo* de eodem arguit sic. Nulla res est secundum so numeraliter, aul specificè, aul genere, una essentialiter cum aliqua alia (a) per aliquam entitatem sibi formaliter inhærentem; ergo nulla res est alicui eadem per aliquam entitatem sibi fonnaliter inhærentem. Antecedens palet, quantum ad pnmam partem, de se, ex dictis in materia da uno. Quantum ad secundam etiam non est dubium. Nam, sicut Socrates seipso est homo, sic ecipso est unum specie cum Platone qui etiam est horno. Consequentia vero patet statim.

Nam quælibet res eo (ὁ) est sibi numeraliter vel alteri secundum speciem eadem essentialiter, quo sibi vel allen est secundum speciem essentialiter una. Undo Philosophus dicit, 5. *Metaphysics*, cap. de Eodem (t. c. 16) : *Eadem secundum se dicuntur quemadmodum et unum.* Et postea subdit : *Palam, quia identitas unitas quædam est aut plurium essendi, etc.* Et rursus in capitulo *ad aliquid* (t. c. 20) : *Eadem dicuntur, quorum substantia est una, etc.* Unde non aliud est aliqua esse eadem specie, quam ipsa esse unum specie (γ); et sic de aliis modis unitatis et identitatis.

Secundo. Per nullum magis diversum a Platone quam est Socrates, etl Socrates idem Platoni; sed quodcumque accidens Socratis est magi* diversum a Platone, quam ipsemet Socrates; ergo per nullum accidens Socratis ipse Socrates est idem Platoni; el ultra : ergo identitas Socratis, sive illud quo Socrates est idem Platoni, non e>l aliquod accidens vel entitas inhærens Socrati. El omnes assumpte sunt evidentes; et consequentis similiter.

Tertio. Si Socrates est idem Platoni entitate sibi inhærente quæ vocatur ab aliis identitas, et similiter Plato alia identitate sibi inhærente est idem Socrati, sit identitas Socratis, A, et sit identitas Platonis, B. Constat quod A et B sunt eadem specie; ergo aliis identitatibus inbærentibus eis; et sic in infinitum; quod est impossibile, secundum adversarium. — Dicitur forte quod non proceditur in infinitum, sed est status in primis identitatibus. Nam illæ sunt eadem identitatibus qua' sunt eadem cum ipsis seipsis; ila quoi identitas Socratis ad Platonem est eadem identitati Platonis (δ) ad Socratem scipsa, et non alia identitate superaddita. Quod, ut clarius pateat, sit A identitas Socratis, et B sit identitas Platonis; et identitas qua A est eadem B, sit C, et identitas qua Best eadem ipsi A, sit D. Dicilur ergo quod A distinguitur a Socrate, quia Socrates|M>test es^e sine A, quia potest esse sine lermينو ejus. A tamen non differt a C, sed est sibi idem; quia A non potest esse sine (t) B, cum sint

te) dc. — iu Pr.

(b)j dicatur aliquid. — dicam Pr.

(γ) puta. — Ad. Pr.

(δ) ima/yinafionu. — imayinil Pr.

(t) anima. — natura Pr.

(ζ) quod — Om. Pr.

(η) in. — Om. Pr.

(3) eum ahqua alia. — Om. Pr.

(δ) eo. — Om. Pr.

(γ) unum ipecie. — eadem Pr.

(I) rialonit. — relationis Pr.

(t) tini. — Om. Pr.

simul natura; et per consequens, contradictio est A esse, nisi tam fundamentum ipsius C quam etiam terminus ejus sint. Sed termino et fundamento ipsius C exsistentibus, necessario est C esse. Ergo contradictio est A esse sine C; et C inest formaliter A, quia A dicitur idem ipse a eadem identitate quæ est C. Ergo C est idem ipsi A; et per consequens, ibi erit Matus. — Contra hanc responsionem, arguit

Primo. Quia B non est necesse esse; nec est idem numero cum A, nec de essentia ejus; nec etiam aliquo modo per se ejus causa, nec econtra. Ergo sine contradictione aliqua potest esse A sine B. Totum antecedens notum est; et similiter consequentia. Et statim cito probabitur ex dictis respondentis, scilicet Scoti. — Confirmatur. Quia accidens potest esse sine subjecto in quo est, et quod est ejus per se causa, saltem materialis in qua; et similiter effectus naturaliter dependens in e*se a sua secunda causa conservante, ul lumen a sole, potest virtute Dei, absque contradictione, esse sine tali causa. Ergo multo magis A sine B. Et est valde mirabile quod Deus non possit Socratem existentem Parisiis, et omnem entitatem quæ est in ipso subjective, conservare, destructo Platone existente Home, cum omni entitate existente in eo subjective; et maxime cum nulla causalis dependentia intrinseca vel extrinseca sit inter aliquid Socratis et aliquid Platonis, non plus quam inter Socratem et Platonem. — Quod vero assumitur ad probationem, quia A et B sunt simul natura; — dico quod, si A et B sumantur significative, hoc est magis falsum quam illud ad cuius probationem assumitur; quoniam idem est dictu quod dicere quod A non potest esse per aliquam potentiam sine B, nec B sine A; quod non solum non est verum de A et B, sed nec de aliquibus creatis, seu causatis entitatibus; et ideo nullæ duæ entitates create, sunt simul natura; cuius probatio est, quia nullæ duæ entitates sunt in toto mundo create, quarum altera sine altera e*se non potest sine contradictione, et per potentiam divinam. Si autem A et B sumantur materialiter, pro terminis scilicet concretis vel abstractis relativis, et sumerentur simul esse natura, ut verificatur de terminis, propositio esset vera. Sed non probat propositum. Nam, hoc modo, isti termini, pater, et filius, sunt simul natura; nam, inter eos significative sumptos, convertitur subsistendi consequentia; nec esse vel exsistere potest de alio verificari, quin verificari simul possit de reliquo. Et tamen non sequitur: pater et filius sunt simul natura; ergo pater non potest esse sine filio. Nam consequens est falsum; et antecedens est verum in sensu proxime promissæ. Et ite est, in proposito, de A et C de B. — Et posset contra eo argui, quod pater non refertur ad filium relatione a se distincta, per hunc modum arguendi, sic: pater non potest esse sine filio; ergo nec sine relatione sui ad filium, scilicet paternitate.

Secundo. Si A et B sunt seipsi eadem, eadem ratione Socrates et Plato. Quod probatur; quia non minus sunt essentialiter unum Socrates et Plato specificè, quam A et B; ergo non minus essentialiter seipsi idem, nec magis accidentaliter, sive per accidentia inhaerentia, idem sunt quam A et B.

Sextum medium procedit de relatione distinctionis, sic. Per nullam entitatem sibi inhærentem, aliqua res est id quod est essentialiter, licet aliqua, per aliam sibi inhærentem, sit talis vel talis; non tamen est hoc vel illud, sive illud (a) quod ipsa est; et per nullam etiam sibi inhærentem, aliqua res non est ea res quæ ipsa non est (6); verbi gratia: per nullam rem sibi inhærentem, Socrates non est Plato; destructa enim qualibet re inhærente Socrati, non minus Socrates non esset Plato. Ergo per nullam rem sibi inhærentem, aliqua res est essentialiter distincta ab alia re. Consequentia tenet.

Primo. Quia ad hoc quod hæc res sit distincta ab illa, sufficit quod tam hæc quam illa sit, et hæc non sit illa, nec est opportuna aliqua superaddita.

Secundo. Si Socrates est distinctus a Platone per aliquam rem sibi superadditam inhærentem, quæ sit distinctio, constat quod ipse est distinctus ab illa distinctione. Aut ergo seipso; et eadem ratione, est distinctus seipso a Platone, et a quolibet alio; et sic, non omne relativum est relativum per relationem sibi superadditam. Aut si distinctus ab illa distinctione per aliam distinctionem; et sic, in infinitum iterum.

Tertio. Si Socrates, non seipso, sed distinctione superaddita distinguitur a Platone, igitur et illa distinctio distinguitur a distinctione Platonis a Socrate, et similiter ab ipso Socrate, juxta aliam distinctionem; et erit processus in infinitum.

Dicetur forte, secundum Scolum, quod illa distinctio distinguitur a suo fundamento seipsa, et seipsa refertur ad illud. Cujus ratio est, quia ipsa non potest esse sine fundamento vel termino sine contradictione; ipsa autem existente in fundamento, ambo simul sunt extrema unius relationis quæ est ejus fundamentum; ergo ipsa non potest esse absque contradictione sine relatione sui ad fundamentum; et ita illa relatio, qua refertur ad fundamentum, est eadem sibi. Socrates autem distinguitur a Platone, distinctione media, quæ non est sibi eadem, quia potest esse sine ea, quia potest esse sine termino illius. — Contra hoc arguit

Primo. Quia sequitur quod Socrates sit distinctus a distinctione Socratis a Platone per distinctionem mediam, et ab illa per aliam, et sic in infinitum; quod iste Doctor reputat inconveniens, et istud ex dictis ejus clare probatur. Quod ut fiat evidentius, sit A distinctio qua Socrates distinguitur a Platone,

() sive *illud*. — Om. Pr.

() *est*. — Om. Pr.

et sit B distinctio qua distinguitur ab A. Constat quod Plato est terminus ipsius A ; et A est terminus ipsius B. Tunc arguo sic. Socrates ptesl esse sine A ; ergo potest essi* sine B. Antecedens probatur ; quia Socrates potest esse sine Platone ; ergo potest esse sine A. Tenet consequentia, secundum eos, sicut el hæc (α) per quam probatur antecedens. El eodem modo probatur quod Socrates distinguitur a B per aliam distinctionem, verbi gratia, C, quia Socrates latest esse sine B ; ergo et sine C, cujus terminus est B ; el sic de qualibet, quia seinjwr posteriore ! terminus prioris distinctionis.

Secundo. Quia capio distinctionem Socratis a Platone, et sil A ; et distinctionem Tullii a Catone, et sit F. Constat quod A distinguitur ab F, et A potest esse sine F, quia potest esse sine Tullio el Catone. Eigo A distinguitur ab F, per aliam distinctionem superadditam sibi ; et illa sit G. Distinguitur ergo A ab ijiso G. Et quia potest esse sine G, cum possit esse sine F, oportet quod inter A el G, sit alia distinctio media ; el sic itur in infinitum.

Tertio. Quia, ex eo quod dicitur illam distinctionem non posse esse sine fundamento absque contradictione, sequitur propositum ; videlicet : quod ipsa non sit aliqua entitas inhærens fundamento, sive Socrati. Nam omnis entitas potest a Deo conservari in esse, nullo, præler Deum, quod non sit ejus pars intrinseca existente ; constat autem quod Socrates non est intrinseca pars alicujus enlis inhærentis.

Quarto. Nam, alibi, respondens probat quod omne accidens absolutum Deus potest sejjare a subjecto, per hoc quod subjectum non est pars intrinseca accidentis absoluti ; nulla etiam accidentis talis ad subjectum est dependentia simpliciter necessaria, tanquam ad causam extrinsecam ; quia ad nullam causam extrinsecam, præler simpliciter primam quæ Deus est, est dependentia simpliciter necessaria ; quoniam causalitatem cujuslibet cause extrinsecæ respectu cujuscumque causali potest supplere prima causa. Patet autem quod hæc ratio æque concludit de accidente relativo, si sit res distincta, el inhærens absoluto, seu fundamento ; cum, secundum hanc viam, illud absolutum non sit pars intrinseca relativi, nec qjus prima causa, sive Deus. Nec aliqua solutio potest rationabilius dari hic quam ibi.

Septimum medium procedit de similitudine, quod non sil aliqua entitas inhærens qualitati, sicut isti imaginantur. Quia alias sequeretur quoti esset impossibile Socratem album, <*sse alicui similem, sine tali entitate ; sicut impossibile est il>sum esse album sine albedine. Patet ^bnsequentia. Sed falsitas consequentis probatur. Nam possibile est, Socrate alio existente Parisiis, aliud album generari Romæ, nulla entitate nova genita in Socrate, aut aliquo ejus ; epgo possibile est ipsuin esse alteri similem

sine tali entitate. Consequentia nota. Et probatur antecedens. Quia, si ad generationem albi Romæ, necessario generaretur aliqua res in Socrate existente Parisiis : vel generaretur a Deo ; vel ab aliqua creatura. Non a Deo, quia ipse nihil agit ad extra necessario, sed mere contingenter, et voluntarie ; et fier consequens, quidquid agit, potest non agere. Nec (i) a creatura, quia cujuslibet creature quamcumque actionem Deus potest suspendere.

Nec valet dicere quod ipsa est sequela naturalis, vel naturaliter consequens tales albedines ; quia albedo Socratis praeexistens, fuit sine tali entitate ; et sic, non necessario sequitur ad illam ; item, albedo novi ler genita Romæ, potest et potuit generari, esto quod ista entitas non fuisset genita in Socrate ; nam potuisset albedo Socratis destrui, et tunc ista Romæ generari ; quo |>osito, non fuisset ista entitas genita in Socrate ; et per consequens, neutrius albedinis hujusmodi entitas est sequela necessaria ; et per consequens, nec ambarum, cum ip«e sint ejusdem rationis, nec qtiidquam magis consequatur unam alia existente, quam ri alia non es-et in mundo. — Secundo. Quia Deus potest quaslibet res facere et conservare, sine suis naturalibus sequelis ; sicut et ipsa accidentia naturaliter consequentia, sine suis subjectis, quibus tamen naturaliter sunt posteriora.

Octavum medium esi de relatione unionis formæ ad materiam, et partium continui ad invicem. Arguit enim sic. Aut materia est unita suæ formæ substantiali per aliquam unionem a se distinctam et ei inhærentem, aut non. Si non, habetur propositum. Si sic, sit illa unio A. Constat quod illi materia est unita, sicut form.æ informanti ipsam, nam sibi inhæret, ut dicitur. Aut ergo est sibi unita per aliquam unionem, aut per seipsam, sine alia unione. Si detur secundum, adhuc habetur propositum ; aliquod enim erit relativum ad aliud, sine entitate distincta illi superaddita ; et ulterius certe eadem, irnmo majori, ratione, materia erit unita primæ formæ suæ, de qua primo facta est quæstio, per seipsam, cum magis faciat unum per se cum substantiali quam cum accidentali, et per consequens magis debeat illi uniri sine medio. Si detur quod (5) per aliam unionem, sit illa B. Et tunc : aut materia unitur B per seipsam, et tunc habetur propositum, et iterum vadem ratione unietur ipsi A, et formæ substantiali, per seipsam ; aut adhuc per aliam unionem, et sic proceditur in infinitum, et ponuntur infinito* uniones in materia essentialiter ordinatæ, sic quod nulli materia unitur nisi mediante priori alia, irnmo infinitis prioribus causaliter mediantibus, nam uni per aliam priorem unitur ; ex quo ulterius, juxta demonstrationem Philosophi, 2. *Metaphysics* (t. c. t»), probantem esse statum in causis, sequitur

(a) *hax.* — *hic* Pr.

() *ncc.* — *tri* Pr.

() *quod.* — *Oui.* Pr.

quod materia non sit unita alicui unioni, vel etiam formæ substantiali, nisi mediantibus infinitis unionibus essentialiter quantum ad hoc ordinatis; quod implicat contradictionem.

Secundo ad idem. Sumatur unum continuum quatuor palmorum, cujus duæ medietates sint A et B; et unio ipsius A ad B, sit C, et unio ipsius B ad A, sit D. Tunc sic. Aut C est entitas penitus inextensa, aut aliquid extensa. Si detur primum, aut vel est tota in qualibet parte ipsius A subjective, vel determinate in aliquo indivisibili ejus. Primum non est dicendum; desola enim anima intellectiva hoc tenetur, inter omnes formas materiam informantes. Nec secundum, propter tria. Tum quia non est dare rationem, quare potius sit in una quam in alia. Tum quia eadem ratione, Desit in aliquo indivisibili ipsius B, et non in alio quam in propinquo sibi indivisibili, in quo est C; et sic in continuo erunt puncta immediata. Tum quia, cum A sit extensum, habens partes extra partes, et similiter etiam B; et partes A, divisibiles et extensæ, sint unitæ partibus B, sequitur quod erunt unitæ sine unione media, et cum hoc, sapitur quod frustra in illo puncto ponitur unio, ex quo residuum A non minus unitur residuo B, sine unione addita, quam illud punctum alteri puncto in B. Et idem sequitur si unio B sit subjective in aliquo indivisibili ejus, distante ab indivisibili in quo est C. Non ergo C est entitas penitus inextensa. — Nec potest dici quod sit aliquid extensa. Quoniam aut esset extensa secundum longitudinem tantum, sive secundum unam dimensionem; et tunc erit subjective in linea, et similiter D, et sequitur, sicut prius de punctis, quod in continuo erit linea immediata (3) lineæ, et residuum erit unitum sine unione. Aut C est entitas extensa secundum duas dimensiones tantum; et tunc erit subjective in superficie, et similiter D, et tunc erunt duæ superficies immediatæ (δ). Aut est entitas extensa secundum omnem dimensionem; et tunc : aut per totum A; aut solum per aliquas ejus partes; et cum nulla possit esse ratio, quod per aliquas partes tantum, et non per alias, erit extensa per omnes; et similiter D erit extensum per totum B. Totius ergo Cerit una unio quæ tota erit in toto A, et partes ejus in partibus; et ita erit etiam de D in B. Et cum eodem modo se habeant A et B, ad totum continuum quatuor palmorum primo sumptum, sicut medietas ipsius A ad ipsum A, et sicut medietas B ad B, sequitur etiam quod totius illius continui sit una unio totalis ei inhærens, cujus partes sunt G et I). Ergo totum illud continuum, categorematice sumendo totum, est per illam unionem unitum. Sed hoc est falsum. Quia, vel est unitum sibi ipsi Toti, vel alicui suæ parti, vel alicui quod nec est ipsum nec pars ejus.

(1) immediata. — in medietate Pr.
(€) immédiat*. — in medietate Pr.

I Prima duo sunt impossibilia; quia quæcumque uniuntur per modum continuationis, ut nunc de unione continuorum cel sermo, distinguuntur essentialiter, et unum ost extra aliml secundum situm. Nec tertium dici potest; nam ponitur continuum illud, esse quoddam totum secundum se nulli continuatum. Relinquitur ergo, quod illud non sit alicui unitum; et per consequens, non sit unitum. Et ex alia pario, cum omne informatum unione, sit unitum, si ponitur unio quædam forma, ut illi ponunt, sicut omne informatum albedine est album, ergo ipsum est unitum. Et sic est contradictio manifesta.

Præterea. Si illa unio sit extensa per totum, pono (a) quod illud continuum dividatur unica divisione, verbi gratia, in ejus medio. Constat quod illa unio dividetur sicut et quælibet forma extensa existens in illo, et quod, sicut utraque medietas continui tota syncategorematico remanebit post divisionem, sic (6) etiam utraque pars unionis: ita quod in A erit totum C quod est unio ejus ad B, et in B erit totum I) quod est ejus unio ad A; ex quo sequitur quod A et B simul erunt divisa et unita. Nec potest dici, secundum illam opinionem, quod unio quæ ante divisionem est unio A ad B erit post divisionem. Non enim erit tunc unio A ad B; et per consequens, nec A et B erunt unita; quoniam, secundum eos, relatio quælibet (γ) est essentialiter habitudo unius ad aliud, vel alicujus ad aliquid (3); nec sine contradictione per potentiam aliquam potest fieri quin sit talium habitudo. Ergo, sicut ante divisionem C est habitudo A ad B, ita si remanebit, erit habitudo A ad B; et constat quod non alia quam unio, alias unio non remaneret, sed transmutaretur in aliam (e) habitudinem; quare sequitur quod erunt (ζ) unita.

Præterea. Gum post divisionem, partes unionis non sint in toto invicem unitæ, vel continua*, et (η), ante divisionem, sunt unitæ et continua*, sicut et jmrtes aliarum formarum extensarum in illo continuo, quaerendum est, per quam unionem sunt ante divisionem unitæ. Non potest dici, secundum illam opinionem, quod seipsis; quia utraque potest esse sine unione sui ad reliquam: quod patiet; quia possunt esse non unitæ. Ergo per alias uniones sunt unito. Et tunc, de illis quæralur ubi sunt subjective, etc., sicut de aliis quærebalur, et proceditur in infinitum, etc.

Nonum medium probat de relatione distantia*. Quoniam si sit quædam entitas informans rem

(a) pono. — primo modo Pr.
(€) ite. — ficui Pr.
(γ) quorlibet. — quæ Pr.
(δ) aliquid. — aliud Pr.
(t) attain. — aliquam Pr.
(ζ) rurif. — esrel Pr.
I (η) et. — Om Pr.

distantem, sequitur («), facundum istorum imaginationem, quod distantia et conliguitas corporis ad corpus, sunt formæ incnmposaibiles in eodem, artu, respectu ejusdem, el |w>ssibilea sunt sibi (C) *succedere* in eodem, respectu ejusdem ; nam idem corpus impossibile est simul esse contiguum et distans alteri corpori demonstrato, el potest prius ···<< contiguum, el |>ost distans, el sic idem corpus potest transferri de fonna cnntiguilatis ad formam quæ est distantia. Ponatur ergo hic esse, et sil corpus Λ. Igitur, aut corpus A transmutabitur de contiguitate in distantiam, in tempore, vel in instanti. Si in tempore, ergo postquam perdiderit juutein contiguitatis, adhuc habebit partem ejus; et jmt consequens, postquam erit localiter separatum n corpore cui est contiguum, adhuc habebit |>aitem (γ) contiguitatis; et per <*on-seqtiens, erit contiguum illi, cum quælibet pura contiguitutis sil conliguilas, consequenter loquendo ad illam imaginationem ; vel habebit conliguitalem, el non erit contiguum. Itrumque autem est (3) impossibile. Si vero corpus A transmutatui a sua contiguitate ad distantiam, in instanti, sit illud instans C. Tunc C, aut est instans in quo incepit moveri Λ; aut aliud. Si illud, cum illud fuerit ultimum suauquietis, et per consequens in quo ultimo fuit contiguitas ejus, sequitur quod in eodem instanti, est et non est sua conliguilas, et similiter, quod tunc est sua distantia, quia omne quod transmutatur. e>l in eo nd quod primo transmutatum est, 6. *Physicorum* (t. c. 40); in primo autem instanti, |>onitur A primo transmutatum ad distantiam ; quare, etc. Item sequitur quod tunc non est sua distantia, quia tunc est contiguum illi; el sic etiam contradictorio sequuntur. Si vero G sil aliud instans, vel est immediatum instanti (c), in quo incepit motus, el illud est impossibile, 6. *Physicorum* ; vel est mediatum, el tunc sequitur quod per totum tempus medium quo movebatur, fuit (ζ) distans sine distantia, el cum hoc. semper fuit contiguum corpori a quo movebatur; quæ sunt impossibilia; et eum hoc etiam sequitur quod erit dare primam partem spatii acquisitam per motum localem, sicut erit dare primum instans in quo distabit a corpore quiescente cui est contiguum; quod etiam est impossibile, ut ibidem probatur.

Decimum medium probat de relativis fundatis in numen), ut duplum, dimidium, el hujusmodi. Sup-|K)no, inquit, quod numerus non distinguitur a rebus numeratis; item, quod unus numerus est duplus ad alium , ut quaternarius ad binarium. Sumatur ergo quaternarius hominum vel angelorum exsistentium in quatuor angulis mundi. Iste

utique duplus est nd binarium duorum vel (a) ex qt*i", vel duorum hic Parisiis exsistentium; sed non est duplus per aliquam entilatam illis inhæ-n-iitem, quæ sil dupleitaa, juxta illum modum loquendi. Quod patet; quia vel illa entitas, si est, CisMil simplex; el tunc, oportebit quod sit in quolibet illorum quatuor, cum non sit ratio, per quam sit m uno potius «pam in aliis; et sic, idem accidens numero secundum se totum est in diversis subjectis simul et maxime dictantibus; quod est impossibile per naturam ; unde Augustinus, *de Trinitate*, cap. i. dicit quod nullum accidens *excedit subjectum in quo est*, non enim color (γ) unius corporis potest esse et alterius corporis; præterea : si entitas illa sit in quolibet illorum quatuor, quilibet est «lupins ad binarium datum, et sic quilibet illorum hominum vel angelorum, erit quatuor homines vel quatuor angeli; quod est absurdum. Vel illa entitas est habens partes. Et tunc : vel partes ejusdem rationis cum suo toto, id est, quarum quælibet est dupleitas, et tunc sequitur hoc inconueniens secundum, sicut prius; vel partes sunt alterius rationis a toto; et tunc : vel omnes simul erunt in quolibet, el idem sequitur sicut prius; vel una erit m uno, el aha in alio. Constat autem quod illæ partes non sunt entitates absolute, secundum opinionem. Sunl ergo respectus, et nonnisi ad eundem terminum ad quem est dupleites, cujusmodi sunt paries unius, aut ad duo est respectus subdupleilatis, ex quo sequitur quod ipsa dupleitas non est nisi sulxldupleitas. et sic non erit secundum se aliqua una entitas, vel respectus alterius rationis a subdupleitate. Quinimmo, cum tales subdupleitates sint inter se loco distantes. nec adinvicem continua*, vel contigua», sequitur quod ipsa dupleitas non est aliquo modo una per se entitas numero, non plus quam illi quatuor homines vel angeli; quæ omnia repugnant imaginationi opinionis. Simili modo potest argui de continuo; verbi gratia, quadrupedali, quod est duplum ad continuum bipedale. Quoniam talis dupleitas : vel erit lota in qualibet parie, et sic quælibet pars erit dupla ad illud bipedale; ve) pars erit in parte, et tunc, si sint ejusdem rationis cum toto, scilicet dupleitate, sequitur idem; si vero sint alterius rationis, sequitur quod dupleitas nihil aliud erit quam aequalitas, et subdupleitas, cl alii respectus diversarum rationum, quibus aliæ partes pn>-portionales referuntur ad illud continuum bipedale; et cum hoc etiam, quod ipsa dupleitas non erit aliqua perse una entitas. Et eodem modo potest prolciri qucwl æquahtas numeri ad numerum, vel magnitudinis nd magnitudinem, non est res superaddita numero vel magnitudini.

(a) tçguifur. — Om. Pr.

(C) ti&i. — Om. Pr.

(r) a vrrlK) cjim trque ad *partem*, om. Pr.

(ô) ru erit Pr.

(t) imhinh. — ins/ani Pr.

(O) fuit. — fit Pr.

(a) rrt — Om. Pr.

(C) aliquam. — aliam Pr.

(γ) color — Om. Pr.

Undecimum medium procedit de relativis domini et servi. Arguit enim sic. Possibile (i) est aliquem de non domino fieri dominum, el aliquem de non servo servum, nullo penitus quidquam agente in aliquem illorum; ergo possibile est aliquem i«&e dominum sine aliqua tali entitate inhærente, quæ dicatur dominium, el similiter aliquem esse servum, sine aliqua tali entitate quæ dicatur servitus. Consequentia clara est, cum sil impossibile aliquam entitatem de novo esse in aliquo, el illi inliærere, nisi aliquid agat in ipso illam entitalem; alioquin, aliquid esset postquam non fuit, scilicet entitas illa, el nihil tamen esset efficiens ipsum. Antecedens probatur. Nam possibile est quod fieret una lex a Deo, vel etiam per aliquem alium qui facere potest, quod quicumque injuste proximum vulneraret, si sponte infra decennium ei non satisfaceret pro offensa, ex tunc esset senus ejus qui læsus fuisset; qua lege facta, si quis sic vulneraret, el infra decennium non satisfaceret, completo decennio nulla re mundi agente quidquam in læsum vel lædenti, læsus («set dominus, et laedens servus. Non enim potest assignari quidquam (6) quod, vel per se vel per accidens, aliquam enlitem causaret in alienum vel ulrumque eorum; nec etiam ipsi (y) in seipsos; quia: non naturaliter, nam et ante (i) lotum decursum decennii non minus causassent; nec libere, quia tunc possent non causare, et sic hic posset non esse servus, tunc, posito casu, et ille non dominus; quod est falsum. Simili modo, potest probari quod nulla actione interveniente, solo temporis lapsu actuali vel potential! aliquis fieret de non possessore possessor; et nummus, de non pretio pretium; et sic de multis aliis.

Duodecimum medium est. Quia omnis entitas quæ non est Deus, refertur ad Deum, sicut causatum ad causam suam producentem vel conservantem; ergo aliqua entitas est relativa non per exilitatem ei formaliter inhærentem. Consequentia patet; quia ex opposito consequentis, sequitur quod sil actualis infinitas in relationibus creature ad Deum se informantibus; quod non dicitur; vel quod erit aliqua relatio el aliqua entitas, quæ non refertur ad Deum ut ad creantem vel conservantem; quod repugnat antecedenti. Antecedens autem patet per fidem et per Apostolum, *ad Romanos*, 11 (v. 36), dicentem quod *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*.

Decimumtertium medium est. Quia, si sic, tunc omne agens in agendo pateretur, quia in se fieret aliqua nova entitas quæ non erat. Et certe quidquid proterviter dici possit, numquam realiter vitabitur quin in Deo, dum naviter creat, aliqua entitas novi-

ter fieret, cum ipse realiter el vere, absque omni opere intellectus nostri, creet et sit creator; et constat quod non ad se, sed ad creaturam. Similiter, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), calefactivum dicitur ad calefactibile, quia potest ipsum calefacere (a), et pari ratione productivum ad producibile, el universaliter omne potens ad suum possibile; et sic erunt tot relationes in quolibet productivo simul actu, quot sunt ab ipso (6) producibilia, el tot simul erunt in materia quot formæ successive in ipsa generabiles; nam el illud est simul potens producere, quamvis forte non possit omnia producere simul, el materia, licet non possit omnes formas simul recipere, tamen simul est in potentia ad omnes; et vide ne utrobique sequatur actualis infinitas relationum in eodem existentium.; quod non placet.

Decimumquintum est: Quod non videtur quin Deus per suam Omnipotentiam possit conservare Socratem, qui nunc est pater, et omnem enlitem existentem in eo, et annihilare Platonem, qui nunc est ejus filius, et omnem entitatem ei inhærentem; et tunc erit Socrates pater, quia tunc in eo erit paternitas sicut nunc, et nullus erit ejus filius; quod implicat contradictionem. Et similiter, paternitatem, quæ est in Socrate, posset ponere subjective in Platone, el filiationem Platonis in Socrate, cum uterque sit susceptibilis talis forms secundum speciem; et tunc sequitur quod Plato erit pater Socratis, a quo fuit genitus, et Socrates erit filius Platonis, qui tamen genuit Platonem nec ab eo ij>se fuit genitus; quod implicat contradictionem.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem, arguit Aureolus (dist. 30, q. 2, art. 1) multipliciter. Dicit enim, ex allegatis ibidem et in tertia conclusione ecqui quod sanctus Thomas intendit quod ideo Deus non refertur ad creaturam relatione reali, quia Deus et creatura non sunt infra idem genus, quia divina essentia est illimitata. Et dicit quod hoc intendit sanctus Doctor, cum dicit quod inter illa quæ non sunt ejusdem ordinis, non est mutua relatio realis. Contra hoc igitur arguit

Primo sic. Illimitatio divinæ essentiæ non tollit rationem fundandi relationem realem ad creaturas. Immo, eam pro causa inducere, est facere non causam, causam. Illud enim non impedit illimitatio, cujus videtur esse causa et ratio. Sed quod aliquid fundet respectus excessus infiniti ad creaturam, causa videtur illimitatio. Quamvis enim perfectio limitata, si major est, dicatur excedere minorem, nihilominus illimitata perfectio, mullo perfectius

() *Poinbde.* — itate Pr.
() *quidquam.* — *quidquid* Pr.
(y) »Pfl — Om Pr.
(B) *ante* — *omne* Pr.

(a) *iptum calefacere.* — Om. Pr.
(C) *ab ipw.* — Om. Pr.

omnem aliam perfectionem praecellit. Unde, cum excedentia sit quidam respectus, |>atet quod illimitatio est ratio fundandi aliquem respectum. Ergo illimitatio non est causa quod Deus non referatur aliqua relatione reali ad creaturam. Et si dicatur quod illimitatio est fundativa respectus excedentia?, impedit tamen quod ille respectus sit realis; — non valet quidem, quia petitur principium; nec ap|>arel quod illimitatio repugnet respectui reali.

Secundo sic. Sicut se habet respectus realis ad hoc quod extrema sint infra eumdem ordinem realiter, ita se habet respectus rationis ad hoc quod extrema sint infra eumdem ordinem secundum rationem vel intellectum. Sed respectus rationis non exigit quod extrema sint infra eumdem ordinem secundum intellectum; quia, secundum istos, Deus refertur ad creaturas relatione rationis, nec tamen est umquam infra eumdem ordinem, quin semper intellectus concipiat quod Deus est illimilatus, nec est coordinabilis creatura. Ergo nec respectus realis impeditur per illimitationem alterius cxirenii, aut propter hoc quod extrema sunt extra ordinem.

Tertio. Sicut Deus est extra ordinem creatura propter sui illimitationem, ita creatura est extra ordinem Dei propter sui limitationem. Sed hoc non obstante, creatura realiter refertur ad Deum. Ergo, non obstante illimitatione divina, poterit Deus referri realiter ad creaturas.

Quarto sic. Manente eadem causa, manet idem effectus. Sed causa quod relationes Dei ad creaturas non sunt reales, est hæc, quod scilicet relationes creatura ad Deum fundantur supra modum quem accipiunt a Deo, qui in Deo non est, quia non consequuntur modum perfectum secundum quem Deus operatur. Eodem autem modo ruperimus in omni causa æquivoca; effectus namque æquivocus non adaequat causam suam, nec consequitur modum perfectum suæ causæ; calor enim genitus non ada>quat virtutem solarem. Et tamen constat quod relatio producentis ad productum fundatur in sole (a), respectu inferiorum. Ergo realis relatio non impeditur ex hoc quod fundamentum ejus imperfectiori modo reperitur in uno extremorum, et perfectiori modo in alio, seu eminentiori.

Quirito sic. Licet in relationibus æquiparantiæ requiratur quod illud super quod fundatur relatio reperitur in utroque extremo, sicut aequalitas exigit quantitatem, et similitudo qualitatem (6), in quolibet extremorum, hoc tamen non exigunt relationes superpositionis et suppositionis; sed relatio producti fundatur super potentiam passivam, relatio vero producentis super potentiam activam; potentia vero activa passivæ opponitur, nec sunt ejusdem ordinis, quinimmo mutuo se excedunt, cum agens

sit prastantius passo; sed hoc non distante, relationes superpositionis sunt reales. Ergo relationes Dei ad creaturam, quæ sunt relationes superpositionis, poterunt esse reales, dato quod essentia divina fundans eas, excedat creaturam, nec ait ejusdem ordinis cum ea.

Sexto. Quia exemplum quod adducitur, de scientia et scibili, quod scilicet fundamentum relationis non reperiatur in utroque extremo, sed tantum in anima vel scientia, non videtur verum; quia, sicut scientia est fundamentum sui respectus, sic res per suam actualitatem videtur fundamentum scibilitatis. Hoc tamen non obstante, scibile ad scientiam non refertur. Ergo non ex hoc solo tollitur, quod (e) relatio aliqua non sit realis, quod fundamentum non reperitur in quolibet extremorum. — Et confirmatur. Quia in Deo est fundamentum veri dominii, et vere auctoritatis, unde non apparet quin relatio dominii el producentis sit realis in eo.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Gregorii. — Contra tertiam conclusionem arguit Gregorius (dist. 30, q. 3, conci. 3). Et primo loco, probat quod Deus æternaliter referebatur ad creaturam quæ non erat. Et arguit sic. Deus ab æterno fuit realiter creativus et prascius; ergo ab æterno realiter referebatur ad creabilia et praescita. Consequentia patet; quia creativus et prascius, hæc ipsa quæ sunt, ad aliud sunt. Antecedens certum est; quoniam, secundum fidem, constat quod fuit creativus et prascius. Quod autem realiter, non est dubiū, cum nulla anima ab æterno fuerit, aut cognoverit Deū. Nec valet dicere quod ab æterno Deus cognovit se creativum et prascium; quia istud non tollit quin fuerit realiter creativus et prascius, non ad se, sed ad creaturam creabilem et praescitam; alioquin, æque faciliter diceretur quod Deus Pater non referebatur ad Filium realiter; nam semper novit se Patrem. Et si dicatur quod, licet noverit se Patrem, non tamen per hujusmodi notitiam fecit se Patrem, nec ideo fuit Pater quia novit se Patrem (6), et ideo non secundum rationem, sed realiter referebatur ad Filium; sic, in proposito, dicetur quod nec per illam notitiam qua novit se creativum, fecit se creativum, nec ideo fuit creativus vel prascius, quia novit se creativum vel praescium. Quapropter, similiter sequitur quod realiter referebatur ad creabile vel praescitum.

Secundo loco, probat quod Deus realiter referatur ad creaturam ex tempore. Arguit igitur

Primo sic. Nam constat quod ex tempore, seu de novo, Deus est creans, et Dominus creaturae; et ut sic, refertur ad creaturam ex tempore, ut dicit Augustinus, 5. *de Trinitate*, cap. ult.; et hoc non

() *tole.* — *tolo.* Pr.

() *ticul /equalita* exigit quantitatem* — Ad. Pr.

(a) *quod.* — *quia* Pr.

(β) a Yerbo n«c usque ad *Patrem*, om. Pr

est per operationem animæ, quia sive anima Deum intelligat, sive non. non minus ipse est creans el Dominus. Ergo realiter refertur ad creaturam ex tempore. — Confirmatur. Quia, si solum secundum rationem refertur, aut hoc est ideo, quia ipse non est Dominus, vel Creator, nisi per operationem animæ; quod nullus catholicus diceret; aut quia, etsi absque operatione animæ sit Dominus el Creator, non Limen absque operatione animæ est relative Dominus aut Creator, el istud implicat contradictionem manifestam; quoniam contradictio est dicere quod aliquis sit dominus, el non sit dominus alienus, el per consequens, quod non sit relative dominus. Si non sine operatione animæ est Dominus relative, non sine operatione animæ est Dominus (x); et sic, sine operatione animæ est Dominus, et non sine operatione animæ est Dominus; quæ manifeste contradicunt. Eodem modo potest probari quod Vab æterno realiter referebatur, supposito, secundum fidem, quod æternaliter fuerit prascius; quia sine operatione animæ fuit præscius, et non potuit esse præscius nisi relative; feientû* enim *ct prxscientia, dispositio et providentia ac prædestinatio sunt ad aliquid*, sicut dicit Hugo, Je *Sacramentis*, lihro 1, parle secunda, cap. 14; et ubi non diceret, adhuc de se patet.

Præiorea arguitur sic. Juxta communem modum loquendi, quæcumque relatio consequitur extrema ex natura rei sine consideratione intellectus, est realis. Hoc plet per alios communiter; nam earn in propria forma ponit Scotus, in 30 distinctione. Omnes etiam communiter ponentes relationes rationis, dicunt eas ûnsêqui actum intellectus, et aliter non habere esse. Et si nullus diceret, propositio patet de se; alias quælibet relatio realis jiosset dici rationis. Sed aliqua relatio Dei ad creaturam, consequitur sua extrema, scilicet Deum et creaturas, ex natura rei, sine consideratione intellectus. Ergo, etc. Minor declaratur. Nam, positus Deo et lapide, et nulla consideratione intellectus existente, Deus est distinctus a lapido, et causa et Dominus ejus; ac per hoc, juxta illum modum loquendi, consequitur distinctio Doi a lapide, et causalitas, et dominium, el certe non minus quam consequatur distinctio lapidis a Deo, et servitus. Et si diceretur quod Deus ossei distinctus absque distinctione, et dominus absque dominio; eadem facilitate dici posset quod lapis esset distinctus el causatus, et servus, vel rinc distinctione, el dominio, et aliis relationibus.

Pnelerea. Exclusa omni consideratione intellectus humani, natura humana est unita Verbo in Christo; ergo, exclusa omni consideratione animæ, et Verbum est unitum humanæ natura. Et palet consequentia; quia impossibile est aliquid esse unitum non unito; unitum enim unito unitum est. Cum ergo

omne unitum referatur ad unitum, sequitur quod Verbum, exclusi omni consideratione animæ, et per consequens realiter, refcralur ad naturam sibi unitam.

Præterea. Spiritus Sanctus temporaliter est dahis el donatus creatura; nec in hoc est necessaria consideratio aniinæ nostræ, cum etiam pueris detur in baptismo. Et datum et donatum relative dicuntur, sicut patet per Augustinum, 5. *de Trinitate*, cap. 15.

Præterea. Si hoc deberet negari, nut hoc esset propter auctoritatem Ecclesiæ, vel Scriptura Sacra, aut alicujus sancti, vel famosi philosophi, aut prior cogentem rationem ad oppositum. Sed nec Ecclesia alicubi dicit oppositum. Nec in tota Sacra Scriptura, aut doctrina cujusquam sancti, auctoritas reperitur ad oppositum, quam unquam viderim vel audierim; invenietur autem frequenter in Scriptura, aut in dictis sanctorum, quod Deus est Omnipotens, Creator, el Dominus, el plura alia, quæ denotant eum ad creaturam referri; el nullibi dicitur quod secundum rationem tantum sit Dominus, vel Omnipotens, aut Creator. Et est satis mirabile, si intentio fuisset Augustini quod solum secundum rationem Deus refertur ad creaturam, quomodo in 5. *Trinitatis*, ubi hanc materiam tractat et determinat, et arguit contra conclusionem et solvit, numquam juvat se per hoc, scilicet quod secundum rationem tantum refertur. Idem palet de Anselmo, *Mortal.* 25. Item, nec Philosophus nec Commentator hoc dixerunt, cum tamen dixerunt Deum esse principium, pl motorem, et rausam finalem aliorum. De aliis vero philosophis antiquis vel modernis, non esset multum curandum, cum eorum non sint multum celebres auctoritates; non tamen adhuc aliquem vidi ad hoc allegari. Demum nec aliqua ratio cogens est ad hoc, sicut clare palet solvendo eas.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum Aureoli contra primam conclusionem, dicitur quod responsio ibidem data, per argumentum posita, evacuat argumentum.

El *ad primam* replicam contra responsionem factam, dicitur quod duplex est posterius. Quoddam, quod por se originalur a priori; et ad esse istius, Deus non potest velle non influere, si influat ad esse prioris; sicut exemplificatuin est de subjecto et propria passione, ut de anima et de suis potentiis. Aliud est posterius, quod non per se originalur a priori; et de tali posteriori non loquor in proposito, sed de primo. Verum tamen, ista originatio melius dicitur quædam sequela, vel effluxus, quam causatio, aut originatio, scilicet relationis a fundamento, utpote similitudinis ab albedine.

(«) *relative*, non *fine operatione animæ* est Dominus. — Otn. Pr

Ad secundam replicam negatur minor. Sicut enim nulla res potest separari ab illo a quo dependet essentialiter, sicut coexistens a materia vel forma, ita nec potest separari ab illo quod essentialiter causat, id est, ex suis essentialibus principiis, vel ex hoc quod est talis; sicut materia vel forma unitae, quia necessario causant compositum, non possunt esse sine composito; similiter, nec subjectum » propria passione. Nunc autem, licet albedo unica non sit causa essentialiter causans similitudinem, duce tamen (a) albedines sunt sufficiens naturalis et essentialis causa relationis quae dicitur similitudo. Quod enim relatio, vel habitudo, naturaliter sequatur positionem sui fundamenti et termini, testatur sanctus Thomas, *de Potentia Dei* q. 7, art. 9, ad 8TM, ubi dicit quod ad productionem quantitatis, sequitur habitudo naturaliter, et ad productionem substantiae creatae, sequitur naturaliter relatio, quam importat creatio passiva.

Ad tertiam replicam, patet quod, sicut Deus non posset unire formam materiae informative, quin statim sequatur tertia entitas, a materia et forma, divisim et conjunctione sumptis, distincta, nec posset annihilare compositum, remanente unione formae ad materiam; ita similitudo non potest annihilari, remanentibus albedinibus, quin, ei Deus annihilaret illam similitudinem, statim sequatur alia; vel non remanent illae duae similitudines in sua dualitate; quia necessario ad positionem formae albedinis sub duplici esse, sequitur relatio similitudinis; est enim rerum differentium eadem qualitas. Et dico, ad probationem, quod Deus est in infinitum potentior ad annihilandum relationem, quam creatura ad causandum illam; sed Deus non potest annihilare rem, ponendo eam. Cum autem ponit albedinem sub duplici esse, ponit similitudinem et relationem in actu. Unde, pro tunc, non vult, nec potest velle eam annihilare, nisi vellet annihilare diffinitum ponendo ejus diffinitionem, quod implicat contradictionem. Illud autem quod additur, scilicet quod Deus nitatur ex una parte ad annihilandum, et albedo ex alia ad producendum, phantasticum est; non enim Deus nitatur ad ponendum actu contradictoria. — Ad aliud quod quaeritur, an albedo causet similitudinem effective, aut subjective tantum; — dico, secundum sanctum Doctorem, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 8, ad 5^{om}: « Causa habitudinis inter duo, est aliquid inherens utrique; » et accipit sensum large inherentiam, pro omni inexistens forma vel actus, substantialis aut accidentalis. Dico igitur quod causa efficiens similitudinis prima, est illud quod causat utramque albedinem, vel unam illarum; nam eadem actio terminatur, de per se, ad absolutum, et ex consequenti, ad relationem. Sed causa efficiens proxima, est suum fundamentum et terminus; et haec causatio non est per

transmutationem, sed per simplicem emanationem; non solum autem fundamentum est causa effectiva relationis, immo et formalia, quodammodo, cum relatio ab extremis speciem recipiat, ut patet 5. *Metaphysics*: (t. c. 20),

Ad secundum principale negatur consequentia. Dico enim quod totius ad suam partem, non est actualis realis relatio, nisi pars habeat suum proprium esse, sicut contingit in toto quod est numero » quinque lapidum, et huiusmodi. Et ideo argumentum non probat infinitatem relationum in actu; quia relatio in actu requirit in actu duo extrema, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1. Sentent., dist. 90, q. 1, art. 1; pars autem totius continui non habet proprium esse actu, sed omnes partes sunt per totius, ut idem dicit, 3 p., q. 90, art. 1; et 3. Sentent., dist. 2, q. 2, art. 3.

Ad tertium principale patet (i) per idem. — Et cum vult improbare responsionem datam, dico quod probatio ista falso innititur fundamento, et male probato, scilicet quod numeros sit in sola animae apprehensione, ut alias dictum est (dist. 24, q. 1). — *Ad secundam* replicam, dicitur eodem modo, quod eidem falso fundamento innititur.

Ad quartum principale dico quod ibi multa falsa assumit. Primo, quod similitudo non sit nisi unitas et indivisio. Licet enim similitudo et qualitas supponant indivisionem in ratione qualitatis vel quantitatis, tamen non sunt essentialiter indivisio, sed habitudo positiva. Secundo, falsum est quod indivisio illa, quam supponit similitudo, fundetur in apprehensione. Dico enim quod fundatur in natura communi qualitatis, utpote albedinis; non quod sit indivisio secundum esse albedinis, sed secundum rationem ejus; quia similitudo requirit indivisionem formae quantum ad rationem, sed requirit distinctionem secundum esse illius, ut patet diffiniendo eam. Et similiter qualitas. Et cum probatur oppositum; — dicitur quod sensus non proprie apprehendit relationes, secundum quod dicit sanctus Thomas, 4. Sentent., dist. 27, q. 1, art. 1, q. 1^a (ad 2^a); sed bene apprehendit causae relationum. Dato tamen quod sensus apprehendat istas habitudines, eodem modo conceditur quod sensus apprehendit negationes per accidens, sicut visus apprehendit tenebram. Naturam autem communem albedinis, concedo quod sensus apprehendit; non tamen in sui communitate, sed in suis individuis; universale enim cognoscitur per sensum, uno modo, et alio modo, non. Unde sanctus Thomas, 1. 2., q. 29, art. 6, dicit: « De universali, contingit loqui dupliciter: uno modo, secundum quod subest intentioni universalitati; alio modo autem, de natura cui tali » intentio attribuitur; alia enim est consideratio hominis universalis, et alia hominis, in eo quod homo. Si

(a) *tamen*. — Om. Pr.

(a) *patet*. — Om. Pr.

igitur universale accipitur primo modo, sic nulla potentia senslivæ partis, nec apprehensive, nec appetitivæ, potest in universale; quia universale lit per abstractionem a materia individuali, in qua radicator omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva ferri in aliquid universaliter; sicut dicimus objectum visus est color secundum genus; non quia visus cognoscat colorem universalem, sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit color in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter. » — Ifæc ille. — Quidquid autem sit de hoc, utrum sensus apprehendat relationes, vel negationes, vel universalia, perse, aut per accidens, sufficit quod apprehensio sensus sit occasio apprehendendi talia per intellectum, sicut est de apprehensione substantia». Dico igitur quod similitudo fundatur in unitate naturæ communis cum (a) diversitate suppositorum naturæ. Iam quod diversitas suppositorum et unitas naturæ concurrunt ad fundandum similitudinem; sed unitas naturæ est fundamentum principaliter, et diversitas suppositorum est causa sine qua non fundat. Illa autem unitas, cum non sit quid positivum, non est inconveniens, si fundatur in rebus distinctis; non enim est unitas perfecta in actu, sed est unitas qualem habet universale extra animam, scilicet aptitudinalis, et in natura diversa in multis (6).

Ad quintum principale dico quod fundatur in falso fundamento, scilicet quod duplicitas sit summatio et numeratio animæ. Istud enim negatur. Nulla enim summatione animæ existente aut numeratione, adhuc est vera duplicitas actu in re, et actualis numerus, licet arguens oppositum opinetur, licet false; et consequenter, totus processus, qui fundatur in illa opinione, falsus est et inanis.

Ad sextum consimiliter negatur quod multiplicitas sit solum in apprehensione animæ, vel quod sit summatio animæ; sicut nec duplicitas, quæ est species multiplicis; multiplicitas enim est nomen relationis commune ad duplicitatem, triplicitatem, etc.

Ad septimum negatur minor. Dico enim quod paternitas habet productivum in rerum natura, scilicet ipsum Patrem, qui per se et directe producit Filium, et consecutive producit in se paternitatem, et in Filio filiationem principaliter. Dico tamen quod Filius comproductus, comproducit utramque, licet non illa principaliter. Relatio enim acquiritur, acquisito aliquo absoluto in aliquo extremorum relationis. Illud ergo quod causal illud absolutum, est principis causa utriusque relationis; sed conelativum, est concausa illorum. Et cum probatur quod paternitas non producat a Patre; — dico, ad primam

et secundam (x) prolationem, quod non sequitur quod relatio sit per se terminus productionis, sed solum consecutivus a se per se terminum, qui est absolutus, loquendo de productione Patris, vel ignis generantis. Si autem loquaris de productione, qua Filius comproducit illas relationes, dico quod, quoad pullulationem in relationum eternitatis, et filiationis, productio Filii et productio Patris, scilicet qua Pater producit, computantur una sufficiens relationum originationis. Constat autem quod actio Patris terminatur ad absolutum, per se; et consecutive, ad relationes. Ita quod talis est ordo quod actio generantis huiusmodi, prius natura terminatur ad absolutum; et simul tempore, sed posterius natura, generantis actio cum actione geniti quasi una actio, terminantur ad relationes. Scientium tamen quod, secundum Philosophum, et Commentatorem, 1. *Cæli*, comm. 111, relationes quandoque sunt, et quandoque non sunt, nec tamen proprie generantur, aut corumpuntur; et 5. *Physicorum*, commento 10, dicit quod ad relationem non est mutus nisi per accidens. Ita in proposito: non oportet esse sollicitum de productivo relationis; quia ipsa non producit per se, sed valde per accidens, quia consequitur ad productionem alicujus absoluti in eodem supposito, vel quandoque in alio supposito; et ideo de talibus non est inconveniens, quod idem causet in se tales relationes. Ad tertiam probationem negatur consequentia; non enim omne producat habet relationem realem ad suum productum; et ideo non oportet quod omne producat imprimat in se quid reale. — Ad illud quod dicitur de Filio, — dico quod Filius non imprimit in Patrem relationem, quasi causa totalis; sed non est inconveniens quod Pater et Filius, vel generans et genitus, concurrant in virtute unius causæ emittentis duas relationes, (parum una est in Patre, alia in Filio; licet, ut dictum est, Pater sit in hoc principalior, quia producat absolutum, ad quod consequitur relatio, Filius autem, non; nec tamen oportet quod actio, qua Filius emittit illas relationes, sit aliud ab aliis relationibus, secundum rem, sed sola ratione. — Cum autem dicitur quod actio Patris non attingit aliquid quod sit in Patre, — concedo, loquendo de absolutis; negatur tamen, de relativis. Et cum dicitur quod actio Patris non est in Patre, sed in passo, — dico quod actio dicitur duo, scilicet transmutationem cum relatione: quæ, quoad primum, est in passo; quoad secundum, est in Patre.

Ad secundam formam ibi factam, negatur minor, scilicet quod fundatur super nihil. Dico enim quod paternitas fundatur super potentia generativa; sed actus illius potentie, scilicet generare, est ratio fundandi illam relationem, quoad principium, sed

(a) cum — communicante Pr.
habente illam unitatem talem qualem fundatur
in similitudo vel aequalitate» — Ad. Pr.

(a) et secundam. — Orn. Pr.

non (a) quoad ejus permanentiam. De hoc tamen dicitur, quæstione sequenti, in solutione aⁱutnen-
lorum contra tertiam conclusionem.

Ad tertiam formam negatur antecedens, ubi est productio cum transmutatione; producere enim, et produci, præter relationes illas, implicant motum, vel transmutationem, ut pius dictum est. Sed utrum inter produciens et productum, sint n^{li}æ relationes, præter illas quas important producere et produci, credo quod sic; quia relatio quam importat producere, habet pro fundamento ipsum produciens, vel potentiam ejus; et habet pro termino, motum, aut mutationem. Relatio vero, quam dicit produci, seu generari, fundatur in motu, et terminatur ad agens. Alias autem duæ relationes sunt inter produciens et productum, ut paternitas et filiatio; et una earum fundatur in producente, et terminatur ad productum, alia vero econtra. Sed ubi est productio sine transmutatione, sicut in divinis, vel in creatione rerum, non sunt aliæ relationes, inter produciens et productum, nisi quæ importentur per producere et produci. De hoc tamen videbitur in secundo.

Ad octavum principale dicitur quod relatio domini consequitur potentiam coercendi subditos. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 10, ad i^{**} : « Hoc nomen, inquit, *dominus* tria in suo intellectu includit, scilicet potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos, qui consequitur talem potentiam, et terminationem ordinis subditorum in dominum, d — Hæc ille. — Et cum arguens proluat oppositum, quod hujusmodi potentia non sufficit, — negatur. Et cum probat hoc, quia multi pollentes intellectu, etc., — dico quod aptitudo naturalis ad regentium non fundat relationem hujusmodi, sed potentia coercendi; et quicumque habet illam, respectu alicujus, est ejus dominus. Unde autem veniat illa potestas, an veniat a natura, vel ab electione aut voluntate, non curo. Sed dico quod, si veniat a natura, fundat relationem realem in creatis. Si autem ex sola voluntate, dico quod erit relatio rationis, quia Deus non ordinatur ullo modo ad creaturas, respectu quarum dicitur Dominus realis. Unde, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 11, ad 3^{Bm}, dicit sanctus Thomas : « Sicut, inquit, aliquid est idem sibi realiter, et non solum secundum rationem, licet relatio sit tantum secundum rationem, propter hoc quod causa relationis est realis, scilicet unitas substantiæ, quam intellectus sub relatione intelligit; illa potestas coercendi subditos est in Deo realiter, quam intellectus intelligit in ordine ad subditos, propter ordinem subjectorum ad ipsam; et propter hoc dicitur Dominus realiter, licet relatio sit rationis tantum. Et eodem modo apparet quod esset Dominus, nullo intellectu existente. » — Hæc ille. — Ad secundam probationem quam ibidem facit arguens, fiat

quid dicendum : quod antecedens est falsum, scilicet : quod actus inter dominum et servum, sint relationes domini et servitutis, quocumque modo considerentur.

Ad nonum dico quod responsio ibidem data, sufficit. Dictum enim est, prius, quod relatio realis actualis exigit duo extrema existere actualiter. Dicit enim sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 5, ad 1^{um}, quod < respectus qui consequuntur actus animæ, dicuntur respectus habituales, quia voluntas et intellectus possunt esse etiam de illo quod non est actu existens x. Et sicut dicit de actibus animæ, cujusmodi sunt visio, volitio, cognitio, ita consimiliter diceret de habilibus, cum non plus dependeat habitus, ab objecto, quam actus. — Et cum probatur oppositum, dico

Ad primam probationem, quod scientia de præteritis, qua sciuntur esse præterita, non est verior, ipsis præteritis existentibus, quam non existentibus. Sed scientia qua præsentia cognoscuntur quoad suam actualem existentiam, vanatur, rebus non existentibus; immo est falsa. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 13 : < Ex parte rei cogitæ, scientia variatur secundum veritatem et falsitatem; quia, eadem existimatione manente, si res mutetur, erit existimatio falsa, quæ prius fuit vera. > — Hæc ille. — Et accipit scientiam large pro omni cognitione. Dico enim quod cognitio quæ causatur a re cognite immediate, realiter refertur ad illam rem, quamdiu res est; et hoc, relatione effectus ad causam. Si autem loquamur de relatione mensurati ad mensuram, sic dico quod scientia realiter refertur ad scibile, quamdiu ipsum est; et hoc, si sit cognitio rei quoad suum esse. Si autem est cognitio rei, quoad suam rationem universalem et predicate illi rationi convenientia, dico quod relatio scientiæ ad scibile, est solum relatio rationis. Et de teli arguit adversarius; sed non de prima. Ideo verum concludit, sed non contra nos; telem enim relationem habet scientia ad objectum, sive existet, sive non.

Ad secundam probationem dicitur similiter, quod scientia duplicem relationem habet ad objectum a quo causatur, scilicet relationem effectus ad causam, et mensurati ad mensuram : prima est realis; secunda vero, non, nisi loquamur de scientia rei, quoad suum esse actuale. Tunc dico quod scibile destructum in esse actuali, variat scientiam (at), quoad veritatem et falsitatem; sed scientia de rationibus rerum universalibus, non variatur, destructo scibili quoad esse existentiae. Ista autem scientia, secundo modo dicte, solum respectu rationis refertur ad scibile; sed prima, respectu reali.

Ad tertiam probationem, dicitur per idem. Tamen arguens supponit unum falsum : quod simi-

(a) non. — Om. Pr.

(a) icientiarn. — *tubiiianliam* Pr.

liludo non sit nisi unitas aut indivisio; ul prius dixi,

Ad decimum principale dicitur quod responsio ibidem data, esi sufficiens, quoad hoc quod, dum anquiritur nova relatio in uno albo, scilicet similitudo, per mutationem vel generationem alterius albi, illa relatio non acquiritur, nullo agente in primum album. Dico enim quod quodlibet album, ab eodem habet relationem consequentem albedinem in virtute, α quo habet albedinein. — Et cum infertur quod sic dicendo, relatio non oriretur cum albedine, etc., — dico quod immo in radice. Unde sanctus Doctor, super 5. *Physicorum* (lect. 3), dicit : α Si aliquis per suam mutationem efficiatur mihi æqualis, me non mutatu, æqualitas primo erat in me, quodammodo, scilicet in sua radice, ex qua habet esse reale. Ex hoc enim quod habeo talem quantitatem, composit mihi quod sim æqualis omnibus illis qui eandem quantitatem habent. Cum ergo aliquis de novo accipit illam quantitatem, ista radix communis determinatur ad illum; el ideo nihil advenit mihi de novo, per hoc quod incipio alteri esse æqualis, per illius mutationem. » — Hæc ille. — Sic, in proposito, dico de relatione similitudinis, si tamen illa relatio prodit in actum ab utroque extremorum, scilicet duorum alborum, sicut prius dictum fuit de |Mitre et (Ilio ; pater enim ab eodem accipit fraternitatem in virtute, a quo accipit potentiam generativam> sed in actum educitur a seipso dum generat filium. Cætera vero, quæ in hoc argumento adducit arguens, scilicet an relatio per se terminet productionem, soluta sunt in responsione septimi.

Ad undecimum dico quod rem aliquam connexa aliqua, potest dupliciter intelligi : primo modo, de connexionione effectiva; alio modo, de connexionione formali. Primo modo intelligendo maiorem, concedo eam; sed minor, in hoc sensu, negatur; non enim relatio active connectit. Secundo modo, negatur, si inlelligalur universaliter; el specialiter, illa major est falsa in relationibus, quæ alio modo habent esse quam cætera pñedicamenta, eum ratio earum non consistat in hoc quod aliquid ponant in his (x) de quibus dicuntur, sed magis se harent per modum unius intervalli attingentis duo extrema, ut dictum fuit. Exemplum autem quod adducitur de actione, quæ nectit agens el passum, non sufficienter probat illam universalem negativam. Et procedit de connexionione effectiva : quam non facit relatio; sed potius <t connexio per modum attingentis duo extrema, non ponentis, ul sic, aliquid in eis. El ex alio, quia agens et passum oportet uniri, cum se habeant ul actus el potentia ; non sic duo correlativa (S). El ideo, ex illa singulari, ad universalem arguere, est fallacia consequentis.

(e) in Am. — Om. Pr.

(6) corrtlefita. — rorporaha Pr.

Ad duodecimum dico quod responsio ibi data, est bona. — Et cum dicitur, quod illo modo loquitur Commentator sæpe, verum est, sed non ibi; quod patet per alia ejus dicta; ex quibus habetur oppositum; scilicet, eum dicit, 5. *Metaphysics* (comm. 14), quoti ens extra animam dividitur per decem pñedicamenta. Ex quo sequitur quod omne pñedicamentum est ens extra animam.

Ad dcclinumtertlum dicitur quod « debilitas 0886 relationis attenditur, secundum sanctum Thomain, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 3, ad 4tm, secundum inhaerentiam sui ad subjectum; quia non ponit aliquid absolutum in subjecto, sed tantum res|>ectu in ad aliud d. — Hæc ille. — Cum hoc stat quod tempus sit melioris esse, quantum ad hoc quod ponit extra animam aliquid absclutum, scilicet motum el ejus numerum, quam sit ipsa relatio. Non tamen oportet quod relationis esse sit debilius, quam esse temporis, quoad hoc quod dicat quid factum ab anima, sicut tempus dicit. Tempus enim habet esse debilissimum inter omnia absoluta ; non lamen inter omnia pñedicamenta. In hoc etiam est debilior relatio omni ente, quia ex sua ratione non habet quod sit res extra animam, in parte nec in tolo; oppositum est de tempore, quod ex sua ratione dicit aliquid extra animam, licet aliquid dicat quod est in anima in actu vel potentia, scilicet numerationem ; sed de hoc in secundo.

Ad declmumqinrtuin negatur major. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, ari. 9, ad 7.® : α Ipsa relatio, quæ nihil aliud est quam ordo unius (a) crealunc ad aliam, aliud habet in quantum est accidens, et aliud in quantum relatio, vel ordo. In quantum enim est accidens, habet quod sit in subjecto. Non aulem in quantum est relatio, vel ordo; sed solum quod ad aliud sit, quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatæ assistens. Et ita relatio est aliquid inhærens, licet non ex hoc ipso quod est relatio. El ideo nihil prohibet quod hujusmodi accidens desinat esse, sine mutatione ejus in quo est ; quia sua ratio non perficitur, prout est in subjecto, sed prout transit in aliud ; quo sublato, ratio hujusmodi accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam, sicut subtracta materia tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa, d — Hæc ille. — Item, art. 8, sic ait : α Relatio in hoc differt a qualitate el quantitate, quia qualitas el quantitas sunt quædam accidentia in subjecto remanentia; relatio autem non significat, ut dicit Boetius, in libro *de Trinitate*, ul in subjecto manens, sed ul in transitu quodam n<l aliud. Unde Porrtani dixerunt relationes non esse inhærentes, sed assistentes; quod aliquialiter verum esi, ul posterius ostendetur. Quod autem attribuitur alicui, ul ab eo procedens,

(a) untu. — ipfiui Pr.

non facit compositionem cum eo; sicut nec otio cum agente. Et propter hoc probat Philosophus, 6. *Physicorum* (t. c. 10), quod in ad aliquid non potest esse motus, quia sine aliqua mutatione est quod refertur ad alterum, potest relatio desinere vel incipere, ex sola mutatione alterius; sicut etiam patet, de actione, quod non est motus secundum actionem, nisi metaphorice et improprie, sicut exiens de otio in actum mutari dicimus; quod non esset, si relatio, vel actio, significaret aliquid in subjecto manens, — Hæc ille. — Ex quibus satis patet quid dicendum ad argumentum. Dicitur enim, ad antecedens, quod non per omnis realitatis adventum in natura existentis, dicitur aliquid moveri; sed solum per adventum realitatis, se habentis per modum immanentis in illo cui advenit. Et ideo, quia relatio se habet potius per modum effluentis et transeuntis ab uno in aliud, et non per modum immanentis, non mutatur subjectum per ejus adventum vel recessum. Tamen dico quod realitas relationis non advenit alicui totaliter de novo, sine mutatione illius cui advenit, ut prædictum fuit in solutione quarti principalis. Unde, sicut sæpe dictum est, illud quod dat relationi quod sit res, scilicet fundamentum reale, prius fuit. Illud autem quod complet rationem relationis, novum est. Quia ergo illud quod complet ejus rationem, non habet, in quantum hujusmodi, quod sit res, vel quod aliquid ponat in eo cui attribuitur, nihil mirum si relatio potest advenire noviter, vel recedere, sine mutatione ejus cui attribuitur. Finaliter ei relatio, ut relatio, non transmutat subjectum, sed ut est accidens. Et in hoc sto finaliter.

Ad decimumquintum negatur major in parte, et conceditur in parte. Quoad illam enim partem, qua dicitur quod nulla ratio incorporea est in corporibus extra animam, negatur. Omnis enim forma, præter quantitatem, non est corporea de se; sed forte per accidens, ratione subjecti. Sed quoad aliam partem, in qua dicitur quod nihil existens in diversis, est aliqua res, conceditur, loquendo de esse in aliquo subjective, vel inmansive. Et tunc ad minorem dicitur quod relatio non sic est in diversis, quod utrique immaneat, vel insistat; sed Simplicius illud intendit, quod relatio, secundum suam rationem, assistit utrique extremorum, quasi ab uno in aliud tendens. Unde sanctus Thomas, 1^a p., q. 28, art. 2, dicit quod si consideremus relationes in creatis, secundum quod sunt relationes, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus afflæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem rem relatam prout ab ea tendit in alterum p. Ista ergo est intentio Simplicii, quod relatio non dicit aliquid inexistens alicui, sed medium inter duo. Sciendum tamen quod, secundum quod ait sanctus Doctor, I. *Sentent.* dist. 27, q. I, a. 1, ad 2^a : a in utroque extremorum relationis, est una relatio differens ab alia : in quibusdam, secundum speciem,

sicut in illis quæ diversis nominibus utrinque (i) nominantur, ut paternitas et filiatio; sed in quibusdam non differunt specie, sed numero tantum, sicut quando utrumque habet idem nomen, ut in similitudine et æqualitate; et tunc relatio, quæ est in uno sicut in subjecto, est in alio sicut in termino. Et ideo patet quod relatio, secundum esse, prout in re fundamentum habet, non est medium sed extremum; sed secundum respectum, est medium. » — Hæc ille.

II. Ad argumenta Occam. — Ad primum eorum quæ objicit Occam contra eandem conclusionem, negatur major, si loquamur de formis, quæ sunt essentialiter ad aliquid; nam, quia, secundum Aristotelem, esse talium est ad aliud se habere, ista (ζ) non possunt intelligi sine alio ad quod sunt essentialiter; secus est de absolutis. Et ad probationem, dico quod non est simile de causa, et effectu; quia effectus, hoc ipsum quod est, non est ad causam; sed una relatio, hoc ipsum quod est, est ad aliud, secundum Aristotelem, in *Praedicamentis*.

Ad secundum negatur major; quia nec contradictio dicta de aliquibus, est via sufficiens concludendi realem distinctionem inter talia; nec impossibilitas recipiendi prædicationem contradictoriorum pertinentium ad esse, est via sufficiens ad probandum identitatem realem illorum; ul patet de materia cl forma, de esse cl essentia, de partibus essentialibus simul unitis, et de tertia entitate resultante inde, et de infinitis aliis.

Ad tertium dico quod similitudo Socratis ad Platonem, est subjective in Socrate; cl conformiter, similitudo Platonis ad Socratem, est subjective in Platone. Unde relatio realis habet idem subjectum, quod est suum fundamentum; relatio vero rationis nullibi est subjective, cum non sit res. Nec valet consequentia : similitudo Socratis ad Platonem non est in Platone; ergo nec relatio sibi opposita. Quia non oportet quod relatio sit subjective in subjecto sui termini, sed in subjecto sui fundamenti.

Ad quartum dico quod omnia ibi adducta, stant in hoc quoti rebus non convenit dici, sed solum vocibus; et (γ) dico quod est falsum, ut ostensum fuit in quæstione de attributis (dist. 8, q. 4). Nam dicens non solum dicit verbum, immo rem per verbum; sicut Paler dicit se esse omnem creaturam Verbo suo. Unde ista propositio est fundamentum infinitorum errorum. Ex hoc enim fundamento, arguens et caleri terministro concludunt quod nulla res, quæ non sit vox, aut scriptum, aut conceptus mentis, potest predicari, aut dici, aut subjici; et consequenter, quod universalis et prædicamenta non sunt

() utrinque. — Hæc utroque Pr.

() utra. — ita Pr.

(γ) et, — etc, Pr.

nisi voces, aut scripta, aut conceptus. Meo illud fundamentum valde ruinosum est.

III. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum eorum quæ primo loco inducit Gregorius contra eandem conclusionem, dico quod illud argumentum et duo sequentia, solum probant quod omne relativum formaliter in concreto, est aliquid absolutum; et hoc concessum fuit prius, quod nulla relatio proprie refertur, sed est quo aliquid refertur; nec inter duas relationes, est tertia relatio realis. Unde responsio ibidem data, in fine argumentorum, bona est, scilicet quod relatio in abstracto non est quid absolutum, licet relativum sit absolutum. Nec illæ rationes aliquid probant contra hoc. Et cum probatur quod immo; — dico, — ad primam probationem, quod relatio in abstracto, est aliud, non tanquam quod refertur, sed tanquam quo aliquid ad aliud refertur. Et cum dicitur quod contingit de relatione quaerere quid est, vel quæ essentia est, — dico quod licet relatio in abstracto sit quædam res, et quædam essentia, et quoddam ens, et de ipsa dicantur multa nomina abstracta, non tamen sequitur quod ipsa sit quid absolutum. Sed est fallacia figure dictionis, arguendo a modo nominis, ad modum rei; sicut et in alio proposito, non sequitur; hoc dicitur relative; ergo est formaliter relativum; sicut patet cum dextrum dicitur de columna, et Creator de Deo. Unde, ad videndum utrum aliqua forma sit absoluta secundum rem, non oportet attendere ad nomen quo significatur. Quia quandoque aliqua forma significatur absolute, per modum absoluti, et tamen sua quidditas abstrahit ab absoluto et relativo; ut patet de ente, quod significatur et intelligitur absolute, et tamen abstrahit ab absoluto et relativo, cum sit superius ad utrumque. Quandoque autem forma significatur relative, et tamen in se est mere absoluta; ut cum divina essentia significatur nomine potentiæ, vel ideæ. Quandoque autem forma significatur absoluto, et tamen non est absoluta; ut cum relatio significatur nomine essentiæ, vel rei, vel hoc nomine, aliquid. Ad videndum ergo utrum forma sit absoluta, oportet aspicere ad hoc: an scilicet talis forma, secundum suam rationem specialissimam, sit ad aliquid; et non ad transcendentia, quæ abstrahunt ab absoluto et relativo, licet absolute quandoque significantur, ut ens, vel relative, ut bonum vel verum. Illa enim forma dicitur proprie absolutula, quæ, secundum suam rationem specificam, non dicit aliquid per modum intervalli inter duo, incipientis ab uno et ad reliquum terminati; sed dicit aliquid inexistens ei de quo dicitur. — Ad aliud quod additur, quod paternitas est essentia ad se, etc., dico quod illa essentia quæ est paternitas, est ad aliud, licet non sit ad aliud sub hoc nomine transcendente, essentia. Unde essentia est transcendens, et est absolutum, secundum modum signifi-

candi, licet in se abstrahat ab absoluto et relativo. Non ergo valet ista consequentia: paternitas est essentia ad se; ergo est quid absolutum. Sed potius est fallacia accidentis, sic arguendo: paternitas est essentia; sed essentia, ut sic, est absolutum, vel est ad se; igitur paternitas est absolutum, vel ad se; — recte, sicut hic: Socrates est homo; homo est species; ergo Socrates est species. Sicut enim species non convenit homini, nisi prout est in intellectu; ita nec absolutum, vel respectus, convenit essentiæ, ut essentia, nisi ut est in intellectu; scilicet quia significatur, ut intelligitur, absolute; essentia enim, in quantum huiusmodi, abstrahit ab absoluto, sic quod absolutum non convenit ei per se primo, nec per se secundo, sed solum convenit ei, quantum ad modum significandi et intelligendi.

IV. Ad alia argumenta Gregorii. — Ad primum eorum quæ secundo loco inducit, dico quod distinctio Socratis a Platone, est relatio et accidentis distinctum a Socrate et Platone, et est subjective in Socrate; distinctio autem Platonis a Socrate, est in Platone. Et cum dicitur quod, ad veritatem hujus, Socrates est distinctus a Platone, sufficit veritas illius copulativæ, Socrates est, etc., — dico quod falsum est, si loquamur de distinctione quæ est relatio fundata super numerum de genere quantitatis, sicut similitudo est relatio fundata super unitatem de eodem genere. Et similiter, ad veritatem hujus, Socrates est juxta Platonem, non sufficit veritas illius copulativæ, loquendo de paternitate, quæ est relatio; abstracta enim tali entitate, quæ distinctio Socratis dicitur, non esset formaliter distinctus a Platone distinctione positiva, sed forte distinctione quæ est negatio unius ab alio. — Ad confirmationem, dico quod Dei ad creaturam non est realis relatio. Ideo Deus non est distinctus a creatura distinctione positiva, quæ est relatio, sed distinctione quæ est negatio vel divisio. Et similiter dicitur de dominio, ut prius dictum fuit.

Ad secundum negatur consequentia. Et ad probationem, dico quod, licet duo lapides distinguantur ab invicem distinctione positiva, tamen illæ distinctiones non distinguuntur ulterius distinctione positiva: quia inter relationes reales non est ulterius relatio realis; similiter talis distinctio non est nisi inter quanta. Ad illud quod additur de causa et causato, similiter solvitur; quia, licet effectus habeat relationem realem ad suam causam, tamen relatio illa, cum non sit effectus, sed effectum, non habet ulterius relationem aliam qua referatur. Et de hoc in principio secundi videbitur.

Ad tertium dicitur quod in divinis, respectivum non differt ab absoluto, secundum rem, nec Deus reali relatione ad creaturam refertur. Sed, ex hoc inferre quod ita sit in creaturis, est rudis ingenii; ac si, ex hoc quod Deus, secundum suam substan-

tiam, «1 sapiens, inferretur ita esse in homine; | non enim creatura æqualur divinæ simplicitati.

Ad quartum, dictum esi, prius, quod |ær adventum relationis, ul est relatio, nihil mutatur, quidquid sit de adventu ejus, ul est accidens, scilicet | cum advenit in suo fundamento. El cum fit instantia de nummo, vel do relatione Dei ad creaturam, non valet instantia; quia Dei ad creaturam non est relatio realis. — Et cum arguit, per rationem, de distinctione, etc.; — dico, ul prius respondendo ad argumenta Aureoli, quod ille qui efficitur de novo ab aliquo distinctus, non per mutationem sui sed alterius, non acquirit novam relationem; nam per eandem similitudinem, quis albus refertur ad omnia cœalba, et per eandem distinctionem distinguitur ab omnibus ab eo distinctis; nam relatio non multiplicatur secundum pluralitatem terminorum, sed fundamentorum, ut dicetur in alia quæstione. Illud quod additur de distinctione Dei a creatura, solutum est. — Quod additur de imaginatione, nihil valet; nam actus imaginationis non causât aliquid, nec aliquam relationem realern, sed solum rationis, in objecto suo, ul est cognitum, vel imaginatum. — Cum additur quod omne agens ageret in quantamcumque distantiam, etc., ex eodem falso fundamento procedit, scilicet : quod ad generationem alicujus rei, causetur relatio distinctionis in omni re quæ incipit distingui a tali nova re. Hoc enim non oportet nos dicere. In tali enim casu, non causatur distinctio nova, nisi in re nova; nova enim relatio non causatur in aliquo, ul accidens est, nisi cum causatur ejus fundamentum; causato enim fundamento relationis, causata est relatio in potentia proxima el ut est accidens; sed causato termino (a), causatur relatio, ul relatio, per naturalem sequelam, sine transmutatione.

Ad quintum dicilur quod, licet unitas transcendens non superaddat aliquid positivum rei quæ dicitur una, ita nec identitas numeralis, tamen (6) identitas specifica addit, sicut el similitudo. El hoc intendit sanctus Thomas, 1 p., q. 28, art. 1. ad 2^{um} : < Relatio, inquit, quæ importatur per hoc nomen, idem, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem ; quia hujusmodi relatio non potest consistere, nisi in quodam ordine quem ratio invenit alicujus ad seipsum, secundum aliquas ejus duas | considerations. Secus autem est cum aliqua dicuntur eadem, non numero, sed in natura generis vel speciei. * — Hæc ille.

Tunc ad probationem consequential, dico quod *prima probatio* falsum assumit, scilicet quod eodem formaliter et essentialiter aliqua sint eadem quo sunt unum. Hoc enim falsum est; cum identitas sit relatio, et unitas sit ejus fundamentum, secundum

Aristotelem. Dico tamen quod idem est causa unitatis et identitatis; natura enim specifica fundat unitatem primo, et ipsa sub unitate fundat identitatem, vel similitudinem, aut æqualitatem.

Ad secundam probationem dico quod Socrates est idem specificè Platoni formaliter, per aliquod accidens magis distinctum a Platone quam est Socrates. Sed id (x) quod est causa et fundamentum talis identitatis, est minus distinctum a Platone, quam Socrates, scilicet natura specifica.

Ad tertiam probationem dico quod inter relationes non est relatio media, sicut inter duo absoluta potest esae; et ideo duæ similitudines unius speciei non referuntur ad invicem per relationem mediam. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 42, art. 1, ad 4^o : a Idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali ; nec iterum una relatio refertur ad alteram per aliquam relationem. Cum enim dicimus quod paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem ; quia utroque modo multiplicaretur in infinitum. > — Hæc ille. — Responsio autem quæ datur n^l istam tertiam probationem, est Seoli, cui non placet solutio sancti Thomæ. Et in quantum solutio Scoti sustineri debet, dico

Ad primam improbationem, quod consequentia non valet. Licet enim paternitas non sil necesse esse, nec sit intrinseca filiationi secundum rem, nec ejus per se causa, non tamen potest esse sine filiatione, vel econtra; quia paternitas includit in sua diffinitione filiationem implicite, el econtra; ideo unum non potest esse aut intelhgi sine alio. — Ad confirmationem ibi factam, dicilur quod subjectum non est de diffinitione accidentis tam intrinsece, sicut una relatio de diffinitione alterius; ideo non est simile. Nec est mirandum quod una relatio non possit destrui alia manente; sicut nec est mirandum curdiffiuitum non potest esse sine suis diffinitionibus. — Quod additur, quod nullæ duæ res creatæ, etc., sunt simul natura; falsum est, et contra omnem philosophiam. El expositio illa de termino, nulla est; sed est fictio terministarum : quod scilicet termini sint simul natum, el non res. — Argumentum autem quod ulterius fit de patre et filio, non valet. Tum quia non assigno illam causam, quam ponit Scotus, scilicet quod ideo tales relationes seipeis referantur, quia sunt simul natura. Tum quia falsum est quod |>ater, quantum ad illud quod est, sit simul natura cum illo qui est filius, licet relationes eorum sint simul natura; et similiter, pater, formaliter sumplus, prout includit hominem cl relationem, est simul natura cum filio formali, qui dicit mihi conpositum ex homine et filiatione.

Quod ultimo additur, quod Socrates el Plalo non minus sunl unum, etc.; — dico quod consequentia

() non. — Ad. Pr.
() tamen, — sed Pr.

(a) id, — idem Pr.

non valet; quia Socrates et Plato possunt fundare relationes intermedias; non autem duæ relationes ad invicem.

Ad sextum *medium* dico quod distinctio, quandoque dicit solam divisionem unius ab alio; et tunc, non est nisi negatio; quandoque vero dicit relationem consequentem taliter divisa. Et similiter potest distinguere de multis aliis quæ videntur dicere relationes, sicut distinguit sanctus Thomas, de similitudine et aequalitate in divinis personis, 1 p., ubi dixi (q. 42, art. 1).

Tunc *ad primam* hujus *improbationem* dico quod, ad hoc quod Socrates mereatur dici distinctus a Platone, distinctione quæ est relatio positiva, non sufficit Socratem esse et Platonem esse, et Socratem non esse Platonem, nisi aliquid ponatur, scilicet relatio media; illa tamen sufficiunt ad hoc quod distinguantur distinctione primo modo dicta.

Ad secundam dico quod, sicut inter duas relationes non est relatio media, ita nec inter absolutum et relationem.

Et eodem modo dicitur *ad tertiam improbationem*.

De responsione autem data secundum Scotum non curo; quia, ut deducit arguens, illa implicat contradictionem, nisi quod tertia replica aliqua falsa assumit, Ut prius dictum est.

Ad septimum dico quod consequens illatum ibidem, est verum. Nec improbatio ejus videtur. Dico enim quod si Socrates prius albus efficiatur noviter similis Platoni per novam Platonis dealbationem, nulla res tunc generatur in Socrate prius albo. Nam cum Socratis acquirit albedinem, ipse acquirit similitudinem in actu, si sint pro tunc alii coalbi; vel in potentia proxima et radice, secundum modum loquendi sancti Thomæ, prius recitatum; et hoc, si pro tunc nullus alius sit coalbus; sed tunc primo forma habebit similitudinem in actu, cum aliquis efficietur albus; ita quod ille qui dealbabit Platonem, dabit Socrati similitudinem in actu, quam prius habebat in radice, scilicet in fundamento quod est albedo Socratis, quia dabit relationi fundata in albedine Socratis terminum noviter. Relatio autem naturaliter insurgit, posito fundamento sufficienter, et termino. Nec tunc Socrates mutabitur, proprie loquendo, per acquisitionem relationis, ut relatio est, licet mutetur per acquisitionem ejus, ut est accidens. Si autem per hoc aliqui efficiantur noviter albi, Socrates erit eis similis, non per novam relationem, sed per antiquam; nec habebit tot similitudines, quot sunt ei (a) similes, sed solum quot habet qualitates fundante similitudinem ejus ad alios (δ).

Et tunc ad *improbationem* hujus, cum dicitur quod Deus contingenter agit ad extra, etc.; — dico

quod verum est. Sed non ita contingenter agit quod ponat in actu, vel) possit ponere contradictoria; vel ponere definitionem sine diffinito; vel illud quod est necessario causa alicujus, sino illius naturali sequela; cujusmodi est de relatione respectu sui fundamenti et termini.

Et cum improbatur; — dico quod, licet similitudo non sit naturalis sequela albedinis indivisibilis, id est, unita, est tamen naturalis sequela naturæ albedinis secundum plura esse distincta. Et licet una albedo, et multa, sint unius rationis, tamen albedo non est sufficiens causa similitudinis, quocumque modo, bed prout habet diversa esse in diversis individuis; quia similitudo est rerum differentiarum eadem qualitas (a). — Ad secundam improbationem dico quod Deus non potest conservare subjectum, sine sua propria passione, quæ est ejus naturalis sequela; nec partes unitas, sine tertia entitate resultante. Potest tamen conservare rem, sine sequela consequente rem per transmutationem vel actionem transmutativam; sicut ignem, sine calefactione; non tamen sine sequela consequente per simplicem effluxum, ut potenti® fluunt ab anima. Si tamen ponitur quod conservaret duas albedines, sine hoc quod sequeretur similitudo, tunc dico quod duo albi non essent similes similitudine quæ est realis relatio, sed similitudine quæ est divisio vel unitas, sicut est similitudo in divinis; licet ibi major sit divisio essentia, quam sit divisio albedinis duorum alborum. Utrum nutem hoc sit possibile, credo quod (C) non.

Ad octavum dico quod utique inter materiam et formam, est relatio media, quæ dicitur unio, et forte alii® relationes. Unde sanctus Thomas, 3. Sentent., dist. 2, q. 2, art. 2, qu. 3: α Est, inquit, natura relationis ut in aliis rerum generibus causam habeat; quia minimum habet de natura entis, ut dicit Commentator, 12. *Metaphysicæ* (comm. 19). Unde, quamvis relatio per se non terminet motum, quia in *ad aliquid* non est motus, ut probatur, 5. *Physicorum* (t. c. 10), tamen ex hoc quod motus per se terminatur per se ad aliquod ens, de necessitate consequitur aliqua relatio; sicut ex hoc quod motus alterationis® terminatur ad albedinem, consequitur relatio similitudinis ad omnia alba. Similiter etiam, ex hoc quod motus generationis terminatur ad formam, consequitur hæc relatio secundum quam materia dicitur esse sub forma; et ita, ex hoc quod motus assumptionis naturæ humanæ® terminatur ad personam, consequitur hæc relatio quæ® dicitur unio. ® — Hæc ille. — Dico ergo quod inter materiam et formam cadit relatio media quæ® dicitur unio.

Et *ad primam* hujus *improbationem*, dico, juxta præmissa, quod unio quæ est relatio, non unitur

(«) et. — rù Pr.
(ε) alioc. — alitu Pr.

(a) qualitai. — t&italiftu Pr.
(C) credo quod. — Om. Pr.

suo subjecto per aliam unionem mediam ; quia relatio non fundat relationem realem, sicut absolutum potest fundare. Nec valet quod dicitur, quod scilicet materia et forma magis faciunt unum, etc. Dico enim quod forma substantialis seipsa magis facit unum cum materia, quam illa relatio, tamquam illud quod est magis unum cum materia, et verius fundat unionem quæ est negatio, et unionem quæ est relatio; non tamen facit unum formaliter cum materia, seipsa, sed per relationem quæ dicitur unio; sicut, in alio proposito, supra dictum est quod albedo facit duos esse similes causaliter, non autem formaliter, sed hoc laci relatio quæ dicitur similitudo.

Ad secundum quod ibi quæritur, scilicet de unioneduarum partium continui prius separatarum, dico quod unio earum est indivisio, et non relatio; cpiia, ut dictum fuit superius, inter continuum et suam medietatem, non est relatio realis, quia extrema non sunt in actu, scilicet illa pars quæ est in potentia. Ita, in proposito, duæ partes continui, quia non sunt in actu, non habent ad invicem relationem realem in actu, nisi sint partes diversarum rationum, cujusmodi sunt partes heterogeneæ, ut caro et os. — Et tunc, cum quæritur, an illa relatio est extensa, etc. ; — dico quod potest poni ipsam extensam in longum, latum, et profundum. Nec valet consequentia illata ibi : ergo totum continuum, categorimaticè sumendo, est unitum per unicam unionem, cujus pars est in parte, etc. Illa enim Consequentia non valet; quia non eodem modo se habent duæ partes heterogeneæ ad totum continuum inde resultans, sicut duæ partes homogeneæ unius illarum partium heterogenearum ad invicem, quia partes homogeneæ in continuo nullo modo sunt in actu; sicut partes heterogeneæ aliququaliter sunt in actu; et ideo non oportet quod relatio ad ossa, et econtra, sint partes unius totalis relationis, sicut relatio fundata in carne est quid continuum per accedens tantum.

Cumque *ulterius* ponitur quod illud continuum dividatur, etc.; — dico quod diviso continuo non dividitur relatio unionis, sed desinit esse totaliter. Illa enim relatio consequebatur actionem, qua partes illæ fuerunt factæ unum, in quantum illa actio remansit in aliquo effectu suo, puta quia illæ partes constituebant aliquid tertium; remoto autem illo tertio, transit relatio.

Cum *ulterius* quæritur quomodo partes illius relationis, quæ dicitur unio, sunt unitæ; — dico quod inter ejus partes non cadit unio, quæ sit divisio, sed unitas, quæ est indivisio, sicut et inter partes continui homogenei. Cum autem dicitur quod partes ille possunt esse sine hoc quod sint unite, etc.; hoc arguit contra Scotum ; et similiter negatur assumptum.

Ad nonum dico quod relatio distantiae localis

acquiritur in instanti. Et tunc, cum quæritur, in quo instanti ; — dico quod in alio instanti ab illo in quo cœpit motus; non autem in instanti immediato, sed in instanti mediato. Nec tamen sequitur quod inter instans inceptionis motus et illud aliud instans, corpus motum distet sine distantia ; sed procedit ex rudi imaginatione, ac si corpus localiter motum, continue distet per eandem relationem distantiae. Dico enim quod sicut in quolibet instanti tempore mensurantis motum, mobile est in alio et alio loco sibi æquali, nec est dare primum locum æqualem in quo fuit, ita in quolibet instanti habet aliam distantiam ad corpus quiescens, nec est dare primam relationem distantiae a tali mobili acquisitam. Quælibet enim acquiritur in instanti ; sed artu non (a) est prius quam (b) alia sit acquiescentia, quia : mobile est in alio et alio loco : ergo in tali motu sunt acquisitæ infinite (y) relationes; dico quod infinite relationes in potentia acquirite fuerunt, quia quod non est nisi per instans, est solum in potentia. Et de hoc amplius in secundo videbitur, in materia de tempore.

Ad decimum dico quod argumentum primo fallacium supponit, scilicet quod numerus non sit aliud a numeratis. Secundo, dico quod quatuor hominum a, b, c, d, relatio duplicitati, et alia relatio non est entitas simplex, sicut nec numerus ; nec est tota in lineis illorum hominum, sed pars eorum. Dico, ulterius, quod partes illius duplicitatis non sunt homogeneæ toti suo, sicut nec partes numeri, sed, valde alterius rationis } et dico quod sunt formæ respectivæ partiales, quibus non correspondet aliquis terminus eis proprius, sed toti consurgenti ex illis, juxta quod illa pars duplicitatis quæ est quatuor hominum a, b, c, d, existens subjective in Socrate, non est unus totalis respectus, sed pars totalis respectus, et ideo non sequitur quod relatio sit ad eundem terminum, fluitat in duplicitate. Cum autem inferitur quod duplicitas non est aliqua entitas, secundum se una, etc.; — dico quod, licet non habent tantam indivisionem quantam aliqua res simplex, vel aliquod compositum ex materia et forma, aut aliquod continuum, tamen habet unitatem et indivisionem, qua dicitur unum illud quod est simul totum vel completum; juxta quem modum dicit sanctus Thomas, 4. Sentent., dist. 8, art. 1, quæstio 2.; ubi sic ait : « primum est unum et simpliciter et quotum est unum numero, dicitur tribus modis : uno modo, sicut indivisibile est unum, ut punctus et unitas, quod non est multum actu nec potentia ; alio modo, quod est unum continuitate, quotum tamen est multe in potentia, sicut linea; tertio modo, quod est unum perfectione, sicut dicitur calceamentum unum, quia habet omnes partes quæ requiruntur ad calceamen-

(λ) est unum non. — *antequam* Pr.

(6) *quam* — Om. Pr.

(y) *in/mite*. — Om. Pr.

tum, et hæc unitas dicitur in omnibus illis ad quorum integritatem aliqua exiguntur, sicut unus homo, una domus, et unum sacramentum. » — Hæc ille. — Ita dico in proposito. Et si instetur sic : Partes illius relationis sunt diversarum rationum, et in diversis subjectis; quæritur ergo in quo subjecto erit illa pars, et in quo alia, etc.; — dicitur quod, cum illa relatio fundetur in numero, secundum quod unitates numeri aliter et aliter « distant a prima unitate, secundum hoc alia et alia pars illius respectus dupliciter est in alia et alia unitate vel subjecto. Ad illud quod additur de continuo quadrupedali, dicitur quod dupliciter fundata in illo et terminata ad continuum bipedale, est quidem extensa ad extensionem continui; nec habet prius in actu, sed in potentia, sicut continuum; nec partes ejus sunt homogeneæ toti relationi. Cum quo stat quod ipsa est per se una unitate perfectionis, ut dictum est. Et puto quod perfectius est una quam dupliciter quatuor hominum ad duos, quia illa habet partes in actu, magis quam dupliciter fundata in continuo.

Ad undecimum dico quod relatio domini et servi raro est relatio realis, ut dictum est supra, ad argumenta Aureoli. Relatio autem pretii est similiter respectus rationis; ideo non inest subjective alicui, sed est in intellectu objective; nec indiget alio agente quam intellectu vel voluntate.

Ad duodecimum dico quod, ut videbitur in secundo, in materia creationis, non omne accidens est quid proprie creatum, sed concreatum; ideo non oportet quod habeat relationem ad Deum, sed sufficit quod subjectum ejus habeat relationem ad Deum, vel compositum ex ipso et subjecto. Unde non oportet quod si lapis habet realem relationem ad Deum, quod ulterius ille respectus habeat ad Deum relationem; quia ille respectus non proprie causatur, sed concauratur.

Ad decimum tertium dico quod consequenti ibi facte non valent. Non enim omne agens habet realem relationem (x) ad effectum vel passum, ut dictum est in secunda conclusione. Nec sequitur similiter quod productivum habeat relationem realem in actu ad omnia quæ sunt ab eo producibilia, sed solum relationem in potentia, sicut et illa ad quæ refertur sunt solum in potentia. Similiter dico de materia, respectu formarum ex ipsa educibilium; non enim inter materiam et tales formas quæ actu non sunt, est relatio realis, sed solum relatio rationis.

Ad decimum quartum dicitur quod non est possibile quod Deus destruat relationem naturaliter consequentem fundamentum et terminum, salvando fundamentum et terminum; non enim posset conservare lapidem, quin eo facto lapis referatur ad Deum relatione conservati et dependentis. Similiter, non est possibile quod transferat relationem de sub-

jecto ad subjectum; nec forlo aliquod accidens absolutum quod individuatur per subjectum; quia tunc esset hoc accidens, et non esset hoc.

§ 2. — An ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra secundam conclusionem, dicitur quod arguens false exponit sanctum Doctorem. Sanctus enim Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 8, dicit ad 3^m: « Non oportet, inquit, subjecta relationum esse unius generis, sed solum relationes ipsas, sicut in hoc quod quantitas a qualitate diversa dicitur; tamen, ut dictum est, non est eadem ratio de Deo et creaturis, sicut de his quæ sunt in diversis generibus, nullo modo ad invicem coordinate. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod non intendit quod illa inter quæ est mutua relatio realis sint ejusdem ordinis, id est, infra idem genus; sed per identitatem ordinis intelligit identitatem fundamenti relationum, sicut est in relatione æqualitatis et similitudinis; vel identitatem rationis et inclinationis eorum ad invicem, ut sicut unum inclinatur ad aliud propter bonum suum, ita et aliud ad illud, sicut patet in relatione activorum et passivorum naturalium; vel identitatem generis, secundum illud in quo relatio fundatur, sicut patet in relatione moventium quæ non movent nisi moveantur; illa enim communicant, in genere moli, cum illis quæ moventur ab eis. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 10, ad septimum argumentum, quod est tale: « Si Deus ad creaturas non referatur, non videtur esse alia ratio, nisi quia a creaturis non dependet, et quia creaturas excedit; sed similiter corpora cœlestia a corporibus elementaribus non dependent, et ea unproportionaliter excedunt; ergo, secundum hoc, sequeretur quod nulla esset realis relatio corporum superiorum ad inferiora. » — Hæc ille. — Ad istud, inquam, sic respondet: « Dicendum quod corpora cœlestia referuntur realiter ad inferiora secundum relationes consequentes quantitatem, propter hoc quod (a) eadem ratio quantitatis est in utrisque; et iterum, quoad relationes consequentes virtutem activam et passivam, quia moventur mota per actionem in eandem quæ non est eorum substantia; et iterum aliquod numerum eorum attenditur in hoc quod sunt inferiorum causa. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo aliqua esse ejusdem ordinis, potest intelligi tripliciter, secundum mentem ejus. Nullum autem horum contingit in Deo. Unde, ibidem, ad 1^o, sic ait: « Movens et agens naturale movet et agit actione vel motu intermedio, quod est inter movens et motum, agens et passum. Unde oportet quod, saltem in tertio modo, convenient agens et patiens, movens et

(i) relationem. — actionem Pr.

(a) quod. — Om. Pr.

motum. Et sic, agens, in quantum est agens, non est extraneum a genere patientis in quantum est patiens. Unde utriusque (a) est realis ordo unius ad alterum. Et pncipue cum ipsa actio media sit quædam perfectio propria agentis; et per consequens, illud ad quod terminatur actio, est bonum ejus. Hoc autem in Deo non contingit; et ideo non est simile, a — Hæc ille. — Istis suppositis, dico, ad argumentum, negando antecedens. Dico enim quod illimilatio divinæ essentiae, sic quod nullo istorum trium modorum est ejusdem ordinis cum creatura, tollit quod relatio sit, inter eum el creaturam, realis (6). El ad probationem, dico quod responsio ibi data, est sufficiens; nec petitur illud quod quæritur, si prædicta bene respiciuntur.

Ad secundum negatur minor. Deus enim et creatura, licet non sint infra onlinem eumdem, secundum rationem alicujus univoci, utputa generis vel speciei, sunt tamen infra ordinem alicujus analogi, licet illud analogum non limitet aut comprehendat Deum, nec sit ejus propria aut perfecta ratio. El iterum, Deus est exemplar perfectissime repraesentans creaturam; immo divina essentia est ratio omnis creaturæ propria et distincta; el ideo, inter Deum el creaturam, potest esse relatio rationis. Non autem realis; quia Deus nullo modo inclinatur ad creaturam per aliquid quod sit in natura sua.

Ad tertium dicitur quod creatura non est extra onlinem ad Deum; immo ex natura sua inclinatur et ordinatur ad Deum, sicut ad proprium perfectivutn. Non autem econtra.

Ad quartum negatur minor ad sensum majoris. Licet enim calor non adæquet solarem virtutem, tamen, sicut calidum habet naturalem onlinem ad solem calefacientem, ut ad suum peifeclivum, et conservativum, ita sol habet naturalem onlinem ad calefacta et ab eo passa, ul ad illa in quibus relucet bonum suum, et ut ad illa ex quibus provenit sibi aliquod bonum, in quantum est eorum rausea, ul supra allegatum exstitit, ex verbis sancti Ductoris.

Ad quintum dico quod argumentum non procedit contra nos. Non enim dicimus quod inter quacunque est relatio realis, quod in illis sit idem fundamentum relationum; sed (γ) dicimus quod oportet in utroque esse eandem rationem ordinis unius ad alterum, ita quod eadem ratione unum ordinetur ad aliud, qua et illud aliud inclinatur ad illud, scilicet quod utraque sil ex natura rei.

Ad sextum dicitur quod exemplum illud pro tanto est ad propositum, quod scientia habet naturalem ordinem ad scibile a quo dependet in ratione mensure, non autem econtra; non enim scibile ex sua actualilate habet ordinem naturalem ad cogni-

linnem. Et ideo relatio ex una parte est realis, et ex alia est solum rationis. — Ad confirmationem dicitur quod Dei dominium est verum et reale, quantum ad potentiam coercendi subditos, et quoad realem relationem subditorum ad eum. Non tamen est realis relatio Dei Domini ad creaturam servi. Divina enim essentia non potest esse fundamentum talis relationis realis ad creaturam; quia relatio in Deo el in creatura non habet idem fundamentum; nec est eadem ratio onlinis Dei ad creaturam, quæ est creaturæ ad Deum, scilicet quia communicent in eadem actione quæ sit utriusque, vel quia utrumque ordinari ad aliud sit ei bonum, ul prædictum fuiL

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Gregorii. — Ad lilud quod objicit Gregorius, primo loco, contra tertiam conclusionem, dicitur quod. licet Deus ab ælemo fuerit realiter crealivus el pnescius, respectu creaturæ, non tamen sequitur quod ab ælemo realiter referretur ad creaturam; quia crealivus et præscius, in quantum hujusmodi, non dicunt relationem in re, Sed dicunt mere absolutum, mediante conceptu relativo; et ideo dicuntur relativa secundum rationem.

Ad primum eorum quæ secundo loco inducit contra eandem conclusionem, dicitur, ut prius, quod creans, et Dominus, et hujusmodi, dicta de Deo, nullam ponunt in eo realem relationem, licet rationes talium sint relativæ. — Ad confirmationem, dico quoi omnia talia, dicta de Deo, sunt relativa secundum rationem tantum; quia, licet convenient Deo sine consideratione anima? aut intellectus, tamen non ponunt in Deo aliquam relationem quæ sit in eo secundum esse quod habet extra intellectum, sed solum secundum esse quod habet in intellectu per suam rationem vel conceptum. Et cum hoc improbatur, ‹lico quod, licet dominus sit dominus ad aliud et non ad se, non tamen dominus, ut dominus, habet relationem ad aliud extra intellectum. Unde fallibile signum relationis realis est hoc, quasi scilicet aliquid dicatur tale vel tale ad aliud, nisi ex natura rei insurgat talis ordo, ut dictum est prius in conclusionibus; non enim omne, quod est tale ad alterum, est tale relative extra intellectum.

Ad secundum negatur minor. Et ad probationem, dico quod nullo intellectu considerante, Deus non est distinctus a lapide, distinctione positiva quæ sit relatio, sed distinctione quæ est negatio. Similiter, nullo intellectu considerante, Deus non est Dominus relative, sed habet in se causam cur concipiatur relative, scilicet ‹olenliam coercendi subditos; et ita de servo el jioesessione.

(a) idnuir/wc, — *ubicumque* Pr.

(C) *reali**, — rtofcem Pr.

(γ) >rd. — fi Pr.

Ad tertiam dico quod seclusa omni consideratione intellectus, Deus est unitus Verbo, non tamen unione quæ se teneat ex parte sui : nec est unitus relative, licet sil unitus alteri. Unde islæ consequentia? supponunt illam fallaciam maximam prænegalam; scilicet : omne quod est tale ad alterum, est tale relative, vel si sit tale ad alterum realiter, est tale realiter relative.

Ad quartum dico quod datus el procedens, cum dicuntur de Spiritu Sancto, dicuntur de ipso ad alterum; non tamen relativo, extra intellectum.

Ad quintum dico quod sancti et philosophi negant Deum habere relationem realem ad creaturam. De sanctis patet. Nam Augustinus, 5. *de Trinitate* (cap. 1^Ů), dicit : *Quod temporaliter dici incipit Deus, quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici; non tamensecundum accidens Dei (a) quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens ejus ad quod dici aliquid Deus incipit relative.* Hæc autem recitat Magister, 30 distinctione Primi; et ea exponens, dicit : « Ex his aperte ostenditur quod quædain de Deo temporaliter dicuntur relative ad creaturas sine mutatione divinitatis, sed non sine mutatione creaturæ ; et ita accidens est in creatura, non in Creatore : et appellatio qua creatura relative dicitur ad Creatorem, relativa est, et relationem notat quæ est ipsa creatura; appellatio vero illa qua Creator relative dicitur ad creaturam, relativa quidem est, sed nullam notat relationem quæ sit in (6) Creatore. » — Hæc Magister. — Quod autem philosophi sint hujus opinionis, manifeste patet de Avicenna; ipse enim ponit, 8. *Metaphysics*, cap. 4, quod in Deo non est relatio ad creaturam, quæ sit essentia Dei, vel para ejus. Algazel etiam, in sua *Mctaphysica*, hoc idem ponit; et multi alii. Ratio etiam manifeste concludit. Quaelibet enim relatio realis, necessario exigit, ad sui esse, relationem sibi oppositam, juxta illud Philosophi : Relativa posita se ponunt, et perempta se perimunt. Constat autem quod nulla res, quæ sit in Deo formaliter, necessario coexigit, ad sui esse, aliquid quod sit in creaturis. Quod si dicatur quod Aristoteles loquitur de terminis relativis, et non de ipsis relationibus significatis per terminos relativos, non valet (γ). Constat enim quod Philosophus, in *Praedicamentis*, loquitur de illis relativis quæ sic sunt relativa, quod hoc ipsum quod sunt, ad aliud sunt; nullus autem terminus est hujusmodi. Ex quo patet tales glossas esse fictiones mène, etc. (*)

(*) *Dei.* — *dicitur* Pr.

(<) in. — α Pr.

(γ) non valet. — Om. Pr

ARTICULUS II.

DE RELATIONE RATIONIS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : Quod nllquo sunt relationes, non reales, nec extra Intellectum, sed rationis et In Intellectu.

Istam conclusionem prolmt sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. II : α Sicut, inquit, relatio realis consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum. Quod quidem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum, et attributus ei quod relative dicitur; et hujusmodi sunt relationes quæ attribuuntur ab intellectu rebus intellectis prout intellect® sunt, sicut relatio generis et Speciei ; has enim relationes ratio adinvenit considerans ordinem ejus quod est in intellectu ad res quæ sunt extra, vel etiam ordinem (a) intellectuum ad invicem. Alio modo, secundum quod hujusmodi relationes consequuntur modum intelligendi; videlicet : quia intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud, licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis ex necessitate consequatur modum intelligendi ; et hujusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re. Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem, ordinale inelliguntur; licet intellectus non intelligat ea (6) habere ordinem, quia sic esset falsus. Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens; et utrumque distinctum, quia ejusdem ad se non est ordo ; el utrumque ordinabile ad aliud. Quandoque autem intellectus accipit aliqua duo ul entia, quorum alterum lanium vel neutrum est ens; sicut cum accipit duo futura, vel unum præsens et aliud futurum, et intelligit unum cum ordine ad aliud, dicens alterum esse prius altero. Unde istæ (γ) relationes sunt rationis tantum, ulpole modum inelligendi consequentes. Quandoque vero accipit unum ut duo, el intelligit ea cum quodam ordine; sicut cum dicitur aliquid esse idem sibiipsi ; el sic talis relatio est rationis tantum. Quandoque vero accipit aliqua duo ul ordinabilia ad invicem, inter quæ non est ordo medius, immo alterum ipsorum est essentialiter ordo; sicut cum dicit relationem accidere subjecto. Unde relatio relationis ad quodeumque aliud est rationis tantum. Quandoque vero accipit aliquid cum ordine ad aliud, ut ipsum est ter-

ta) *ordinem*, — in *ordine* Pr.

(6) *ea.* — *te* Pr.

(γ) üfzr, — Om. Pr.

minus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur ad aliud ; sicut cum accipit scibile, ut terminum ordinis scientiæ ad ipsum. Et sic cum quodam ordine ad scientiam, nomen scibilis relative significat, et est relatio rationis tantum. Et similiter, aliqua nomina relativa Deo attribuit intellectus noster, cum accipit Deum ut terminum relationum creaturarum ad ipsum. Unde huiusmodi relationes sunt rationis tantum. » — Hæc ille.

Idem ponit, *de Veritate*, q. 1, art. 5, ad 16.^o : « Cum omnia, inquit, alia genera, in quantum huiusmodi, aliquid ponant in rerum natura, quantitas enim eo ipso quod quantitas est, aliquid dicit; sola autem relatio, ex hoc quod est huiusmodi, non habet quod aliquid ponat in rerum natura, quia non pradicat aliquid, sed ad aliquid. Unde inveniuntur quædam relationes, quæ nihil ponunt in rerum natura, sed in ratione tantum. Quod quidem quadrupliciter contingit, ut ex dictis Philosophi et Avicennas haberi potest. Uno modo, quando aliquid ad seipsum refertur, ut cum dicitur: idem eidem idem; si enim hæc relatio aliquid in rerum natura poneret, additum ei quod dicitur idem, esset in infinitum procedere in relationibus; quia ipsa relatio, per quam aliqua res diceretur eadem, esset eadem sibi per aliam (a) relationem, et sic in infinitum. Secundo modo, quando ipsa relatio ad aliquid refertur; non enim potest dici quod paternitas referatur ad suum subjectum, per aliquam relationem mediam; quia illa etiam media relatio indigeret alia media relatione, et sic in infinitum ; unde illa relatio, quæ significatur in comparatione paternitatis ad subjectum, non dicitur in rerum natura, sed in ratione tantum. Tertio modo, quando unum relativorum dependet ab altero, et non e converso; sicut scientia dependet a scibili, et non e converso (δ); unde relatio scientiæ ad scibile, est aliquid in rerum natura, non autem relatio scibilis ad scientiam, sed in ratione tantum. Quarto modo, quando ens comparatur ad non ens, ut cum dicimus quod nos sumus priores his qui futuri sunt post nos; alias sequeretur quod possent esso infinita » relationes in eodem, si generatio in infinitum procederet (γ) in futurum. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 1 : « Distinguendum est, inquit, inter relationes. Quia quædam sunt quæ habent in re aliquid supra quod earum esse fundatur, sicut æqualitas fundatur super quantitatem ; et huiusmodi relationes sunt aliquid in re. Quædam vere sunt quæ non habent fundamentum in re de qua dicuntur, sicut sunt dextrum et sinistrum in illis in quibus non sunt determinatæ |

bus animalium; ibi enim, scilicet in animah, iste relationes realiter sunt, quia fundantur in diversis virtutibus determinatarum partium; sed in aliis, non sunt nisi secundum habitudinem unius ad alterum; et ideo dicuntur relationes rationis. Et hoc contingit quatuor modis, scilicet quod sint relationes rationis et non rei. Uno modo, ul dictum est, quando relatio non habet aliquid in rerum natura, supra quod fundetur; et inde est quod quandoque contingit quod relatio est realiter in uno extremo et non in alio, quia in uno habet modum quemdam supra quem fundetur, et non in alio; sicut est in omnibus illis relationibus quibus Deus ad creaturam refertur, quæ quidem realiter sunt in creatura, et non in Dea. Secundo modo contingit quando relatio non habet aliquam realem diversitatem inter extrema, sicut relatio identitatis ; et ideo hæc nihil ponit secundum rem, sed solum secundum rationem, ul cum dicitur : idem eidem idem. Tertio modo, quando designatur aliqua relatio entis ad non ens, ut cum dicimus quod nos sumus priores illis qui futuri sunt; ista enim prioritas non est aliqua relatio secundum rem, sed solum secundum rationem, quia relatio realis exigit utrumque extremorum in actu. Quarto modo, quando relatio refertur, ut scio me eciro; unde in creaturis paternitas non conjungitur subjecto per aliquam relationem mediam. Et hos duos ultimos modos ponit Avicenna. Sed primi duo modi possunt abstrahi ex verbis Philosophi. » — Hæc ille in forma.

Idem ponit, 1. p., q. 13, art. 7 : « Cum, inquit, in relatione concurrant duo extrema, tripliciter m habet ad hoc quod sit res natura et rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum; utpote cum dicimus : idem eidem idem; nam, secundum quod ratio bis apprehendit aliquod unum (a), statuit illud ut duo, et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens, quas format ratio, in quantum apprehendit non ens, ut quoddam extremum ; et idem est de omnibus relationibus quæ consequuntur actum rationis, ut : genus, et species, et huiusmodi. Quædam vero relationes sunt, quantum ad utrumque extremum, res nature, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique; sicut patet de omnibus relationibus consequentibus quantitatem, ut : magnum, parum, duplum, et dimidium, et huiusmodi ; nam quantitas est in utroque extremorum res naturæ; et simile est de relationibus quæ consequuntur actionem et passionem, ut : motivum, mobile, pater, filius, et similia. Quandoque vero relatio in uno extremorum

(3) *aliam*. — *aliquam* Pr.

(6) a verbo *ficui* usque ad *r convertito*, om. Pr.

(γ) *procederet*. — *protenderetur* Pr.

(a) unum. — totum Pr.

est res naturæ, el in alio est res rationis tantum. El hoc contingit quandoenmque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus el scientia referuntur ad sensibile et scibile; quæ quidem, in quantum sunt quædam res in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis; et ideo, inscientia quidem et sensu, est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum; res tamen in se considerate, sunt extra huiusmodi ordinem; unde in eis non est aliqua relatio realis ad scientiam el sensum, sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit eas, ul terminos relationis scientiæ et sensus. Unde Philosophus dicit, 5. *Metaphysics* (t. c. 20), quod non dicuntur relative, eo quod ipsa referantur, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter, dextrum non dicitur de columna, nisi in quantum ponitur animali ad dexteram; unde huiusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali. »— Hæc ille.

Idem ponit, q. 28, art. 1, ubi sic ait: a Aliquando, nquit, respectus significatus per ea quæ dicuntur ad aliquid, est in ipsa rerum natura, utpote quando aliquæ res secundum suam naturam ad invicem ordinate sunt, et ad invicem inclinationem habent; et huiusmodi relationes oportet esse reales. Sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi, respectu loci medii; et similiter est de aliis huiusmodi. Aliquando autem respectus significatus per ea quæ dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparatur ratio hominem animali ut speciem ad genus. b — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod Deus refertur ad creaturas relatione secundum rationem.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, in omnibus locis praeallegatis. Unde in 1 p., q. 13, art. 7, dicit, post verba praeallegata: a Cum Deus sit extra totum ordinem creatura, et omnes creatura ordinentur ad ipsum, el non e converso, manifestum est quod creatura referuntur ad Deum realiter. Sed in Deo non est aliqua relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creatura referuntur ad ipsum, d — Hæc ille. — Hem, ibidem, ad 4*, dicit: < Non est inconveniens quod a relationibus realiter, existentibus in creaturis Deus denominetur. Tamen, secundum quod intelliguntur per intellectum nostrum, sunt opposite relationes in Deo, ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum; sicut Philosophus dicit, in 5. *Metaphysics* (t. c. 20), quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum. > — Hæc ille.

Item, 2. *Contra Gentiles*⁹ cap. 12, probat quod

/ relationes quibus Deus refertur ad creaturas, non sunt realiter in Deo. Tum quia nullum accidens est in Deo, et sic illic relationes non possunt esse accidens in Deo, nec etiam divina substantia, quia tunc illa dependeret ab aliquo alio. Tum quia eo modo Deus refertur ad creaturas, sicut in creaturis refertur scibile ad scientiam, scilicet relatione rationis. Tum quia Deus non solum refertur ad ea quæ actu sunt; immo ad ea quæ non sunt. Tum quia Deus nec per se, nec per accidens est mutabilis; quod tamen sequeretur, ut ibi prolixo deduci tournes istas rationes. Sequenti autem capitulo, concludit sic: a Cum relationes quibus Deus refertur ad creaturas, non sint res extra ipsum, et ostensum sit quod non sunt in ipso realiter, el tamen dicuntur de Deo, relinquitur quod ei attribuantur secundum solum intelligentiar modum, ex eo quod alia referuntur ad ipsum; intellectus enim noster, intelligendo aliquid referri ad alterum, eo ipso intelligit relationem illius ad ipsum, quamvis secundum rem quandoque non referatur. Et sic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo prædictæ relationes, el alia quæ de Deo pradicantur. Nam omnia alia, ut sapientia, voluntas, ejus substantiam vel essentiam predicant. Relationes vero prædictæ minime; sed secundum modum intelligendi tantum. Nec tamen intellectus est falsus. Ex hoc enim ipso quod intellectus noster intelligit relationes divinorum [effectuum terminari ad ipsum Deum, aliqua pradicat relative de ipso; sicut scibile relativo intelligimus et significamus, ex hoc quod scientia refertur ad ipsum. »

Hem, 1. *Sentent.*, dist. 30, q. 1, art. 3, dicit sic: a Secundum theologos et philosophos, communiter verum est quod relationes quibus Deus ad creaturam refertur, non sunt in Deo secundum rem, sed tantum secundum rationem; quia intellectus noster non potest accipere aliquid dici relative ad alterum, nisi aliud sub opposita habitudine intelligat. Sciendum tamen quod ratio, in intellectu rerum, tripliciter se habet. Quandoque enim apprehendit aliquid quod est in re secundum quod apprehenditur, ut quando apprehendit formam lapidis. Quandoque vero apprehendit aliquid quod nullo modo est in re; ul quando imaginatur chimeram, vel aliquid huiusmodi. Aliquando apprehendit aliquid cui subest in re natura quædam, non tamen secundum rationem qua apprehenditur; sicut patet quod (a), cum apprehendit intentionem generis, subest in re natura quædam non (G) determinata secundum se ad hanc vel illam speciem, et huic natura apprehensae secundum modum quo est in intellectu apprehendente, qui ex omnibus accipit unum quid commune in quibus invenitur natura illa, attribuit rationem generi^a. quæ ratio non est in re. Ita est (γ) in huius-

) *yuod*. — Om. Pr.

) non, — Om. Pr.

γ) est. — Om. Pr.

modi relationibus, quas intellectus noster Deo attribuit. Invenit enim in ipso virtutem et essentiam et operationem, qua creatura producitur, in ipsum relationem habens; et ideo essentiae illi vel operationi habitudinem attribuit. Et sic, secundum quod intelligit, nomina relativa imponit > — Hæc ille. — Et ibidem, ad 2^o, dicit : a Si nullus intellectus esset, adhuc in Deo esset unde Dominus vere dici et intelligi posset, scilicet potentia coercendi >ul>ditos; sed non diceretur vel intelligaretur secundum actum, λ — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod tales relationes, quædam sunt in Deo ex tempore, et quædam ab æterno.

Istam conclusionem, pro prima parte, probat sanctus Thomas, dist. 30, q. 1, art. 1 : < Neceesse, inquit, est quod aliquid de Deo dicatur ex tempore. Cum enim non ne esse cujuslibet rei effluat ab ipso Deo, non solum esse universi, sed cujuslibet partis ejus, oportet quod ipse designetur in habitudine principii ad quolibet illorum quæ sunt. Et cum eorum nulla quæ sunt non semper fuerint, oportet quod nomina designantia illam habitudinem, non ab æterno de Deo dicantur, sed ex tempore; quia relatio secundum actum, exigit duo extrema in actu exsistere; unde non potest referri ad creaturam, vel actuale principium creatura, nisi creatura exsistente in actu; quod non semper fuit (α), sed ex tempore. Hoc autem non contingit de illis quæ absolute dicuntur de Deo, quod scilicet ex tempore dicantur de ipso; quia ea quæ absolute dicuntur (6) secundum proprias rationes ponunt aliquid in eo de quo dicuntur, ut quantitas, et hujusmodi; unde nihil horum invenitur, quod non sit realiter in eo de quo vere et proprie dicitur; et propter hoc non possunt dici extempore de aliquo, nisi illud mutetur >er susceptionem ejus quod prius non habuit. Sed relatio, secundum propriam suam rationem, non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; sed ponit tantum habitudinem ad aliud. Unde invenitur aliqua relatio, non realiter existens in eo de quo dicitur. Et ideo, in talibus, habitudines illa» de novo dicuntur de aliquo, non per mutationem ejus, sed (γ) illius ad quod dicitur. Et ita est in omnibus quæ de Deo dicuntur. » — Hæc ille.

Sed quoad secundam partem, probatur conclusio per eundem, in *de Veritate*, q. 3, art. 2, ad 7^{am}. ubi ait : a Ideæ, inquit, plurificantur secundum diversos respectus ad res in propria natura existentes. Nec tamen oportet quod si res sunt temporales, quod ibi respectus sint temporales; quia actio intel-

lectus etiam humani se extendit ad aliquid, etiam quando illud non est; sicut cum intelligimus præterita; actionem autem relatio sequitur, vel dicitur, 5. *Metaphysics* (t. c. 20). Unde et respectus ad res temporales in intellectu divino sunt æterni. > — Hæc ille. — Et post, ad 8^o*, dicit quod < relatio quæ est inter Deum et creaturam, non est in Deo secundum rem. Est tamen in Deo secundum intellectum nostrum. Et similiter potest esse in eo secundum intellectum suum, prout scilicet intelligit respectum rerum ad essentiam suam, et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso >, — Hæc ibi. — Et 1^o p., q. 15, art. 2, idem ponit. — Item, *de Veritate*, q. 4, art. 5, dicit idem, ad 1^oe, ubi vocat tales respectus habituales, et non actuales : < Dicitur, inquit, respectus habitualis, qui non requirit creaturam simul esse actu; et tales sunt omnes respectus qui consequuntur actus intellectus et voluntatis. > — Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 36, q. 2, art. 2, ad 2^o*®, ubi sic ait : < Licet secundum rem relationes quæ sunt Dei ad creaturam realiter in creatura fundentur, tamen secundum rationem et intellectum, in Deo sunt; intellectum autem dico, non tantum humanum, sed etiam angelicum et divinum. Et ideo, quamvis creatura ab æterno non fuerint, tamen intellectus divinus intellexit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis. Et propter hoc, fuit ab æterno pluralitas idearum in intellectu divino. > — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Gregorii. — Sed contra primam conclusionem ait Gregorius (dist. 30, q. 3, conc. t). Et primo loco, probat quod aliquid potest realiter referri ad non ens; cujus oppositum dicebatur. Arguit igitur

Primo sic. Possibile est aliquid, dum non (e) apprehenditur ab anima, esse vere imaginem alicujus non existentis; ergo aliquid potest realiter referri ad non existens. Antecedens patet; nam imago Herculis vel roes, existens in panete vel vi memorativa, ita vere est imago ejus cum illud non est, sicut dum est, sive lalis imago apprehendatur, sive non. Consequentia probatur; quoniam imago, in quantum imago, est (6) ad aliquid, juxta illud Augustini, 7. *de Trinitate*, cap. 1 : *Quid autem absurdius quam imaginem ad se dici.*

Secundo. Aliquid est realiter memoria non existentis; ergo aliquid refertur realiter ad non existens. Consequentia patet; nam constat quod memoria dicitur relative, et illud ponit Augustinus,

() *fuit.* — *fit* Pr.

() </< *Deo.* — Ad. Pr.

(γ) *ejus, ted.* — *scilicet* Pr.

(») non. — Om. Pr.

(C) *imago.* — Ad. Pr.

10. *tie Trinitate*, cap. 10 et II. Antecedens etiam salis est notum. Nam memoria est resect|| pneterilonim. secundum Philosophum, *de Memoria et Reminiscentia*; et secundum Augustinum, 14 *de Trinitate*, cap. 11; et secundum Tullium, ut Augustinus allegat ibidem; quamvis etiam praesentium, ut ibidem vult Augustinus, possit esso memoria. Et constat quod memoria non est solum memoria, dum apprehenduntur; immo. homine non actualiter cogitante de sua memoria, nec etiam de memorabili, adhuc est memor, et memoriam habet de illo, sicut patet (a) per Augustinum, 15. *de Trinitate*, cap. 21.

Tertio. Quia, secundum Philosophum, 5. *Metaphysics*, cap. *de Ad aliquid: Quaedam dicuntur ad aliud, secundum potentiam activam et passivam, ut calcfactivum et calefactibile, quia possunt*; et post dicit quod quaedam talium*dicuntur secundum tempora, ul : quod fecit, ad faciendum; et facturum (C), ad faciendum. Ex his arguitur sic. Aliquid est realiter productivum seu producturum et realiter facturum; ergo aliquid realiter refertur ad non ens. Antecedens est certum; nam quod sol vel ignis sil productivus caloris aut alterius ignis, aut sit producturus vel facturus (γ), non plus dependet ab anima quam sol vel ignis. Consequentia patet : quia productivum dicitur nd producibile, et facturum ad faciendum, et constat quod nec producibile, nec flendum est ens; igitur, etc. Eodem modo potest argui de potentia materiae, respectu formae non existentis, quae utique realiter el actualiter est potentia ad formam possibilem, esto quod ipsam nulla anima consideret.

Secundo loco, probat (ibid., conci. 2) quod non ens potest realiter referri ad ens, sive ad illud quod est. Et arguit

Primo sic. Omnia relativa dicuntur ad convertentiam; ergo non ens realiter refertur ad ens. Antecedens palet per Augustinum, 7. *de Trinitate*, cap. 1, qui dicit quod *omnia quae relative dicuntur, ad invicem dicuntur*; et per hoc probat quod Pater non dicitur relative ad essentiam, cum essentia non dicatur relative ad Patrem. Patet etiam per Philosophum, in *Prxdicamentis* (cap. *de his quae ad aliquid*), qui ad litteram ipsum ponit, et diffuse declarat, el nullum posse excipi dicil si convenienter assignentur. Consequentia vero probatur. Nam productivum dicitur ad producibile, et facturum ad faciendum, et imago ad imaginatum, et memoria ad memoratum. Ergo, e converso, producibile refertur ad productivum, et faciendum ad facturum, et imaginatum ad imaginem, et memoratum ad memoriam. Nullum autem producibile vel faciendum, esse

(e) *pbtet.* — Om. Pr.

(S) *facturum.* — *futurum* Pr.

(γ) *producturus vel facturus.* — *productivus vel factious* Pr.

ens, constat; quamvis possit esse ens; aliquid etiam imaginatum et aliquid memoratum non est ens. Nec valet dicere quod talia, etsi referantur, non tamen realiter sed secundum rationem tantum. Nam, sive talia considerentur ab anima, sive non, nihilominus producibile est producibile a productivo, et faciendum est faciendum a facturo, etc.; et per consequens, absque ulla operatione animae, quodlibet tale ad suum correlativum refertur, ac per hoc realiter.

Secundo. Quia omnis causa refertur ad causatum, et aliquid non existens est realiter causa existentis, ergo aliquid non existens, realiter refertur ad existens. Consequentia et prima pars antecellentis sunt patentes. Secunda pars prolmitur. Nam aliquid non existens, est finis seu causa finalis alicujus effectus jam facti propter illum finem; sicut fructus nondum existens, est finis foliorum et florum procedentium fructum; cujus probatio est, quia propter fructum non existentem, natura omnia illa agit; dum autem natura agit propter aliquid, tunc illud est cujus gratia agit, et per consequens causa finalis. Et ex hoc exemplo, et intentione Philosophi, demonstrantis contra antiquos, 2. *Physicorum* (t. c. 49), quod natura et carentia cognitione agunt propter finem, et in actionibus eorum est causa finalis (a), excluditur responsio qua posset dici quod talis finis non est finis nisi in quantum ab anima apprehensus.

§2. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra tertiam conclusionem, arguit Scolus (dist. 30, q. 2), probando quod, licet relationes creaturarum ad Deum sint nove, tamen non propter istas, in quantum sunt ad Deum ut ad terminum, necesse est ponere aliquas relationes ex tempore terminantes illas.

Primo. Quia, secundum Philosophum, 5. *Metaphysics*, cap. *de Ad aliquid*, tertio modo dicuntur relativa ad aliquid, quia alia sunt eorum; ita quod hæcest perse differentia duorum primorum modorum a tertio, quia in duobus primis est relatio mutua, in tertio autem non est relatio mutua, sed alterum praecise refertur ad reliquum, et alterum non, sed terminat relationem ejus. Omnes autem relationes creatura ad Deum, pertinent ad tertium modum relativorum. Igitur, qualescumque sint ilice quae sunt in uno extremo, non oportet alterum extremum secundum aliquam relationem in eo terminare illas relationes, sed potest terminare precise sub ratione absoluti.

Secundo. Quia Philosophus, 9. *Metaphysics*#, c. 7 (t. c. 13), probat quod actus est prior potentia diffinitione, quia potentia diffinitur per actum. Si autem actus referatur ad potentiam, tunc e converso

(a) *et.* — Ad. Pr.

etiam actue diffinitur per potentiam ; aient dicit Porphyrius, in capitulo *de Specie*, quod (a) in relativis mutuis necessarium est, in utrorumquo rationibus, utrisque uti. Ergo ita diffinitur actus potentiam, quod (6) e converso non diffinitur per ipsam ; et per consequens, actus non refertur ad potentiam, sed est mere absolutum. El hoc sub eadem ratione, sub qua diffinitur potentiam ; diffinit autem potentiam, in quantum potentia est ad ipsum ut relatio ad terminum ; ergo actus, secundum quod est mere absolutum, terminat huiusmodi relationem, qualiscumque sit illa, sive simpliciter, sive secundum quid.

Tertio. Quia nomen relativum refertur primo ad correlativum, ut ad terminum, etiam in creaturis. Probatur. Quia relativum, in quantum relativum, potest diffiniri per terminum ad quem refertur. Ergo terminus, ut terminus, est prior, diffinitione, relativo, ut relativum est. Patet consequentia, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 13), ubi comparat Philosophus (γ) potentiam ad actum, et e converso. Terminus autem, in quantum terminus, refertur ad relativum, in quantum fuit relatum. Ergo, in quantum terminus, habet illud quod fuit relatum ad ipsum, pro diffiniente, et per consequens, pro priore secundum diffinitionem. Ergo Pater esset prior Filio secundum diffinitionem, et e contra. Impossibile est autem esse circulum in prioritate essentiali quacumque. Ergo

ibile est Patrem primo referri ad Filium, in quantum Filius refertur ad Patrem. Ergo refertur primo ad illud absolutum quod est proximum fundamentum relationis; et illud absolutum est prius Patre, ut Pater est. Et e converso Filius, ut Filius, refertur ad absolutum quod est proximum fundamentum paternitatis; et illud absolutum est prius Filio, et filiatione, in quantum Filius. Nec secundum hoc est aliquis circulus, scilicet : quod Pater sit prius A quod est proximum fundamentum relationis filiationis. Non enim ex hoc sequitur nisi quod hæc duo absoluta sunt priora istis duobus relationibus; et hoc est verum. Immo ambo illa absoluta, sunt priora utraque relatione; quia quælibet relatio non tantum præexigit fundamentum sibi, immo terminum, ut terminus est. Si igitur, quando sunt relationes, mutuo accidit termino, ut terminus est, quod referatur, d'go possibile est referri ad absolutum ; et ita hoc videtur rationabile ponere in Deo, qui maxime habet rationem absoluti, ut creaturæ sunt ad eum.

Quarto. Quia intellectus potest negotiari circa terminum relationis tertii modi, et in isto termino causare relationem rationis; tamen illa non est ratio terminandi. Licet enim aliquis intellectus conferat quadraturam circuli ad scientiam, causando in ipso absoluto relationem rationis quaa est scibilitas.

tamen illa non «t ratio terminandi relationem scienti» ad ipsum ; ista enim relatio rationis non eat in hoc absoluto, dum actu consideratur ab intellectu ; ergo relatio rationis in scibili non fuit ratio terminandi relationem scienti®. Ita in proposito.

Quinto. Quia, licet divina essentia posait comparari ad creaturam tam per actum intellectus creati quam increati, et sic poesit in ea causari relatio rationis, tamen illa non fuit ratio terminandi relationem creature ad ipsum. Non quidem illa quæ causatur per actum intellectus creati ; probatur : quia tunc, nullo intellectu creato considerante, comparando Deum ad lapidem, si Deus produceret lapidem, non esset relatio realis ad ipsum Deum. Nec illa quam causât intellectus divinus in essentia; probatur : quia, si per impassibile Deus non easet nature intellectualis, sicut aliqui posuerunt solem esse principium primum, et produceret lapidem, lapis realiter referretur ad Deum, et tunc, non esset relatio realis ad ipsum. Patet igitur quod propter terminationem relationum in creaturis ex tempore ad Deum, non oportet ponere in Deo aliquam relationem novam, nec antiquam, quae sit ratio terminandi relationem creature.

Sexto. Quia, licet poesit poni in Deo aliqua relatio rationis, peractum intellectus nostri concipientis ipsum ; non tamen (a) nova per actum intellectus sui Quod probatur : quia nunquam fit transitus a contradictorio in contradictorium sine mutatione. Si enim nulla est mutatio in aliquo, non est ratio quare magis unum contradictorium prædicetur de ipso quam reliquum, nec quare magis unum sit falsum quam reliquum; et ita ambo falsa, vel ambo simul vera. Sed, si in Deo posset esso vera relatio per actum intellectus sui, alicujus contradictionis alterum extremum modo esset verum de aliquo, quod prius non erat verum ; igitur aliqua mutatio in aliquo. Sed non in essentia divina, ut cognita; nec in alio ad quod comparatur per actum intellectus sui, niai ponatur mutatio in ipso intellectu comparante; quia sicut objectum comparatum, et illud ad quod comparatur, in quantum talia, non habent eese nisi intelligi; ita non possunt habere (β) aliud esse, nec aliter esse, nisi sit ad intelligi eorum; quod non potest esso sine aliqua mutatione intellectus divini. Igitur nulla relatio nova potest esse in Deo per actum intellectus sui, comparando essentiam suam ad aliud temporale. Sed istud non est nisi propter hoc quod intellectus divinus, ad quodcumque comparat essentiam suam, in æternitate comparat, licet non pro æternitate; sicut comparat voluntatem ad creaturam temporis futuri vel ad animam Antichristi, ut actualiter existentem pro illo nunc, pro quo vult creare animam ; et ill® quidem aunt dus

|a) quod. — quia Pr.

|β) quod. — vel Pr.

|γ) Philotophui. — Om. Pr.

(α) famati. — autem Pr.

(6) ad. — Ad. Pr.

relationes temporis communis, sicut duo extrema, sed utraque æterna, sed non pro æterno.

II. Argumentum Aureoli. — Contra eandem conclusionem arguit Aureolus (dist. 30, q. 2, art. 2), volens probare quod Dei ad creaturam non sit aliqua relatio non æterna, quantum ad intellectum divinum. In illo, inquit, intellectu, ubi est æterna apprehensio relationum creaturarum ad Deum, in illo eodem est æterna apprehensio relationis termini circa Deum. Sed in divino intellectu, est apprehensio æterna omnium creaturarum factarum et factibilium, et habitudinum singularium ad Deum; alioquin apprehenderet aliquid noviter, et esset novitas in Deo exeundo de otio in actum considerandi. Ergo necesse est ut terminationis relatio omnium talium habitudinum apprehendatur ab æterno circa Deum a suo intellectu; et ita talis relatio est æterna.

C. — SOLUTIONES

§ I. — Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Gregorii. — Ad primum eorum quæ objicit Gregorius, primo loco contra primam conclusionem, dicitur quod consequentia non valet. Licet enim sine apprehensione animæ aliquid sit realiter imago Adæ non existentis, non tamen sequitur quod aliquid realiter referatur ad non existentem. Tum quia respectus rationis non solum consequitur actum animæ; immo actum intellectus divini, qui tales respectus ponit in actu, intelligendo res omni-

bili. Tum quia arguens putat omnem respectum esse realem, qui significatur per nomen qui conveniret rei non considerante intellectu; quod est manifeste falsum. Nam columna est dextera bovi, omni homine dormiente, et tamen respectus importatus per hoc nomen, dextrum, non est realis, cum dicitur de columna. Talia enim quæ dicuntur respectus rationis, sæpe conveniunt rebus, sine consideratione nostri intellectus, vel etiam alterius, si per impossibile nullus intellectus consideraret; nec tamen illi respectus conveniunt rebus secundum esse quod habent extra animam; sicut patet de mobili, et alterabili, et annihilabili, et scibili, et visibili. Talia enim non ideo dicuntur relativa, quia important relationem in re existentem, de qua dicuntur; sed quia significant rem mediante conceptu relativo et collativo unius ad aliud. Et hoc dico esse relativum secundum rationem, scilicet quod non dicit relationem in re existentem, sed tamen ejus ratio consistit in quadam collatione et ordinatione unius ad alterum. Est enim in se absolutum; sed non intelligitur nisi collative, sicut est de imagine et hujusmodi. Et ista est mens Avicennæ*, 3. *Metaphysicæ*, c. 8, in line.

Ad secundum dico similiter quod, licet aliquid sit

memoria rei non existentis, non tamen oportet quod habeat relationem realem ad non existentem; nam memoria est relativum secundum rationem; significat enim absolutum extra animam, mediante conceptu relativo. Et ideo, cum sic arguitur: memoria est relativum, et convenit realiter non existentem; ergo est relativum realiter, respectu non existentis, — est fallacia compositionis et divisionis.

Ad tertium dico quod similiter perfectivum, productivum, et potens, et possibile, et infinita Lilia, sunt relativa secundum rationem solum; et licet dicantur de non existentibus cum hac additione realiter, vel potius convenient realiter alicui, respectu non existentium, et sint relativa, non tamen sunt relativa secundum rem.

Ad primum eorum quod secundo loco objicit, respondetur sicut Avicenna recitat. Nec improbatio valet, sed stat in ista consequentia: nulla anima vel intellectu considerante, aliquid est producibile a suo productivo, et producibile est relativum, in quantum hujusmodi; ergo, nulla anima vel intellectu considerante, producibile referetur ad productivum. Hujus autem consequentia antecedit, pro secunda parte falsum est. Dico enim quod producibile, in quantum producibile, nullam habet relationem ad productivum, nec econtra; licet ratio producibilis sit relativa, et non concipiatur ab intellectu, nisi intelligat aliquid in ordine ad aliud.

Ad secundum dico quod causa, ut causa, vel finis, in quantum hujusmodi, non est relativum extra animam; licet eorum ratio sit relativa.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Scoti. — Ad primum Scoti contra tertiam conclusionem, dico quod in relativis tertii modi non est relatio mutua ex parte utriusque extremi, sic vel isto modo quod utrumque habeat in se relationem, secundum esse quod habet extra intellectum. Utrumque tamen habet relationem aliquam secundum esse quod habet in intellectu, vel voluntate, aut alia potentia cognitiva. Unde Aristoteles non intendit negare omnino relationem ab altero extremo. Unde, 5. *Metaphysics*, cap. de Ad aliquid, sic dicit Philosophus: *Omnia relativa quæ dicuntur modo numeri et potentiae, sunt relativa, quia essentia eorum dicitur ad aliquid, et non quia illud aliud dicitur ad illa; mensuratum autem et intellectum et scitum dicitur relativum, quia ad illud dicitur aliquid aliud.* Ubi Ommenator, comment. 20: < Omnia relativa quæ sunt in numeris et in potentiis, sunt relativa quia essentia utriusque eorum collocatur in relatione eodem ordine, non quia alterum intrat relationem per se, et alterum non est in relatione per se, sed quia alterum accidit ei. Illud autem quod est de modo

relativorum, sicut intellectum, et scitum, et sensatum, dicitur esse relativum, quia illud quod est relativum per suam substantiam accidit ei; quia intellectus est in sua substantia relativus; cum autem intellectus fuerit relativus, accidit intellecto quod fiat relativum; non quia relatio est in substantia intellecti (a), sicut est in substantia intellectus, sed quia relatio accidit ei. Hoc ergo intendit, cum dicit talia esse relativa, scilicet quia aliud relativum per suam substantiam predicatur de illis; relatio enim est duobus modis, scilicet: aut relatio in substantia utriusque relativi, aut relatio in substantia alterius tantum, et in altero propter aliud > — Hæc ille. — Ex quo patet quod in talibus relativis, alterum habet in se formaliter relationem; reliquum autem non habet relationem in se, sed dicitur et intelligitur relative, quia aliud refertur ad ipsum et predicatur de ipso in obliquo; et hoc intelligitur relativum secundum rationem, quod scilicet non habet relationem in se, sed intelligitur relative et aliquod relativum predicatur de ipso.

Ad secundum dico quod actus et potentia sunt relativa secundum dici; non enim dicunt principaliter relationes, sed aliqua absoluta, ad quæ consequuntur relationes. Et in talibus est bene possibile quod unum diffiniat reliquum, et non econtra.

Ad tertium dico quod terminus relationis realis, etiam in creatis, est aliquid absolutum, et non relatio; tamen in illo termino oportet ponere relationem rei vel rationis secundum quod habet in intellectu. Et cum ibi dicitur quod omne diffiniens est prius diffinito, negatur hoc. Sufficit enim quod sit simul natura et intellectu cum diffinito; et ita est in relativis. Quod autem adducitur de accidente et substantia, actu et potentia, non est simile; quia accidens diffinitur per substantiam, et non econtra; ideo recte concludit Aristoteles, substantiam esse priorem accidente, et actum potentia; non econtra. Dico igitur, ad argumentum, quod terminus relationis, ut terminus est, non habet per se quod referatur relatione quæ sit in sua substantia. Habet tamen quod aliquid dicatur relative de ipso, et quod relative intelligatur; ac per hoc, quod habeat relationem secundum esse ejus in intellectu; non enim diceretur relative nisi intelligeretur relative, quia sicut intelligimus ita significamus.

Ad quartum dico quod bene probat quod nullus respectus est in ipso scibili, qui sit ei ratio terminandi relationem scientiæ ad ipsum; et hoc conceditur. Non tamen probat quod illud quod est ratio terminandi, nullo modo sit relativum. Immo, secundum Aristotelem, eo ipso quod terminat relationem alterius ad ipsum, eo facto inter relativa computatur; non quidem relativum ex relatione quæ sit in ejus essentia, sed respectu qui est in intellectu.

(a) intellecti. — intellecta Pr.

Cujus modum ostendit Avicenna, 3. *Metaphysics*, c. 8, in alio exemplo: < Non sequitur, inquit, quod omne quod intelligitur relatum, habeat in esse relationem. Cum enim in intellectu representatur forma prioris et forma posterioris, intelliget anima hanc compositionem incidere inter duo quæ sunt in intellectu; sed ante hoc, res in se non est prior; quomodo erit igitur prior re quæ non habet esse? Igitur quæ fiunt de relativis secundum hunc modum, non erit eorum relatio, nisi in solo intellectu; nec intelliguntur exsistere in esse secundum hanc prioritatem et posterioritatem; hæc enim, prius et posterius, sunt de intentionibus intelligibilibus, quas ponit intellectus, ex respectibus qui acquiruntur rebus, cum comparat intellectus inter eas et designat eas. > — Hæc ille.

Ad quintum dico, ut ad procedens, quod solum probat quod respectus rationis in Deo non est ratio terminandi relationem realium lapidis ad Deum; cum quo stant predicta.

Ad sextum dico quod respectus rationis potest esse noviter in Deo per actum sui intellectus; non quidem noviter in eo, sicut intellectum in intelligente, quia Deus in tota aeternitate intelligit omnes respectus rationis, et negationes, et omnia intelligibilia; sed isto modo noviter est in Deo, quia noviter eum refert ad creaturam quæ noviter refertur ad Deum. Respectus enim rationis potest esse in aliquo multipliciter: primo modo, sicut intellectum in intelligente; secundo modo, sicut in suo termino; tertio modo, sicut in suo fundamento; quarto modo, sicut in supposito quod refert. Licet enim respectus quem importat Dominus, vel Creator, sit aeternaliter in Deo primo modo, non tamen secundo, tertio, vel quarto modis; quia nec actus divini intellectus fundat illum respectum pro tota aeternitate, sed pro mensura temporali; nec Deus terminat illum respectum, sed creatura; nec Deus aeternaliter refertur ut Dominus ad creaturam, sed ex tempore. Ita quod ille respectus non aeternaliter refert; quia non refert Deum, nisi pro mensura qua Deus terminat relationem creaturo ad ipsum; nec sequitur mutatio in Deo, quia ille respectus non est in Deo subjective; nec est aliquid reale; nec noviter intelligitur a Deo; nec Deus noviter comparat se ad creaturam per illum, sed quia ille respectus noviter exercet officium suum, propter novitatem sui termini.

II. Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum Aureoli, dicitur quod Dei ad creaturam esse relationem rationis ex tempore, potest intelligi multipliciter. Primo modo, quia talis respectus consequitur ex tempore, et non ab æterno, actum rationis vel intellectus concipientis Deum in ordine ad creaturam; et sic concedo quod nullus respectus rationis consequitur intellectum divinum ex tempore, sic quod non ab æterno; quia actus divini

intellectus fuit æternaliter, et consequenter respectus illum consequens non potest esse temporalis. Alio modo, quia terminus illius respectus est leni pondis, et consequenter talis respectus ex tempore habet realem respectum sibi oppositum in actu, et ex tempore refert ad aliquid realiter existens, subiectum vel fundamentum suum; et sic concedo quod respectus consequens actum divini intellectus, potest dici temporalis; quia, licet ille respectus, puta Creatoris vel Domini, sit æternaliter intellectus a Deo, tamen ille respectus non æternaliter, immo ex tempore habuit realem respectum in creature cui opponitur, scilicet respectum servitutis vel creatura, et ex tempore refert Deum ad creatures; non enim æternaliter respectus dominii referet Deum ad creaturam, sed ex tempore. Et isto modo conceditur quod respectu divini intellectus est relatio rationis Dei ad creaturas, ita quod illa relatio æqualiter erat concepta, sed tamen ex tempore fuit exercita, ut verbis ular Domini Alberti, in *Praedicamentis*, cap. *de Relatione*. Et sic patet quod arguentis argutis non concludunt.

Ad argumentum in pede quaestionis factum, respondet sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 10, ad 8^{um}: « Illud, inquit, a quo aliud denominatur, non oportet quod sit semper forma secundum naturam rei, sed sufficit quod significetur per modum formæ, grammatice loquendo; homo enim denominatur ab actione, ab indumento, et ab aliis huiusmodi, quæ realiter non sunt formæ. » — Hæc illo. — Ex quibus patet responsio ad argumentum. Non enim oportet quod dominium dicat relationem realem, ex hoc quod Deus est realiter Dominus; vel formam existentem realiter in Deo. Sufficit enim quod creatura sit ei realiter serva, et quod ipse habeat realem potestatem coercendi servos, ut prius dictum fuit. Et sic patet ad conclusionem, etc.

DISTINCTIO XXXI.

QUÆSTIO I.

UTRUM SIMILITUDO ET ÆQUALITAS SINT RELATIONES REALES IN DEO

Bir c a trigesimamprimam distinctionem quæritur: Utrum similitudo et æqualitas sint relationes reales in Deo.

Et arguitur quod non. Æqualitas non est aliquid positivum; ergo non est relatio realis in divinis. Tenet consequentia ex se. Sed antecedens patet: quia æqualitas est unitas in quantitate; sed unitas formaliter dicit negationem, cum non sit aliud quam indivisa quantitas.

In oppositum arguitur sic. Quia, ubi concurrunt

omnia requisita ad relationem realem, ibi videtur esse relatio realis. Sed in divinis personis, quoad æqualitatem, concurrunt omnia illa. Patet: nam ibi extrema sunt distincta; secundo, utrumque extremum est reale; tertio, quia ex natura rei oritur respectus inter illa; quarto, quia in termino est ratio ad quam potest relatio terminari. Quod enim, respectu similitudinis aut æqualitatis, omnia ista concurrant, patet: quia extrema, scilicet divinæ personæ, sunt realiter distincta; et ex natura rei consurgit similitudo et æqualitas inter illa; et quodlibet est suppositum, ita ut possit terminare huiusmodi respectum. Ergo similitudo et æqualitas in divinis sunt relationes reales.

In hac quaestione erunt duo articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR conclusiones

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio: Quod æqualitas, tantum in creaturis quam in divinis, est relatio fundata super unitatem quantitatis.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, in *presentis dist.*, q. 1, art. 1: « Æqualitas, inquit, est relatio quædam fundata super unitatem quantitatis; et in divinis, fundata super unitatem essentiae, prout significatur nomine quantitatis virtualis, ut cum dicitur: magnitudo, vel aeternitas, vel potentia. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod æqualitas aliquid ponit et aliquid privat.

Istam ponit, ibidem, sanctus Doctor, dicens: « De æqualitate contingit loqui dupliciter: aut quantum ad unitatem quantitatis, quæ est causa ipsius; aut quantum ad relationem consequenter. Si (a) quantum ad unitatem quantitatis, supra quam fundatur talis relatio, sic ratio ejus in privatione consistit, sicut et ratio unitatis; et ideo dicit Philosophus (10. *Metaphysicæ*, l. c. 17) quod æquale opponitur privative parvo et magno, sicut unum multo et paucio. Si autem consideretur æqualitas quantum ad relationem, sic aliquid ponit secundum rem, vel secundum rationem, in utroque extremorum. »

Tertia conclusio est quod æqualitas ponit in creaturis relationem realem, sed in Deo ponit relationem secundum rationem.

Istam conclusionem ponit, ibidem, sanctus Tho-

(a) ti. — Pr.

mas. Ail enim sic : a Æqualitas, in creaturis, secundum quod est relatio, aliquid ponit realiter in utroque extremonii. Sed, in divinis personis, nihil ponit, nisi secundum rationem. Cujus ratio est, quia, si poneret aliquam realem relationem in personis, aut hoc esset ex parte essentiae quæ communis est, nul ex parte relationum quibus distinguuntur. Non autem habet, ex parte essentiae, quod sit relatio realis; quia essentia est una et eadem numero, et idem ad soipsuin non refertur aliqua relatione reali. Nec etiam ex parte personarum relationibus constitutarum; quia relatio non refertur ad aliam relationem per relationem inediam, quia sic esset in infinitum procedere. Et ideo dico, cum Magistro, quod æqualitas non ponit relationem, nisi secundum rationem, vel secundum nomen, cum de Deo dicitur (x). Sed verum est quod aliquid ponit, scilicet unitatem essentiae; non quod (C) sit de intellectu ejus, sed quia præsупponitur ad intellectum ipsius, sicut est in privativis et in illis qñ» de Deo dicuntur ex tempore. n — Hæc ille. — Eadem conclusionem ponit, l p., q. 42, art. I, ut allegavi, secunda quaestione distinctionis 19.

Quarta conclusio est quod æqunlltas In divinis non est divina essentia.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, ibidem, scilicet 1. *Sentent.*, dist. 31, q. 1, art. I, ad 3e® : a Sicut, inquit, in creaturis æqualitas non est una quantitas plurium, sed relatio consequens talem unitatem; ita in divinis æqualitas est non una essentia, sed relatio secundum intellectum consequens essentiae unitatem. > — Hæc ille. — Et, ibidem, ad 4,m, dicit quod « ista relatio non potest esse realiter in Deo; et ideo non sequitur quod aliquid ponat, ex hoc quod dicitur relative d.

Totidem conclusiones poni possunt, de similitudine, quot de æqualitate.

ARTICULUS II.

M O V E N T U H D U B I A

A. — OBJECTIONES

§ i. — CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguit Aureolus (dist. 31, q. 1, art. I), contra ista. Et primo contra primam conclusionem, probando quod æqunlitas aut similitudo non fundetur super unitate quantitatis aut qualitatis in creaturis.

(a) *dicitur.* — Om. l'I.

(β) *qtm d.* — cwm Pr.

Primo sic. Aut enim talis unitas est numeralis, aut specifica, quæ solum est secundum rationem. Non primum, quia tunc una quantitas numero esset in distinctis substantiis. Non secundum; quia tunc non easel aliud intelligere duo corpora æqualia, nisi quod participant eadem naturam in specie. Sed hoc est expresse falsum. — Tum quia concipiens lineas inæquales, concipit eas ejusdem speciei* — Tum quia albedines ejusdem speciei, quando concipiuntur non in eodem gradu, apprehenduntur ut dissimiles, et tamen ejusdem speciei. Ergo non est verum quod æqualitas et similitudo fundentur super unitate specifica apprehensa per intellectum.

Secundo ad idem. Quia concipiens similitudinem, aut concipit numerales albedines et conceptum specificum communem, esse unum fundamentum similitudinis, aut solas albedines individuatas esse fundamentum, albedinem autem specificam, tanquam aliquid extrinsecum, secundum quod sit similitudo. Sed neutrum dari potest. Non quidem primum. — Tum quia lres conceptus concurrerent ad fundandum similitudinem, scilicet duæ albedines numerales, el illa communis. — Tum quia non esset nisi una similitudo in dualius albedinibus et individuís, pro eo quod albedo communis non est nisi una; illa autem est fundamentum in utroque; unde, sicut eadem communis albedo participatur a qualibet albedine numerali, ita participaretur eadem similitudo. — Tum quia albedo communis et albedo particularis sunt duo conceptus; et ita non apparet quomodo unam simplicem habitudinem posset intellectus fundare super utrumque conceptum. — Tum quia non apprehendens albedinem in communi, potest similitudinem inter illa judicare; sicut patet de imaginatione et sensu interiori. Non potest etiam dari secundum; quia relatio non exigit nisi fundamentum et terminum. Si igitur conceptus albedinis in communi, non exigitur ut fundamentum similitudinis, nec ut terminus, nullo modo exigitur ad respectum similitudinis. Ergo non est verum quod similitudo aut æqualitas fundetur super unitate specifica qualitatis aut quantitatis.

§ 2. — CONTRA PRIMAM PARTEM TERTIE CONCLUSIONIS

I. Argumentum Aureoli. — Contra primam partem tertis conclusionis, arguit (ibid., art. 2), probando quod æqualitas in creaturis non ponat relationem realem. Si enim, inquit, æqualitas esset res, sequitur quod infinite realitates essent in uno subiecto, scilicet infinite relationes reales. Nam unus homo inæqualis est omnibus arenis maris, et omnibus foliis, el universis floribus, et sic de aliis innumerabilibus rebus; et ita innumerabiles inæqualitates essent in uno homine. Si ergo quælibet sit res in actu, erit homo innumerabilibus rebus oneratus;

similiter etiam, facies hominis, cum sit innumerabilibus rebus dissimilis; quia, quot sunt homines, tot habebit reales dissimilitudines et difflrmitates in fade subjective. Similiter, si sunt decem albedines, erunt in qualibet novem malitates; habet enim quælibet albedo novem similitudines. Et resultabunt in universo nonaginta. Et si fuerint centum albedines in actu, poni oportet decem millia malitatum (a). Unde talis rerum infinitas, cum omnino irrationalis sit, non debet in mente alicujus venire quod similitudo et dissimilitudo sint in rebus, nisi in potentia, et quod tunc fiant in actu, dum anima illas reducit; nisi forte quis poneret quod non multiplicantur similitudines secundum terminos, sed quod per eandem diflonnitatem, facies unius hominis diflbrmis sit faciebus omnium aliorum. Hoc autem poni non potest; quia una diflbrmitate transunto per corruptionem alicujus, adhuc remanent cæleræ diffbnnitates, et per consequens non sunl idem.

II. Argumenta Durandi et Aureoli. — Contra eandem partem conclusionis, arguit Durandus (apud Aureolum, *ibid.*), probando quod similitudo el æqualitas non sint relationes reales in creaturis.

Primo. Quia illa relatio non est realis, cujus fundamentum est ens rationis. Sed fundamentum istarum relationum est ens rationis. Patet : nam fundantur super unitate specifica qualitatis vel quantitatis; constat autem illam unitatem non esserealem, sed rationis.

Secundo. Quia similitudo non est quid magis reale, quam sit identitas fundata in substantia. Sed, secundum communiter opinantes, identitas illa non est relatio realis. Igitur nec æqualitas aut similitudo.

Tertio. Quia fundamenta aequalitatis aut similitudinis non dependent ad invicem, secundum esse absolutum; quod tamen requiritur, ad hoc quod relatio sil reali -

Quarto. Quia Philosophus, 5. *Metaphysics* (l.c. 20), enumerans relationes reales, nullam mentionem facit de istis. Igitur non sunt reales in creaturis.

Quinto. Potest argui ex dictis Aureoli (*ibid.*, art. 1). Si enim in creaturis similitudo et æqualitas sint relationes reales, aut fundantur super reali unitate specifica qualitatis aut quantitatis, aut fundantur super unitate rationis specifica qualitatis aut quantitatis, aut super qualitates individuates ut sunt conformes. Sed nullum istorum potest dici rationabiliter.

Non quidem primum. Tum quia unitas specifica non est realis. Tum quia, sicut se habet similitudo ad qualitatem, sic æqualitas ad quantitatem. Sed æqualitas non fundatur super unitate specifica, quia duæ linea' inaequales, sunt ejusdem speciei, secun-

dum Avicennam, 2. *Metaphysics*, qui dicit quod linea finita et infinita sunt ejusdem speciei. Ergo nec similitudo fundatur super unitate reali specifica qualitatis.

Sed nec potest dari secundum. — *Primo*. Quia tunc non esset aliud intelligere aliqua duo alba ut similia, nisi concipere quod participant eandem albedinem in specie; nec quod aliquæ lines sunl æquales, nisi quod participant eandem quantitatem specifico. Sed hoc est expresse falsum. Tum quia concipiens duos lineas inæquales, concipit eas esse ejusdem speciei. Tum quia duæ albedines ejusdem speciei, quando concipiuntur non in eodem gradu, apprehenduntur ut dissimiles, et tamen ul ejusdem speciei. Ergo non esi verum quod æqualitas el similitudo fundentur in unitate specifica apprehensa per intellectum. — *Secundo*, contra idem membrum arguitur. Quia concipiens similitudinem, aut concipit numerales albedines et conceptum specificum commune, esse unum fundamentum similitudinis, aut solas albedines numerales esse fundamentum, albedinem autem specificam Lanquam aliquid extrinsecum, in qua el secundum quam sit similitudo. Sed neutrum potest dari. Non quidem primum. Tum quia tres conceptus concurrerent ad fundandum similitudinem, scilicet duæ albedines numerales, et illa communis. Turn quia non esset nisi una similitudo in duabus albedinibus individuís, pro eo quod albedo communis non est nisi una; hæc autem fundaret similitudinem in ulraque; unde, sicut eadem communis albedo participatur a qualibet albedine numerali, ergo participaretur eadem similitudo. Tum quia albedo (α) particularis el albedo communis sunt duo conceptus; et ita non apparet quomodo unam simplicem habitudinem possit intellectus fundare super utrumque conceptum. Tum quia non apprehendens albedinem in communi, jMjtesl judicare similitudinem inter aliqua; sicut patet de imaginatione et sensu interiori. Nec potest <lici secundum membrum hujus stalim factæ divisionis; quia relatio non exigit nisi fundamentum et terminum. Si igitur conceptus albedinis in communi non exigatur ut fundamentum similitudinis, nec etiam ut terminus, nullo modo exigitur ad respectum similitudinis; ergo nullo modo fundatur super unitate rationis Specifica*. — *Tertio*, contra idem membrum; quia, si unitas rationis est fundamentum talium relationum, patet manifeste illas relationes non esse reales.

Si vero tertio dicatur quia hujusmodi relationes fundantur super qualitatibus individualibus, in quantum sunt conformes, hoc non valet. Tum quia conformitas el similitudo idem sunl; idem autem non est sui ijxsius fundamentum. Tum quia conformitas importat relationem; et ideo, dato quod esset

(x) decem millia realitaium — mille realilatet Pr.

(e) a verbo *participatur* usque ad *albedo*, om. Pr.

aliud a similitudine, adhuc restaret quæstio, sujær quid fundaretur hujusmodi conformitas.

Sexto. Nam hujusmodi non dicunt aliquid jxwivum; ergo non sunt relationes reales. Antecedens probatur; quia Philosophus dicit, 10. *Metaphysics* (t. c. 17), quod æquale opponitur magno el parvo, sicut privationes duæ; est enim æquale, quod nec est majus nec minus. Sed hoc non esset, si diceret aliquid positivum.

S 3. — CONTRA SECUNDAM PARTEM TERTIA;
CONCLUSIONIS ET CONTRA QUARTAM

I. **Argumenta Aureoli.** — Contra secundam pariem tertiæ conclusionis, et contra quartam, arguit sic Aureolus (ibid., art. 3). Æqualitatem, inquit, esse relationem rationis, in divinis, potest dupliciter intelligi. — Primo modo, quod sit sicut relatio ejusdem ad seipsum, quæ dicitur identitas; ut videntur, inquit, positores hujus opinionis intelligere; in quo quidem intellectu, impossibile est quod sint relationes rationis hoc modo. *Primo* sic (x). Illa quæ habent terminos realiter distinctos, et non eundem bis sumptum, non sunt relativa eo modo quo idem refertur ad se; Philosophus enim, 5. *Metaphysics*: (t. c. 20), dicit quod in relatione identitatis idem bis sumitur. Sed termini æqualitatis sunt personæ realiter distinctæ, nec sunt unus et idem terminus bis sumptus. Igitur æqualitas et similitudo non sunt relationes rationis per hunc modum. *Secundo* sic. In relationibus rationis quæ sunt per hunc modum, idem refertur ad se. Sed in divinis non est sic. Pater enim non est æqualis sibi, sed Filio, nec etiam est similis sibi; similiter nec essentia est æqualis aut similis essentiæ. Igitur similitudo non est relatio rationis inter eundem terminum bis acceptum. *Tertio* sic. Hilarius negat (f), 3. *de Trinitate* (n° 23), quod similitudo sit ejusdem ad se, id est, quod aliquis sit similis aut æqualis sibi. Sed, si esset relatio rationis secundum illum modum quo intellectus utitur bis eodem, proprie aliquid posset dici simile sibiipsi. Igitur, etc. *Quarto* sic. In talibus relationibus, neutrum extremorum includit aliquod reale distinctivum. Sed, secundum istos, similitudo includit in suo intellectu proprietatem distinguentem et essentiæ unitatem. Igitur non est de illis relationibus rationis (y), in quibus intellectus utitur bis eodem. — Alio modo, inquit, potest intelligi quod similitudo et æqualitas sint relationes rationis, pro eo quod non (5) sunt actu in re sine opere intellectus, sed sunt in potentia, in divinis personis, et in actum reducuntur per intellectum. El adhuc hoc, dicit

ijisc, est impossibile. Nullum enim, inquit, complebile per intellectum, est in divinis personis; alioquin, divina essentia esset, quoad aliquid, incompleta et in potentia («). compleri per intellectum exspectans et ad actum reduci; quod omnino poni non potest.

Item. Licet idem possit identificari sibi ipsi, tamen nullo modo potest sibi ipsi coæquari, aut conformari, aut convenire. Cujus ratio est, quia conformitas, convenientia, et adæqualio, nominant relationes quas ponit intellectus inter duas qualitates aut quantitates ad minus numeraliter distinctas. Nunquam enim intellectus, quantumcumque concipiat bis Socratem, concipit quod Socrates conveniat cum seipso, aut quod aequetur sibi ipsi, vel quod assimiletur; et tamen concipit quod identificetur. Cujus ratio est, quia identitas importat ibi unitatem absolutam. Sunt enim ibi tres conceptus: duo quidem, prout bis sumitur; tertius vero est realitas Socratis; in qua primi duo conceptus intelliguntur indistincti. Non sic autem est de convenientia, quæ est quædam unitas relativa; in qua non significatur quod duo conceptus Socratis incidant in unam realitatem; sed ponitur inter illos duos conceptus, indistinctio relativa; quæ tamen exigit extrema distinguere. Sic igitur non potest intellectus statuere conformitatem, vel adæqualionem, aut hujusmodi aliquid, nisi inter distincta. Sed Pater el Filius sunt indistincti in magnitudine et natura numeraliter. Ergo non potest intellectus ponere inter illos relationem convenientiæ, aut conformitatis, aut æqualitatis; sed concipit quod personas convenire, non dicitur relative, sed absolute unitatem natura habere; et per consequens, similitudo, conformitas, æqualitas, convenientia, non important relationem realem, nec rationis, in divinis. — Hæc ille.

II. **Argumenta Scoti et aliorum.** — Contra eandem partem, arguunt Scotus et aliqui ejus sequaces (apud Aureolum, ibid., art. 1), probando quod æqualitas et similitudo in divinis sint relationes reales.

Primo. Quia ubi concurrunt omnia exigita ad relationem realem, ibi oportet poni relationem realem. Sed quatuor requiruntur et sufficiunt ad relationem realem. Primum est quod extrema sint distincta; et ideo ejusdem ad se, non est relatio realis. Secundum, quod utrumque extremum sit reale; et ob hoc, contradictio non est relatio realis, quia alterum extremum est non ens. Tertium quoque, quod ex natura rei oriatur, inter illa, respectus in fundamento; et propter hoc, inter Deum et creaturam, non est relatio realis, licet utrumque extremum sit reale et realiter distinctum ab alio. Quartum vero, quod in termino sit ratio ad quam possit relatio terminari.

() *Primo* sic, — Om. Pr.

(β) *negat.* — *dicit* Pr.

(γ) *relationibus rationis.* — *rationibus* Pr

() non. — Om. Pr.

(a) *data*, — Ad. Pr.

Ista autem quatuor concurrunt in Deo, respectu similitudinis et æqualitatis; quia et extrema sunt distincta realiter, et ex natura rei consurgit similitudo et æqualitas inter illa, et quodlibet est suppositum, ita ut possit terminare huiusmodi respectum. Ergo non apparet quin similitudo et æqualitas sint relationes reales in Deo.

Secundo. Si istae habitudines non sint reales in Deo, hoc non est propter aliud, nisi quia fundamentum est unum et idem in tribus personis; eadem enim est magnitudo numero; propter quod æqualitas non videtur relatio realis. Sed manifestum est quod hoc non impedit; quia idem est fundamentum relationum originis in divinis, scilicet essentia; et nihilominus sunt reales. Ergo nec identitas fundamenti impedit quin æqualitas et similitudo sint relationes reales.

Tertio. Quia Augustinus dicit, 6. *de Trinitate*, capitulo ultimo, quod *prima æqualitas et prima similitudo est in Filio*. Sed non esset prima, nisi esset realis; nulla enim similitudo rationis est prima, cum ens reale sit prius ente rationis. Igitur, idem quod prius.

Quarto. Illud quod est in Filio ex vi productionis, necessario est reale; quia nullum ens rationis inert sibi ex vi suae productionis, quæ est realissima. Sed Augustinus dicit, 2. *Contra Maximinum* (cap. 18), quod *ideo non est Pater maior Filio, quia ex quo genuit*. Ergo æqualitas est realis in Filio, et ex vi suae productionis.

Quinto. Sicut scilicet habet magnitudo dimensiva ad æqualitatem proportionalem sibi, sic magnitudo virtualis ad æqualitatem sibi correspondentem. Sed æqualitas est realis proprietas magnitudinis dimensionis, ubicumque existat; quia proprium est quantitatis, secundum eam æquale vel inæquale dici. Ergo, ubicumque est magnitudo perfectionalis et virtualis, ibi erit æqualitas relatio realis; et per consequens, æqualitas et similitudo in eis personas divinas, erit relatio realis.

Sexto. Ad rationem realis similitudinis seu æqualitatis, sufficit suppositorum distinctio, absque distinctione fundamenti; sicut patet quod si esset una albedo in duabus superficiebus, illae forent realissime similes, etiam plus quam modo cum albedines universaliter in superficiebus distinguuntur. Sed, in divinis, supposita sunt distincta realiter, quantumcumque fundamentum similitudinis et æqualitatis sit unum. Ergo similitudo et æqualitas sunt ibi relationes reales.

Septimo. Si illud quod minus videretur inesse, inert, et illud quod magis. Sed minus videretur quod paternitas et filio essent relationes reales, et identitas fundamenti; quia sunt alterius rationis, nec sunt relationes æquiparantiae, immo una est superpositionis et alia stipositionis; et tamen stat realitas earum, cum identitate funda-

menti. Ergo nullo fortius similitudo poterit esse relatio realis in Patre, respectu Filii, et e contra; cum sint relationes æquiparantiae, et unius rationis; et similiter æqualitas. — Confirmatur. Quia similitudo et æqualitas habent supportum prædistinctum; quod non habent paternitas et filio; et secundum hoc videntur in Deo habere plures causas suas realiter, quam paternitas et filio.

Octavo. In Deo est, ex natura rei, omnis perfectio simpliciter, secundum Anselmum, *Munol.* 15. Sed æqualitas est perfectio simpliciter, secundum illud Augustini, *de Quantitate animæ*, cap. 9, dicentis quod *inæqualitati æqualitatem jure proponis, nec quisquam omnino est, ut opinor, humano sensu præditus*, cui non id videatur. Nec potest dici quod loquatur de fundamento et non de relatione; quia, infra, c. 9, dicit quod nullo modo quantitas, sed illa, de qua superius egimus, æqualitas, hujus excellentiae causa est. Ergo relatio æqualitatis est in Deo ex natura rei.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum Aureoli contra primam conclusionem, dicitur quod in creaturis similitudo et æqualitas supponunt unitatem specificam et non unitatem numeralem illorum in quibus fundantur; quæ quidem unitas non est secundum rem, sed secundum rationem. Unde sanctus Thomas, I. *Sentent.*, dist. 19, q. I, art. 1, dicit quod ad rationem æqualitatis, non requiritur unitas secundum numerum ipsius quantitatis, sed solum secundum commensurationem. Similiter, nec ad rationem similitudinis, requiritur unitas qualitatis secundum essentiam, sed solum secundum (a) speciem. — Et ad primam prolixionem in oppositum, dicitur, ad antecedens, quod idem est conciliari duas lineas esse æquales, et concipere eas participare eandem quantitatem in specie inensuræquæ attenditur secundum numeros, utpote bicubitum, tricubillum. Non autem dicimus quoti sufficiat quacumque unitas specifica quantitatis ad fundandum in æqualitatem. Et ideo dicit sanctus Thomas quod requiritur identitas secundum commensurationem. Et ideo probatio prima non arguit contra nos. — Ad secundam probationem, negatur major. Ut enim dictum fuit, dist. 19, omnes albedines sunt similes et non æquales, propter quam inæqualitatem possunt improprie dici dissimiles.

Ad secundum dicitur quod concipiens similitudinem, concipit albedinem communem, et indistin-

(a) *secundum*. — Om. Pr.

ctionem ejus secundum rationem et distinctionem secundum supposita vel individua in quibus est. Et ideo concipit albedinem communem, et albedines [articulares. Sed tamen similitudo non fundatur nisi in natura communi albedinis, et in particulari albedine una, et terminatur ad aliam particularem albedinem. Nec sequitur quod similitudo, ex parte unius extremi, habeat duo fundamenta, scilicet albedinem communem et particularem; quia albedo particularis non fundat similitudinem, quia hæc albedo; illa quod natura albedinis est ei ratio quod fundat. Et ideo non sunt nisi unum fundamentum secundum rem, quia sunt indivisa secundum esse; nec secundum rationem, quia unum est alterius ratio fundandi. Patet igitur quod male concipit arguens de modo fundandi similitudinem. — Non enim sequitur quod tres conceptus concurrant ad fundandum similitudinem, quorum quilibet sit ratio fundandi, vel dicit sua prima probatio, sed ad fundandum duas similitudines, concurrunt tres conceptus, quorum unus est ratio fundandi aliis. — Nec valet secunda probatio. Licet enim albedo communis sit unica secundum rationem, etsi tamen multiplex secundum esse quod habet in duabus particularibus albedinibus; et ideo fundat duas similitudines in numero. — Nec valet tertia; quia, licet albedo, et hæc albedo, habeat duos conceptus, tamen unus est ratio alteri quod fundat relationem. — Nec procedit etiam quarta; quia (a) dico quod qui non apprehendit naturam communem albedinis in particulari albedine, non iudicat similitudinem secundum albedinem. Non tamen oportet quod apprehendat illam naturam quantum ad rationem universitatis, nec abstracte, scilicet præscindendo naturam ab individuantibus eam. Et hoc magis dictum fuit in precedent! questione, quomodo sensus apprehendit naturam communem, apprehenso particulari ejusdem naturæ.

§ 2. — Ad ARGUMENTA CONTRA PRIMAM PARTEM
TERTIÆ CONCLUSIONIS

I. Ad argumentum Aureoli. — Ad aruunientuin contra primam partem terciæ conclusionis, dicitur quod responsio ibi data, est sufficiens. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 8, q. I, art. 5, dicit: « Relatio, inquit, non habet, ex hoc quod ad alterum dicitur, quod sit aliquid in rerum natura; sed hoc habet, ex eo quod relationem causal, quod est in re quæ ad alterum dicitur. Et quia ex eo res habet unitatem et multitudinem, ex quo habet esse; ideo, secundum illud in quo relatio fundatur, iudicandum est de ea, utrum sit secundum rem una vel plures. Sunt igitur quædam relationes quæ fundantur super quantitatem; sicut æqualitas, quæ funda-

tur super unum in quantitate; et cum unitas quantitatis non sit nisi una in re una (x), inde est quod per eandem æqualitatem est res æqualis omnibus quibus dicitur esse æqualis. Aliter vero relationes fundantur super actionem et passionem. Et in istis est considerandum quod una passio respondet duabus actionibus, quando neutrum agens sufficit per se ad actionem complendam; sicut est in eo qui una nativitate nascitur ex patre et matre; unde in patre et matre, sunt diversæ relationes secundum rem, sicut et duæ actiones, sed in nato est una relatio secundum rem, secundum quam refertur ad patrem et matrem, sicut est una passio. Item, considerandum est quod quædam relationes non innascuntur ex actionibus secundum quod sunt in actu, sed magis secundum quod fuerunt; sicut aliquis dicitur pater, postquam ex actione est effectus consecutus; et tales relationes fundantur super illud quod ex actione in agente relinquitur, sive sit dispositio, sive habitus, sive aliquod jus, aut potestas, vel aliquid huiusmodi. Sed quia hoc quod relinquitur ex actionibus unius speciei, non potest esse nisi unum, inde est quod tales relationes, etiam secundum rem non multiplicantur secundum diversas actiones, sed magis sunt unum, secundum illud quod ex actione relinquitur; et propter hoc, non sunt diversos relationes secundum rem in patre uno, qui generat multos filios, nec in magistro uno, qui docet plures discipulos. Si autem sint actiones plures secundum speciem, causant etiam plures relationes specie differentes. » — Hæc ille. — Idem ponit, 3 p., q. 35, art. 5. Et notandum quod in 3. *Sentent.*, ubi supra, in solutione quarti, dicit sic: « Quamvis ex terminis multiplicentur respectus relationis, non tamen oportet quod multiplicentur relationes secundum rem. » Ex quo videtur velle quod ubi non est nisi unicum fundamentum relationis, relatio est unica secundum rem, sed multiplex secundum rationem respectus. Et idem ponit, 3 p., ubi supra, ad 34*, ubi ait: « Unum et ens se consequuntur, sicut dicitur, 4. *Metaphysics* (t. c. 3). Et ideo, sicut contingit quod in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens. sed ratio tantum; ita etiam contingit quod ex parte unius extremi est una relatio, ex parte autem alterius sunt multe relationes. » Et post, dicit quod « in filio est una sola filiatio secundum rem; sed duplex secundum rationem, in quantum correspondet utrique relationi parentum, secundum duos respectus intellectus ». — Hæc ille. — Ex quibus potest haberi quod, sicut ipse ponit quod filiatio et communis spiratio, in divinis, sunt una res, tamen sunt duæ relationes; ita, in creaturis, multe relationes sunt una res.

Dico igitur ad propositum, quod homo est inæ-

(a) quia. — Orn. Pr.

(a) una. — Orn. Pr.

qualis omnibus arenis, el granis, el floribus, de quibus dicit arguens, per unicam inaequalitatem, et dissimilis per unicam dissimilitudinem; quæ quidem inaequalitas non est nisi una res; est tamen multæ relationes, vel multi respectus, secundum diversos terminos ad quos refert. Nec est simile quod unica res sit multæalbedines; quia albedo habet quod sit aliquid, non solum ex parte sui esse quod habet in subjecto, sed etiam ex sua quidditate ponit aliquid; el ideo non posset plurificari secundum rationem albedinis, ita quod esset multæ albedines, quin statim esset multæ res; sed secus est de relatione, Eodem modo dico, de illis centum albedinibus, quod non quælibet habet nonaginta similitudines, sed tantum unam secundum rem. Et cum improliatur ista responsio, quia: una similitudo desinit, alia remanente; ergo illæ non sunt eadem res; — dico quod in illo casu, similitudo non desinit secundum rem, sed quantum ad respectum quem habebat ad terminum qui defecit; ita quod non perditur aliqua res in albo remanente, sed relatio similitudinis quæ remanet, pauciora respicit quam prius

II. Ad argumenta Durandi et Aureoli. —

Ad primum Durandi contra eandem pariem, negatur minor; nam similitudo fundatur super illa unitate rationis specifica, quæ est ens reale extra animam; non tamen absolute, ut est natura talis vel talis, sed in natura specifica ul habet cum alia natura extra animam existente unitatem specificam, quæ est unitas rationis in actu vel in virtute. Licet enim albedo existens in Socrate, el ea quæ est in Platone, non habeant actualem unitatem specificam extra animam, habent tamen eam in virtute; quia quælibet albedo potest aliquid imprimere in intellectu nostro, in quo omnes albedines sunt indivisibiles el unum secundum speciem intelligibilem; omnes etiam albedines habent unitatem rationis in intellectu angeli el in intellectu divino. In albedine ergo habente talem unitatem in virtute, fundatur dicta relatio. El sic, cum fundamentum istud sit reale, ex hac parte non claudicat realitas talis relationis

Ad secundum negatur major, ul prius dictum fuit; quia identitas numeralis non habet extremam realiter distinctionem, sicut habet similitudo aut æqualitas.

Ad tertium dicitur quod non oportet extremam relationis ab invicem dependere, sed sufficit quod sint ad invicem naturaliter ordinata, modo præ-exposilo in alia quaestione.

Ad quartum dicitur quod Aristoteles, dum facit mentionem de relationibus consequentibus quantitatem, facit implicite mentionem de relationibus consequentibus numerum, el unitatem quæ est principium numeri, vel unitatem transcendentem applicatam naturis specificis; el tales sunt æqualitas et similitudo, quia in eis consequuntur unitatem qualitatis aut quantitatis.

Ad quintum dicitur quod similitudo fundatur super naturam specificam, non ut est hæc, aut individua, sed ut continet virtualiter unitatem specificam cum alia natura, quæ est unitas rationis in intellectu. Et ideo nulla pars dictæ divisionis ibi facta?, sustinetur; nisi tertia, si bene intelligatur el reducatur ad modum loquendi pnefatum. Verumtamen, nullum membrum dictæ divisionis sufficienter impugnatur quoad omnia.

Cum enim, contra primum, arguitur de inaequalitate linearum unius speciei, etc.; — dico quod lineæ inæquales, licet sint ejusdem speciei subalterna?, puta lineæ, non tamen sunt unius speciei specialissimæ in genere mensuræ, puta palmi, aut ulnæ, vel hujusmodi. Modo æqualitas non fundatur absolute in natura quantitatis, aut lineæ, nisi ut habet rationem mensuræ et quantitatis redactam ad certum numerum, puta cubili, vel bicubiti; species enim quantitatum sumuntur penes numerum et proportionaliter ad species numerorum, ut ponit sanctus Thomas, in multis locis.

Cum autem contra secundum principiale membrum dictæ divisionis, arguitur, *primo*, quia concipiens, etc.; — dico, ut prius, quod duæ albedines possunt concipi unius speciei, dupliciter, sicut dictum est de quantitate. Ideo consimiliter dicendum est quod nunquam albedines dissimiles concipiuntur esse unius speciei specialissimæ, quæ attenditur penes rationem numeri vel mensuræ secundum numerum graduum earumdem. — Cum, *secundo*, contra idem membrum, arguitur et quæritur, an conceptus specificus albedinis fundet, etc., — dico quod nihil factum ab anima fundat similitudinem, sed natura specifica existens extra animam habens talem unitatem virtualiter et apud seipsam; ideo divisio facta nihil valet. — *Tertium* similiter *argumentum* contra idem membrum, nihil valet; quia non est contra nos, ul manifeste patet.

Similiter, illa quæ objiciuntur contra tertium membrum dictæ divisionis, non sunt ad mentem opinantium; quia illi non intendunt quod albedines numerales, ut habent conformitatem quæ est relatio, fundent similitudinem; sed intendunt per conformitatem, unitatem rationis ad invicem; quæ quidem unitas, sicut et suum fundamentum, virtualiter continetur in omni albedine; quælibet enim est nata causare speciem omnium albedinum in intellectu possibilem; in qua specie omnes albedines posibles, sunt unum indivisum secundum rationem; quia illa species æque est unius sicut alterius læpræsentativa.

Ad sextum, responsum ost in conclusionibus; nam similitudo et æqualitas non dicunt solam unitalem qualitatis aut quantitatis; sed supponunt eam in suo fundamento, ul nuxlum fundamenti, non ul fundamentum vel partem fundamenti.

§ 3. — **ARGUMENTA CONTHA SECUNDAM PARTEM
TERTIA: CONCLUSIONIS ET CONTRA QUARTAM**

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumentum Aureoli contra secundam partem tertiæ conclusioni:» et contra quartam conclusionem, dicitur quod sanctus Thomas non intelligit quod relatio æqualitatis aut similitudinis, sit eodem modo relatio secundum rationem, quo relatio identitatis alicujus ad se. Relatio enim secundum rationem, est multiplex, secundum quod dictum est in alia quæstione : quædam, cujus nullum extremum, aut fundamentum, est actu in rerum natura ; quædam vero, cujus extrema sunt actu in rerum natura, sed non realiter distincta; quædam vero, cujus extrema sunt realiter distincta, sed non possunt fundare relationem realem; quædam vero, cujus extrema possunt fundare relationem realem, sed non ad invicem. Exemplum primi : ut est prioritas præleritorum ad futura; exemplum secundi : ut est identitas Socratis ad se; exemplum tertii : ut oppositio quæ est inter duas relationes; exemplum quarti : ut relatio scibilis ad scientiam. Dico ergo quod primus gradus relationis secundum rationem, est minimus; et quartus, est maximus ; et tertius secundo major. Æqualitas autem et similitudo divinarum personarum est relatio secundum rationem tertia (a), quæ est relatio inter duas relationes. — Ad aliud, dicitur quod relatio æqualitatis non est in actu, nisi per actionem intellectus incresti vel creati. Sed tamen non sequitur quod in divina essentia sit aliquid in potentia, quod compleatur per intellectum ; quia tales respectus non intelliguntur inexistentes divinæ personæ, sed potius assistentes; et ideo, quia non sunt actu in ea, nec persona actualiter per eos, non fit in potentia ad eos. Sunt tamen in intellectu divino, ut intellecti ; sicut lapis habet esse intellectum in Deo.

Et si arguatur, contra hoc, quia divinæ personæ essent verissime æquales, sicut nunc sunt, posito quod nullus intellectus negotiaretur circa eas; — dico quod æqualitas dicit duo in divinis, scilicet unitatem nature vel magnitudinis, et ulterius dicit relationem, quæ talem unitatem consequitur. Si ergo nullus intellectus negotiaretur circa divinas personas, adhuc æqualitas remaneret quoad primum ; sed non quoad secundum, nisi quoad causam, scilicet quoad suum fundamentum, quod est prædicta unitas quantitatis virtualis. Et eodem modo dico de aliis respectibus, ratione unius personæ ad aliam, vel Dei ad creaturas, qui (6) sunt ab æterno et (γ) importantur istis nominibus, creativum, productivum, pnedestinativum, cognitivum, et hujusmodi. Item, de respectibus rationis Dei ad creaturam ex

tempore, qui per ista nomina importantur, Creator, Dominus, refugium, datum, etc.

Ad argumentum secundo loco factum contra eandem conclusionem, conceditur major et minor; unde consequentia non valet. Licet enim Filius et Pater sint indistincti in natura vel magnitudine, tamen ipsi inter se personaliter sunt distincti. Et ideo argumentum concludit solum quod natura Patris non sit æqualis natura Filii ; sed non concludit quin Pater sit æqualis Filio in natura, vel magnitudine.

II. Ad argumenta Scoti et aliorum. — Ad ea quæ obijciuntur, secundum Scotum et sequaces ejus, contra eandem conclusionem, dicitur.

Ad primum quidem, dico quod ad relationem realem requiritur quod sit inter extrema realiter distincta, quorum quodlibet possit relationem fundare. Constat autem quod in divinis non sunt duo fundantia qualitatem aut similitudinem illo modo; quia nec duo absoluta, nec duo relativa, ut in probationibus conclusionum deductum est.

Ad secundum dicitur quod relationes originis non fundantur in divina essentia precise; sed fundantur in communicatione et acceptance divinæ natura, quæ realiter distinguuntur; non quidem sicut duo absoluta, sed relative solum; scilicet generare et generari, spirare et spirari. Et si dicatur quod, sicut paternitas et filiatio fundantur in duobus relativis, ita poterit dici de æqualitate Patris ad Filium, et Filii ad Patrem, quod fundantur super duabus relationibus; — dico quod non est simile. Nam, licet paternitas et filiatio fundentur, in divinis, super generare et generari, quæ sunt duæ res relativæ, non tamen se habent per modum relativorum, sed per modum actionum vel actuum nollionalium. Etsi dicas quod ista fundamenta, scilicet actus notionales, non possunt fundare oppositas relationes, nisi prehabeant in se distinctionem ; in divinis autem, ante relationes, nulla præcedit distinctio realis ; — dicitur quod ubi fundamenta relationum aliter distinguuntur quam relative, distincte relationes requirunt fundamenta prius et aliter distincta quam per relationem ; ubi autem fundamenta relationum non(x) sunt aliud a relationibus, nec distinguuntur nisi relative, non oportet fundamenta prius natura distinguere quam relationes distinguantur, sed ipsas relationes distinguunt sua fundamenta. Hanc solutionem intendit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 3, ad 12^m. Et 1^a p., q. 40, art. 2, ad 4^{am}, dicit quod ubi relatio est accidens, presupponit distinctionem fundamentorum; ubi autem est subsistens, non presupponit distinctionem, sed eam secum fert.

Ad tertium dicitur quod æqualitas divinarum personarum dicitur prima, non quantum ad respe-

(λ) *tertia*. — *tertiam* Pr.

(6) *hui*. — ÇU4B Pr.

(γ) *et*. — *qui* Pr.

(a) non. — Om. Pr

ctum rationis (plein importat, sed quantum ad unitatem essentialē, quam importat in suo intellectu ; unitas autem illa est essentia indivisa, quæ est primum ens.

Ad quartum dicitur quod æqualitas est in Filio ex vi generis quantum ad unitatem essentialē ; non autem quantum ad respectum rationis consequentem illam unitatem.

Ad quintum dicitur quod quantitas dimensiva non fundat æqualitatem ad seipsam, sed ad aliam ejusdem speciei. Et ita, in proposito : quantitas divinæ virtutis non fundat relationem æqualitatis realis ad se, nec ad aliquid distinctum a se in divinis.

Ad sextum dico quod implicat contradictionem, eandem albedinem numero informare diversas superficies secundum esse, quia esset eadem numero et non eadem numero. Posito tamen casu, quod ibi esset relatiorealis, non tamen in proposito; quia in illo casu, essent ibi duo absoluta, scilicet duæ superficies, et ideo una posset ad aliam referri. Non sic in proposito : nam in divinis est una quantitas numero in duobus suppositis relativis, quorum nullum potest aliam relationem fundare. Vemmtamen, potius dico quod nullo modo esset ibi relatio realis similitudinis seu æqualitatis; quia relatio sumit numerum a fundamento, potius quam a supposito.

Ad septimum dico quod falsum supponit, scilicet quod paternitas et filiatio fundentur in essentia, ul dictum esi ad secundum. — Confirmatio eliam nulla est. Quia (x) supposita distincta in divinis non sunt fundamenta relationum, sed sunt relativa; ad hoc autem quod relatio sit realis, plus exigit distinctionem fundamentorum quam suppositorum ; vel saltem, si utrumque exigat, prius exigit distinctionem fundamentorum.

Ad octavum dico quod æqualitas est perfectio simpliciter, non quoad relationem quam dicit in Deo, nec solum quoad quantitatem, sed quoad essentialē unitatem. Nec vnlet replica; quia non intendit Augustinus dicere quod respectus, importatus in æqualitate, dicat perfectionem, in quantum hujusmodi; vel negatio, quam dicit æqualitas. Sed intendit quod excellentia de qua loquitur, attenditur penes quantitatem, ut est tanta in uno sicut in alio; ita quod respectus vel negatio non est causa perfectionis, sed modus causæ.

Ad argumentum in pede quaestionis factum, respondetur quod ibi deficit tertia conditio; nam, inter duo supposita, (piorum quodlibet est relatio subsistens, nulla potest innasci ivlatio secundum rem, quæ sit media inter illa, ut dictum est, etc.

(«) çuta. — *quod* Pr.

DISTINCTIO XXXII.

QUÆSTIO I.

UTRUM PATER ET FILIUS DILIGANT SE SPIRITU SANCTO

iRCA trigesimamsecundam distinctionem quæritur : Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto.

Et arguitur quod non. Sicut eo halant Pateret Filius ad saporem, sic se habent ad diligere; sed Pater non sapii sapientia genita, quæest Filius, secundum Augustinum,* 7. *de Trinitate*, cap. 1; igitur nec. Pater et Filius diligunt amore procedente, qui est Spiritus Sanctus.

In oppositum arguitur sic. Circa materiam divinorum stare debet homo dictis Sanctorum; sed Sancti communiter concedunt quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto; igitur illa est concedenda.

In hac quæslione erunt duo articuli. In primo videbitur de quæsito. In secundo videbitur an Pater sit sapiens sapientia quam genuit.

ARTICULUS I.

VIDETUR DE QUÆSITO

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod Ista propositio : Pater et Filias (Illinunt se (a) Spiritu Sancto, est vera, et nihilominus est propria.

Probatur ista conclusio, pro prima parte, per sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, dist. 32, q. 1, art. 1, ex hoc quod tam Augustinus quam alii Sancti, communiter tali locutione utuntur; unde eam negare præsumptuosum videtur. — Pro secunda parte, probatur per eumdein, ibidem : Si enim ista esset impropria, et deberet exponi ad hunc sensum quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, id est, amore essentiali qui appropriatur Spiritui Sancio, eadem ratione Pater diceretur bonus Spiritu Sancto, et sapiens Filio ; quod tamen non conceditur.

Secunda conclusio est quod, cum dicitur : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, Illo ablatus, Spiritu Sancto, non aoluin construitur In habitudine signi, ul sit sensus: Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, Id est, Spiritus San-

(3) — Om Pr.

cuius est Mlgrii in quod Pater et Filius se diligunt.

Istam conclusionem probat ipse, ibidem, sic : a quia etiam amor creatus, est signum dilectionis qua Pateret Filius se diligunt ; 8.¶ tamen non ideo dicitur quod diligant amore creato, d

Tertia conclusio est quod ille nblatlvus*, non sufficit dicere quod alii resolvendus In propositionem, vel sensus Pater dicitur Filium Spiritu Sancto, id est, per Spiritum Sanctum, Illa quod ly per designat Mibnuctoritatem In Spiritu Sancto, et auctoritatem In Patre et Filio.

Istam prolixius, ibidem : quia a per propositionem per (x) designatur habitudo causæ in causam cui adiungitur, quamvis non respectu operantis, sed respectu operati. Filius enim habet causalitatem respectu creature (δ), quamvis non sit principium operationis in Patre; et ideo dicitur quod Pater operatur per Filium. Sed cum dicitur : Pater diligit Filium per Spiritum Sanctum, non denotatur aliquis effectus in creatura, nec aliquid cuius sit Spiritus Sanctus principium ; et ideo non est similis ratio dicendi ».

Quarta conclusio est quod Ille ablativus non construitur In habitudine formæ, Ita quod sit sensus quod Pater et Filius diligunt formaliter amore qui est Spiritus Sanctus.

Istam probat sic, ibidem : < A forma, inquit, non denominatur aliquid, nisi inhæreat; et ita, cum Spiritus Sanctus non se habeat ad Patrem vel inhærens, sed ut per se subsistens, non potest esse quod sit sicut forma eliciens actum dilectionis. Et præterea, forma habet rationem principii, respectu ejus cuius est forma, quæcumque forma sit, vel quantum ad esse substantiale, vel quantum ad esse accidentale et operationem consequentem ; et ita Spiritus Sanctus esset principium alicujus in Patre; quod falsum est. »

Quinta conclusio est quod ille ablativus construitur in habitudine quasi effectus formalis, ut dicatur effectus largo modo, omne quod a principio est, «pila proprie In divinis non est efficiens et effectus; vel formale dicatur, quod habet actum formæ» In denominando. Et est sensus quod a Patre et Filio procedit amor qui est Spiritus Sanctus, quo se diligunt.

a Ad cuius explanationem, considerandum, inquit.

() per. — Om. Pr.
() creatura. — caux Pr.

quod secundum diversam generis naturam, diversus est modus denominationis. Quædam enim præter era, secundum rationem suam, significant ut inhærens*, sicut qualitas, et quantitas, et huiusmodi; et in talibus non fit denominatio nisi per formam inhærentem, quæ est principium secundum aliquod substantiale aut accidentale. Quædam autem significant, secundum rationem suam, ut ab alio exiens, et non ut inhærens; sicut præcipue patet in actione. Aelio enim, secundum quod est actio, significatur ut ab agente. Unde in genere actionis, denominatur agens per id quod est ab eo, et non quod est principium ejus; sicut cum dicitur actione agens; nec tamen actio est principium agentis, sed e converso. Et si, per impossibile, poneretur esse aliquam actionem quæ non esset accidens, non esset inhærens, et tamen denominaret agentem ; vel tunc agens denominaretur per id quod ab eo esset, vel non esset in ea ut inhærens. Sed quia cuiuslibet actionis principium est aliqua forma inhærens. ideo aliquid potest dici agens duobus modis : vel ipsa actione, quæ denominat agentem, sed non est principium ejus; vel forma, quæ est principium actionis in agente, vel secundum quid principium agentis ; sicut dicimus ignem moveri sursum motu proprio vel levitate.

< His visis, patet faciliter qualiter concedendum sit quod dictum est, vel quid sit quod dubitationem induxit. Diligere enim, in divinis, potest dici essentialiter, «secundum quod non importat processionem, nisi secundum rationem; vel non importat, secundum quod importat processionem realem amoris ab amante. Et ab utroque modo invenitur amor dupliciter dici : scilicet ut qualitas, prout amor significat habitum amantis; et ut est operatio, prout amor significat actum vel passionem amantis in amatum vel ab amante. Si igitur diligere sumatur essentialiter. cum dicitur: Pater diligit Filium, dicitur diligere denominative amore qui est actus essentialis, et sicut principio illius actus, ipsa charitate, quæ est divina substantia. Si autem sumatur notionally, tunc, si (<) amor significat formam quæ est principium huius actus (δ), dicitur Pater diligere Filium ipsa proprietate quæ est principium processionis Spiritus Sancti, sicut paternitas est principium generationis Filii. Si autem amor nomen ipsam actionem procedentem, sic Pater dicitur Filium diligere amore qui est Spiritus Sanctus; licet hoc non adeo contineat veritatem. Et similiter in aliis nominibus quæ significant per modum operationis, ut (γ) Verbum ; vel ideo dicitur quod Pater dicit Verbo suo. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad 2.°, dicit : « Amor personalia non

(<) fi. — Om. Pr.
(6) et. — Ad. Pr.
(γ) ut. — et Pr.

se habet ad Patrem diligentem, ul principium dilectionis, sed magis ut actus denominans; et ideo non construitur in habitudine alicujus principii, nec in habitudine formæ, in quantum forma est principium, sed solum in quantum forma est denominans; ul cum dicitur : Iste est agens actione. *

Item, ad 3e®, sic ait : « Diligere, inquit, in dicta propositione, scilicet Pater diligit Filium Spiritu Sancto, non dicit actum essentialem, sed notionalem. Sciendum tamen quod in actu notionali, qui est diligere, duo intelliguntur, scilicet actus ipse, et exitus actus ab agente; et ipse actus est persona Spiritus Sancti; sed emanatio actus ab agente, est proprie notio, sive actus notionalis; et ideo etiam persona Spiritus Sancti non significatur per actum designatum verbo, quia verbum significat actum ul egredientem ab agente, sed significatur per actum designatum nomine quod significat actum absolute, ut amor vel dilectio. Diligere autem proprie dicit notionem, quia diligere idem est quod amorem emitte. Unde in verbo diligendi importatur et ipse actus, qui est persona, ratione cujus secundum actum illum Pater denominatur diligens amore, qui est persona Spiritus Sancti; et importat emissionem actus, ratione cujus est notionale. Sed hoc verbum, spirat, significat ipsam emissionem actus, el non actum emissum; el ideo Pater non dicitur spirans Spiritu Sancto, sed actu, vel proprietate spirationis. Et simile est de generatione : quia generatio dicit emissionem geniti, unde non dicitur quod Pater generat Verbo; sed dicere dicit emissionem Verbi et Verbum emissum, el ideo dicitur quod dicit Verbo. Verbum autem nominat id quod emissum est, et non emissionem; et ideo Verbum est personale, sicut el Amor; el diligere et dicere, notionale. > — Hæc ille.

Item, art. 2, ad 4QW, dicit : « Si diligere dicat actum nolionalem, tunc in hoc verbo, diligere, importatur quasi duplex actus, scilicet ipse actus amoris qui significat personam Spiritus Sancti, et emissio (x) amoris. Unde diligere notionaliter sumptum nihil aliud est quam spirare amorem; per spirare enim significatur ipsa emissio, sed per amorem persona Spiritus Sancti, d — Hæc ille.

Eandem conclusionem ponit, 1 p., q. 37, art. 2 : < Sciendum, inquit, quod res communiter denominatur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate. Omne enim illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet rationem formæ, vel habitudinem formæ; ut si dicatur : Iste indutus est vestimento, iste ablativus construitur in habitudine causæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per illud quod ab eo procedit, non solum sicut agens actione, sed etiam, sicut termino actionis, qui est effectus, quando

iste effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quod ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens; el dicimus quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab arbore procedentes. Secundum hoc e^go dicendum quod diligere, in divinis, sumitur essentialiter et notionaliter. Secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater el Filius non diligunt se Spiritu Sancto, sed essentia sua. Unde Augustinus, in 15. de Trinitate (cap. 7) : *Quis audet dicere Patrem nec se, nec Filium, nec Spiritum Sanctum diligere, nisi per Spiritum Sanctum* ? Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil aliud est quam spirare amorem; sicut dicere est producere verbum, et florere est producere florem. Sicut igitur dicitur arbor florere floribus, ita dicitur Pater diligens Spiritu Sancto, vel dicens Verbo, se et creaturam; et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu, vel amore procedente, se et nos. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad secundum argumentum, sic ait : α Quodcumque in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari (i) principium actionis et ab actione et ab effectu; sicut . umus dicere quod arbor est florens floritione et floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione. Non enim dicimus quod arbor producat florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico, spirat vel generat, importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere quod Pater spiret Spiritu Sancto, vel generet Filio. Possumus autem dicere quod Pater dicit Verbo, tanquam procedente persona, el dicit dictione, tanquam actu notionali; quia dicere importat determinatam personam procedentem, cum dicere sil producere verbum. Et similiter diligere, prout notionaliter sumitur, est producere amorem; et ideo potest dici quod Pater diligit Filium Spiritu Sancto, tanquam persona procedente, et ipsa dilectione, tanquam actu notionali. » — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod Pater diligit se Spiritu Sancto.

Istam conclusionem probat prolixè Sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 32, q. 1). Unde, art. 2, sic dicit : α Cum dicitur quod Pater diligit se (6) Spiritu Sancto, potest intelligi de dilectione essentiali vel notionali. Si de dilectione essentiali, sic, nec se, nec Filium diligit Spiritu Sancto, sed charitate essentiali, et operatione essentiali. Si autem i intelligatur de notionali, sic, sicut Filium, ita se

(a) emufuj. — rmunoneni Pr.

() denominari. — determinari Pr.

() >e. — Om. Pr.

Spiritu Sancto arnat; quia diligere, notionaliter sumptum, nihil aliud dicit quarn esse principium amoris personalis, qui est Spiritus Sanctus; <quia (a) amor qui (6) significatur per modum operationis, denominat Patrem a quo est, ut Pater (y) dicatur Spiritu Sancto diligere. Et cum tota ratio dilectionis quæ eet in Filio, sit in Patre, et econtra, ex neutra parte potest impediri quin Pater Spiritu Sancto seipsum diligit, scilicet nec ex parte spirantis amorem, nec ex parte diligibilis; quin ex una parte Pater est sufficiens principium Spiritus Sancti, et ex alia parte sufficiens ratio diligibilitatis in ipso est. Unde, sicut Pater Filium Spiritu Sancto diligit, ita seipsum et Spiritum Sanctum diligit Spiritu Sancto. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad primum, dicit : « Cum omnis actus notionalis importet rationem principii, quantum ad originem divinæ personæ, hoc contingit dupliciter. Aut quandoque designatur ratio principii respectu ejus in quod terminatur actus notionalis, ut cum dicitur : Pater generat Filium ; generare enim importat habitudinem principii respectu geniti; et in talibus non potest fieri reciprocatio, ut dicatur quod Pater generat se, quia nulla persona est principium suiipsius. Quandoque autem habitudo principii non importatur respectu ejus in quod transit actus, ut patet cum dicitur: Pater dat essentiam Filio; non enim significatur Pater esse principium dati, quod est essentia, sed ejus cui datur. Et similiter est in hoc verbo, diligere, quod importât habitudinem principii, non diligentis ad dilectum in quod transit actus, sed diligentis ad amorem, qui importatur in verbo, diligit. El ideo in talibus potest esse reciprocatio. Et hoc contingit, quia verbum, diligere, non tantum importat emissionem, sed ipsum amorem emissum. Unde, si accipiatur separalim id quod ad originem pertinet, non erit conversio; non enim potest dici quod Pater spiret se. » — Hæc ille.

Septima conclusio est quod Pater diligit creaturas Spiritu Sancto.

Istam probat, ibidem, art. 3, dicens : < Processio, inquit, divinarum personarum est quædam origo processionis creaturarum, cum omne quod est primum in aliquo genera, sit causa eorum quæ sunt post; sed tamen efficientia creaturarum essentialiter communi attribuitur. Unde sciendum est quod, cum dicitur quod Pater et Filius diligunt nos Spiritu Sancto, hoc verbum, diligere, potest sumi essentialiter el notionaliter; el utroque modo est vera locutio. Si enim sumatur essentialiter, tunc in verbo dilectionis designabitur efficientia totius Trinitatis,

et in ablativo designante personam Spiritus Sancti, designabitur ratio efficienti®, non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio Spiritus Sancti, sicut et Verbum. Quamvis Verbum ait proprie ratio creaturarum, secundum quod exeunt a Deo per modum intellectus; unde dicitur quod Pater dicit omnia Verbo vel arte sua. Sed Spiritus Sanctus est ratio earum, prout exeunt ab eo per libertatem voluntatis; el ideo dicitur proprie diligere creaturam Spiritu Sancto; et non Verbo. Si autem sumatur notionaliter, tunc etiam vera est locutio, sed habet aliam rationem veritatis, quia verbum dilectionis non importabit ex principali intentione habitudinem efficientis (?) respectu creatura, sed principaliter denominabit rationem hujus efficienti® ex parte effectorum, et consequenter dabit intelligere habitudinem efficientia}; et tunc sensus est : Pater diligit creaturam Spiritu Sancto (5), id est, spirat Amorem personalem, qui est ratio omnis liberalis collationis a Deo factæ creatura. >

Et ibidem, ad 2**, dicit : < Sicut in egressu artificiatomm ab artifice est considerare duplicem processum, scilicet ipsius artis ab artifice, quam de corde suo adinvenit, et secundo processum artificiatorum ab ipsa arte inventa ; ita et in processu voluntatis est duo considerare, scilicet exitum amoris ab amante, et secundo exitum ipsius rei data? per amorem ab amante. Unde, quantum ad primum exitum, se habet Spiritus Sanctus in comparatione Dei ad creaturam ut effectus, sive quod est de principio, sicut et Verbum; sed quantum ad secundum exitum, utrumque se habet ul principium, scilicet Verbum et Amor, sed creatura ul effectus. > — Hæc ille.

Sciendum tamen quod, 1 p., q. 37, art. 2, ad 3e®, aliter probat istas duas conclusiones^, scilicet sextam et septimam. Ait enim sic : < Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu Sancto; quia diligere, secundum quod notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde, sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem el omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, in quantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primæ, secundum quam Pater amat se el omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam in Verbo et in Amore procedente quasi secundario, in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam. > — Hæc ille.

() quia — qui Pr.

() qui, — quia Pr.

(y) Pater. — Om. Pr.

(a) efficientiæ. — efficientis Pr.

(C) Spiritui Sancto. — Verbo Pr.

Octava conclusio eet quod Ista : Spiritus Sanctus dīll(jlf Spiritu Sancto, uno modo est vera, et alio modo non.

Istam ponit, I. *Sentent.*, ubi supra, art. 2, ad 4en, ubi sic ait : α Cum, inquit, dicitur: Sanctus Spiritus diligit se (x) Spiritu Sancto, si intelligatur do dilectione essentiali* expresse verum est; sicut enim seipso Deus est (6), ita seipso essentialiter diligens est. Si autem intelligatur do dilectione notional), tunc in hoc verbo, diligere, importatur quasi duplex actus, scilicet ipse actus amoris qui significat personam Spiritus Sancti, el emissio (γ) amoris. Undo diligere notionaliter sumptum, nihil aliud est quam spirare amorem; per spirare enim significatur ipsa emissio, sed per amorem persona Spiritus Sancti; ac si diceretur generare Filium. Unde, sicut Filio non competit generare Filium, ita nec Spiritui Sancto spirare amorem; nec ex hoc aliquid imperfectionis in Spiritu Sancto vel Filio derelinquitur. Et ideo, secundum hunc sensum, non conceditur quod Spiritus Sanctus notionaliter diligit. Si autem ab intellectu hujus verbi, diligit, separetur actus originis per quem efficitur notionale, et remaneat (c) tantum illud quod est personale, scilicet ipse amor, sic Spiritui Sancto conveniret; quia ipse procedit ut operatio subsistens. Unde ipsa operatio est operans; et, secundum hoc. Spiritus Sanctus etiam seipso diligeret Filium, vel Patrem, aut seipsum; et tunc diligere non importaret emissionem amoris a Spiritu Sancto realem, sed tantum secundum rationem. Unde, secundum hoc, diligere non importaret aliquid notionale, sed tantum personam alio modo significatam. Unde hoc verbum, diligere, potest sumi tripliciter. Aut secundum quod dicit essentiam tantum; et tunc dicit exitum secundum rationem operationis essentialis, quæ est ipsa essentia, ab essentia divina; el sic Pater diligit (t). et similiter Filius cl Spirilus Sanctus. Aut secundum quod nominat tantum personam Spirilus Sancti; el sic non dicit etiam exitum, nisi secundum rationem; unde secundum hoc, tantum convenit Spiritui Sancto diligerere; sed iste modus inconsuetus est. Aut dicit realem exitum; et tunc simul importat notionem activam el personam Spiritus Sancti; et tunc non convenit nisi Patri el Filio. » — Hæc ille. — Consimilem distinctionem trimembrem de amore ponit, dist. 1ū, q. 1, art. 1, ad 4eri, quam recitavi supra, dist. 18, in responsione primi contra conclusionem tertiam.

(«) te. — Orn. Pr.

(«) eit. — Um. Pr

(γ) emitsto. — emUrioneni Pr.

(l) *tl remaneat.* — *remantl* Pr

(t) *Spintum Sanctum.* — Ad. Pr.

B. — OBJECTIONES

CONTRA QUINTAM ET SEQUENTES CONCLUSIONES

Argumenta Aureoli — Sed contra prædicta arguit Aureolus (dist. 32, q. I, ari. 1). Et primo contra quintam conclusionem, in hoc quod dicit illum ablativum construi in habitudine effectus formalis, ut cum dicitur : homo est indutus vestimento.

Primo sic. Manifestum, inquit, est quod flos non se habet ad florere, sicut efleclus formalis ad causam, immo potius econtra; nec vestimentum est efleclus formalis, quin potius esse vestitum (a), quod est de prædicamoiūo habitus, est (6) effectus formalis indumenti, cum supra dictum sil quod habitus significat aliquid quod intellectus concipit derelinqui circa habituatam. Sed, secundum istos, inquit arguens, construitur ablativus in habitudine effectus formalis. Ergo causa formalis construitur in habitudine effectus formalis; quod dici non potest.

Secundo ad idem. Spiritus Sanctus magis habet rationem effectus causa» efficientis respectu Patris el Filii, quam effectus causa formalis. Ergo multo melius isti deberent dicere quod construitur ablativus in habitudine effectus causæ efficientis, quam effectus formalis.

Secundo loco arguit contra illud exemplum de florere et floribus.

Primo sic. Florere, inquit, non est florem producere, sed florem habere; dato enim quod Deus flores arbori impressisset, nihilominus arbor diceretur florere. Sed diligere, sumptum notionaliter, est producere Spiritum Sanctum. Ergo non est similis constructio, cum dicitur quod arbor floret floribus, vel quod hortus rubet rosis, cum illa qua dicitur quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto.

Secundo ad idem. Sic est de florere respectu arboris, sicut de calere respectu ignis. Sed, cum dicitur : ignis calet calore, ablativus non construitur cum verbo per modum termini productionis; non enim calor producitur per calere. Ergo nec cum dicitur : arbor floret floribus, ablativus construitur ut terminus productionis.

Tertio sic. Licet verbum activum construatur cum termino in ablativo, ut cum dicitur quod sol radiat radio, vel quod ignis calefacit calore impresso illi; tamen verbum neutrum non construitur cum termino productionis, cum non habeat terminum. Non enim significat actionem productivam; sicut patet de lucere et calere. Sed florere est verbum neutrum, non activum. Ergo, cum dicitur : arbor floret floribus, ablativus non construitur ut terminus actionis.

Tertio loco arguit contra hoc quod dictum est ibi-

() oesh/um. — vufimentuni Pr.

() ejuj. — Ad. Pr.

dem, quod in netu spirandi non includitur determinatio effectus, sicut in actu diligendi.

Primo sic. In netu namque includi dicitur terminus, quando unum denominatur ah alio, sicut flos et florere, dilectio et diligere, et sic de similibus. Sed Spiritus et spirare, genitus et generare, dicuntur denominativa ab invicem, mullo fortius quam Spirilus et diligere; nam Spiritus non dicitur a (a) diligere, sed a spirare; vel forte econtra, spirare a Spiritu, Ergo multo fortius Spiritus includitur in spirare quam in diligere, et genitus in gencrare. Quare inulto fortius concedendum esset quod Pater et Filius spirarent Spiritu Sancto (δ), vel quod Pater generet genito, quam quod diligant (γ) Spiritu Sancio, si regula illa sit vera, scilicet : quando terminus productus includitur in productione, tunc terminus additur in ablativo, principio producenti, cum ipsa productione; sicut cum dicitur : arbor florei floribus.

Secundo ad idem. /Edificare includit in suo intellectu ædificium ; et similiter producere, productum. Sed nullus concedit quod ædificator ædificet ædificio. nec quod producens producat producto. Ergo regula non est vera.

Quarto loco arguit (ibid., art. 3) contra distinctionem factam de diligere essentiali et notionali, et de amore qui in divinis potest sumi essentialiter, et personaliter, et notionaliter.

Primo sic. Impossibile, inquit, est duas divinitates poni in divinis, unam essentialem, et aliam personalem. Sed amor, cum sit perfectio simpliciter, non est aliud quam divinitas; immo, cum amor sit quoddam formaliter infinitum, esset in divinis multitudo eorum quæ sunt formaliter infinita ; quod est omnino impossibile. Ergo nullo modo poni possunt duo amores.

Secundo sic. Si ponantur duo amores, unus essentialis, et alius subsistens : aut in Spiritu Sancto est solus amor subsistens, sino essentiali; aut subsistens, cum essentiali, distinctus ab eo realiter et formaliter; aut distinctus formaliter, et indistinctus realiter (o); aut subsistens, cum essentiali, oinnino indistinctus ab eo, re et (t) ratione. Non potest dici primum : quia amor essentialis non esset in Spiritu Sancto; quod est erroneum. Nec secundum : quia tunc duplici realitate esset amans, scilicet amore essentiali et amore subsistenti; et tunc, cum illi sint infiniti, sequeretur quod Spiritus Sanctus esset magis infinitus quam Pater et Filius, secundum rem. Nec potest dari tertium : quia idem

sequitur, scilicet quod saltem secundum rationem, Spirilus Sanctus esset magis infinitus et perfectior quam Pater, Nec potest (a) poni quartum : quia amor essentialis est improductus, iste vero est procedens; ille vero communis tribus, iste proprius uni personæ. Ergo duplex amor in divinis poni non potest, unus essentialis, et alius subsistens.

Quinto loco, probat quod nullo modo concedendum est quod aliquis amor producat in divinis.

Primo sic. Quandocumque enim aliqua sunt unum et idem secundum rem et rationem, si unum non attingitur per realem productionem, nec reliquum. Sed essentia, in divinis, est idem quod amor, secundum rem et rationem, solum connolative differens, ut supra prolaturum est; nec aliquis negat quin, saltem secundum rem, sint idem. Ergo non est possibile quod amor producat, cum Concilium determinet quod essentia divina non producit, nec producit.

Secundo sic. Quamvis lota persona Spiritus Sancti producat et dicatur producta, non tamen in ea est aliqua realitas esse capiens productivam, nisi sola proprietas personalis; alioquin. si essentia, quæ est in Spiritu Sancto, non solum caperet esse in eo, sed acciperet simpliciter esse, impossibile foret quod esset eadem cum essentia Patris, quæ est a se, nec capit esse aliunde. Sic igitur palet quod nulla realitas quæ sit in Spiritu Sancto, capit esse, nisi proprietas personalis. Sed constat quod amor infinitus non est idem quod processio, quæ est proprietas personalis Spiritus Sancti. Ergo non potest catholice concedi quod in Spiritu Sancto sit aliquis amor productus.

Tertio. Cum dicitur quod Spirilus Sanctus est amor productus : aut intelligitur communicatio; aut vera productio. Sed non potest primum intelligi : quia æque posset dici quod Spiritus Sanctus est essentia producta, quia per productionem sibi communicatur essentia. Et si dicatur quod prius communicatur sibi amor, quam essentia divinitatis; non valet : quia tunc per prius Spiritus Sanctus erit amor quam Deus; et ita Pater, qui per prius et online rationis est Deus quam amans, erit per prius, secundum rationem, quid nobilius quam Spirilus Sanctus. Nec potest dari secundum : quia tunc amor qui est in Spiritu Sancio, vere caperet esse; et cum ipse amor non sit aliud quam essentia divinitatis, sequitur quod essentia divinitatis vere produceretur; quod est erroneum. Ergo concedi non potest quod in Spiritu Sancio sit aliqui amor productus, accipiendo amorem pro actuali dilectione.

(s) a. — Om. Pr.

(6) *quam*, — Ad. Pr.

(γ) *diligant*. — *diligit* Pr.

(δ) *et formaliter; aut distinctus formaliter, et indistinctus realiter*. — Om. Pr.

(e) *et*. — 9^{ta} Pr.

(·) — Om. Pr.

C. — SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA QUINTAM ET SEQUENTES
CONCLUSIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum istorum, dicitur quod non vadit ad mentem sancti Doctoris. Nam sanctus Thomas non capit in hac materia effectum formalem pro effectu cause formalis (ad quam mentem currunt argumenta arguentis); sed vocat effectum formalem, effectum illum qui habet modum formæ, in denominando suum principium vel suam causam, ut expresse patet, 1. *Sentent.*, ut recitavi in quinta conclusione. El isto modo loquendi, effectus causæ efficientis potest dici effectus formalis; aliud enim est dicere aliquid esse effectum formalem, el aliud dicere quod sit effectus cause formalis. Flos enim est effectus arboris formalis, quæ tamen est causa efficiens floris; nec flos est effectus cause formalis. Et sic patet quod non arguit ad propositum. — Cum etiam dicil quod vestimentum non est effectus formalis veslitionis, conceditur. Nec enim sanctus Thomas oppositum intendit; immo dicit quod, cum dicitur: iste est indutus vestimento, ablativus construitur in habitudine causa* formalis, ut allegavi. Solum igitur vult quod aliquid quod non est realiter forma alicujus, potest habere actum formæ in denominando; et exemplificavit de indumento; el ex hoc concludebat quod, sicut vestimentum dicitur formale respectu vestiti, licet non sit forma vestiti, ita aliquis effectus exiens a causa sua, potest dici formalis respectu suæ causa?, et habere actum formæ ad (a)suam causam, denominando eam. Et quod ista sit mens ejus, patet, 1. *Sentent.*, ut recitavi in probatione quintæ conclusionis.

Ad secundum patet per idem. Non enim loquitur de effectu causæ formalis, sed de effectu formali, id est, habente modum formæ. Et talis, ut sic, potest denominare causam. Non sic de effectu cause efficientis, ut est talis; licet in proposito sint idem, scilicet effectus formalis, el effectus causæ efficientis, Spiritus Sancti videlicet, licet improprie dicatur effectus.

Ad argumenta secundo loco inducta, dicitur

Ad primum quidem, quod exemplorum ad exemplata non requiritur omnimoda similitudo. Licet enim florere vel rubere non dicant forte actionem productivam, sicut tangit arguens, et diligere notionaliter sumptum, sit producere; tamen nihil interest, quantum ad propositum pertinet. Solum enim hanc quaerimus similitudinem, scilicet quod sicut flos non est forma arboris, nec inhærens arbori, et tamen denominat arborem ad modum formæ, cum sit ejus effectus; ita Spiritus Sanctus, licet non sit

forma principii productivi, scilicet Patris, nec se habeat per modum inexistens illi, attamen denominat Patrem, qui est ejus principium, et habet modum formæ circa eum. Unde quoad hoc, est similis constructio in illis duabus propositionibus, scilicet arbor floret floribus, et Pater diligit Spiritu Sancto, quod utorque ablativus construitur in habitudine effectus formalis, modo præexposito.

Ad secundum negatur major. Nam ignis non denominatur calere aliquo, vel per aliquid extrinsecum, sed solum calore sibi inexistente: arbor autem denominatur florere aliquo extrinseco, scilicet flore. Unde denominatio prima, est a forma; secunda autem, ab effectu formali, id est, se habente per modum formæ.

Ad tertium dico quod neutrum non construitur cum ablativo significante terminum productionis quam importat neutrum, cum neutrum non dicat actionem habentem realem terminum, prasertim neutrum absolutum; sed nihil prohibet quod construatur cum ablativo, in habitudine effectus formalis qui producitur per actionem importatam per verbum activum; ut cum dicitur: hortus nitet rosis, rosa non est effectus illius actionis quam importat rubere, sed quam importat pullulare, vel emittere, aut producere; el ita in proposito, dico de ista: arbor floret floribus. Utrum autem florere sit producere vel non, non est magna cura. Credo tamen quod, licet florere non sit transitivum, potens regere accusativum expressum extra se, ut dicendo: arbor floret florem, vel hujusmodi; tamen includit in se significatum transitivi, cum termino actionis; idem enim est florere quod florem emittere. Ecce quod includit in se ly *emittere*, quod est transitivum, cum hoc accusativo, florem. Et talia nentia construi possunt cum ablativo significante terminum in quem transit verbum transitivum inclusum in eis. Non ergo dicit actionem transeuntem in accusativum expressum, sed in accusativum inclusum; et ideo non est simile de florere, et de rubere. Et ista est alia responsio a prima. Et secundum istam, negaretur antecedens primi argumenti secundo loco facti, scilicet quod florere non sit florem emittere; et dicitur, in casu illo posito ibi, quod talis arbor non floreret, sed esset florida vel florigera.

Ad argumenta tertio loco facta, dicitur

Ad primum quidem, negando majorem ibi positam per modum regulæ. Non enim est ista mens sancti Thomæ, quod scilicet tunc actus includat determinatum effectum, «quando denominatur ab illo, vel contra; sed intelligit quod tunc in intellectu actus includitur determinatus effectus, quando verbum illud simul importat effectum el emissionem illius effectus, sicut frequenter allegavi. Quo modo differt *diligere* et *spirare*: «prius *spirare* dicit solam emissionem actus amoris; sed *diligere* dicil actum amoris et emissionem ejus; unde includit

(a) *ad.* — Om. Pr.

actionem, et ejus terminum vel effectum; non autem *spirare*, vel *generare*, aut *producere*. Quod in hoc cognoscitur: quia ad ly *spirare* convenienter additur effectus ejus, scilicet Spiritus, dicendo: Pater spirat Spiritum; et convenienter dicitur: Pater generat Verbum; immo, nec aliter est sensus perfectus. Sed ad ly *diligit* non convenienter additur effectus importatus, scilicet amor, ut dicatur: diligit amorem; cum enim dicitur *diligit*, intelligitur quod **amorem producit**. Item non oportet dicere: **Pater** dicit Verbum; quia in *dicere* intelligitur producere Verbum. Potest dici tamen Pater diligit creaturam Spiritu, et dicit creaturam Verbo; ita quod *diligere* et *dicere* regunt accusativum qui non designat effectum illarum actionum, sed accusativum designantem rem ad quam talis effectus habet habitudinem. Oppositum autem est de his verbis *spirare* et *generare*. Signum est quod *diligerent dicere* includunt in se determinatos effectus; non sic *generare* et *spirare*, sed solum emissionem illorum.

Ad secundum dicitur quod ædificare non includit in suo intellectu aedificium, sed ædificationem; nec producere productum, sed productionem. Quod palet ex hoc quod talibus verbis *aedificare*, *producere*, convenienter, immo necessario, ad habendum perfectum sensum, additur accusativus significans effectum actionis in generali vel in speciali; vel cum dicitur: Ædificator aedificat aedificium vel palatium. Producentis producit productum vel ignem. Secus est de hoc quod dico *diligere*, vel *dicere*. Etenim, si dicatur: Pater dicit Verbum, idem importatur per ly *dicere*; quod palet, cum dicimus: Pater dicit creaturam, in qua locutione, ly *dicit* importat producere Verbum, quod ulterius habet habitudinem repræsentativi ad creaturas.

Ad argumenta quarto loco facta, dico quod non ponimus duos amores secundum rem in divinis, sed unum amorem, qui absolute conceptus, est essentialis; idem autem, sub relatione quadam, dicitur personalis; et ideo potest dici duo secundum rationem. Et tunc

Ad primum argumentum conceditur major et minor; sed consequentia nulla est. Non enim sequitur, si divinitas est eadem cum persona, quod si nullo modo divinitas multiplicatur secundum rem, quod nullo modo persona multiplicetur secundum rem. Mullo minus valet consequentia, si divinitas et amor sunt idem secundum rem, quod, uno secundum rationem non multiplicato, aliud non multiplicetur secundum rationem. Cujus causa est: quia essentia, secundum rationem suam, non potest tam multipliciter concipi quam amor, qui potest concipi vel operatio, et ut forma quæ est principium operationis sicut habitus, et potest concipi ut subsistens; et ideo amor dicitur tripliciter in divinis, non autem essentia.

Ad secundum dico quod amor essentialis, et amor

subsistens qui est persona Spiritus Sancti, non distinguuntur nisi ratione. Nec tamen sequitur quod Spiritus Sanctus sit magis infinitus, aut perfectus, quam Pater: quia, licet amor absolute sumptus dicat perfectionem simpliciter et quid infinitum, tamen amor subsistens, qui non est aliud secundum rem quam amor absolutus cum relatione, non dicit ex parte relationis aliquam perfectionem, nec aliquam quantitatem, cum ex illa parte non ponat aliquid in eo de quo dicitur; nec iterum ex parte absoluti dicit aliquam perfectionem a seipso. Unde amor subsistens non addit perfectionem secundum rem, nec secundum rationem, ad perfectionem amoris essentialis; in divinis enim, perfectio, cum dicat absolutum, attenditur secundum communem essentiam, et non secundum relationes. Et ideo non sequitur quod, si Spiritus Sanctus habeat in se amorem essentialem et amorem subsistentem, quod ideo sit perfectior, vel infinitior Patre aut Filio.

Ad argumenta quinto loco facta dicitur, et primo

Ad primum negatur minor. Dico enim quod amor personalis differt, secundum intelligentiæ rationem, ab essentia; et ideo non est inconveniens quod ex illa parte qua differt, sibi conveniat produci; subsistenti enim convenit produci vel producere, et præsertim incommunicabili et distincto, in divinis. Hoc autem non convenit nisi relationi subsistenti; quia nihil, in divinis, est distinctum a producente, nec incommunicabile, nisi relatio subsistens.

Ad secundum major conceditur; sed minor negatur, scilicet quod proprietas Spiritus Sancti non sit ipse amor subsistens.

Ad tertium dicitur quod, cum dicitur quod Spiritus Sanctus est amor procedens, intelligitur vera productio. Et conceditur quod amor procedens vere capit esse; dicit enim amorem cum relatione subsistenti, cui competit produci. Non tamen sequitur quoti essentia, vel divinitas, producat; quia divinitas non dicit aliquid ex parte cujus sibi convenire productio, sicut amor personalis.

Et sic primus articulus terminatur.

ARTICULUS II

AN PATER SIT SAPIENS, SAPIENTIA QUAM GENUIT

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio: Quod Pater, licet omnia videat in sapientia genita vel Verbo, non tamen est sapiens sapientia genita vel Verbo.

Istam probat sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 32, q. 2, art. 1. — Et quoad primam partem, sic ait, ad 3^m (et ad 4^m): < Videro, inquit, in aliquo dici-

lur dupliciter : aul quia cognitionem in eo accipit, sicut intellectus accipit scientiam in sensibilibus, vel intellectus possibilis in lumine intellectus agentis, vel discipulus in verbo magistri dicto vel scripto; aut, secundo modo, rem cognitam in aliquo repraesentatam intueri, vel repraesentando intueri, sicut aedificator videt artem suam in domo quam facit, vel sicut aliquid videt illud quod scit, in libro ubi scriptum est. Primo modo d'go Pater nihil videt in Filio, quia non accipit cognitionem a Filio; sed secundo modo, scilicet quia (a) ipse rationes omnium creaturarum in Verbo suo posuit, ipsum generando. Sicut autem prodicto modo creaturam in Verbo videt, quæ ibi relucet, multo magis in Verbo se videt, et perfectissimo in Verbo suo representatur; et sic etiam non esi inconveniens quod, per modum istum, in creatura se videat, quæ ipsius divinæ bonitatis representativa est per imaginem vel vestigium. » — Hæc ille.

Sed pro secunda parte, probat eam sic (ibid., in corpore articuli) : c Quamvis, inquit, Pater dicat se Verbo suo, nullo tamen modo concedendum est quod sil sapiens sapientia genita; et hoc propter diversum modum significandi in utroque. Verbum enim significat per modum operationis, quæ denominat illud a quo progreditur, scilicet operantem; unde Pater denominatur dicens (C) verte genito, sicut et diligens amore procedente. Sed sapientia significatur per modum formæ manentis in eo cuius est; unde non potest aliquis denominari sapiens, nisi per illud quod in ipso est, et non per id quod ab ipso est (γ). Quidquid autem significatur esse in aliquo per modum formæ vel substantialis vel accidentalis, significatur ut principium alicujus in ipso; quia forma substantialis est principium substantialis esse, et accidentalis dat aliquod esse, scilicet accidentale, et ulrumque principium est operationis ejus in quo est. Cum autem Filius nullam rationem principii habeat respectu Patris, non potest dici quod Pater sapientia genita sapiens sit, nec Filio. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod Filius puteat dici sapiens sapientia genita, et sapientia Ingenita.

Istam ponit ibidem sanctus Thomas, art. 2 (qu 1.). Et primam partem probat sic : « Istæ duæ, inquit, propositiones α et per in hoc differunt, quod α tantum designat habitudinem principii per modum efficientis, sed per designat habitudinem principii (o) secundum quodlibet genus causæ; unde omne quod est ab aliquo, est per illud, sed non convertitur. In divinis autem, non potest esse habitudo nisi secun-

dum duplex genus causæ, quarum una tantum est realis, scilicet per modum causæ efficientis vel originantis; sicut Pater (i) principium dicitur Filii. Alia vero habitudo principii potest designari, in divinis, secundum rationem tantum et non realiter, scilicet habitudo formæ; et cum dicitur quod Pater est Deus per divinitatem. Cum ergo dicitur quod Filius est sapiens sapientia genita, ablativus iste non potest construi nisi in habitudine causæ officientis; et sic falsa est. Et est ejus sensus, quod Filius sil sapiens a sapientia genita, et sit ille sapiens a seipso; quod falsum est; quia sicut esse, ita et sapore habet a Patre, qui sapientia ingenita ost. Unde dicitur, per modum istum, sapiens a sapientia ingenita, vel per sapientiam ingenitam, si per designet habitudinem principii efficientis; et similiter sapientia ingenita; non autem a seipso, vel per seipsuin, vel seipso sapiens. Aut construitur in habitudine quasi principii formalis. Hoc autem contingit dupliciter : quia quod sequitur formam alicujus rei, potest esse per illam formam, sicut homo dicitur intelligere per animam; vel per habentem formam, sicut dicitur quod homo perse est rationalis, quia per illud quod est de essentia sua, scilicet per animam rationalem; per se enim, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 23), significat illud quod est per essentiam rei. Si igitur consideretur illud quo formaliter Filius est sapiens, hoc est sapientia essentialis, quæ neque genita neque ingenita est; et sic per eam et ea sapiens dicitur, sed nullo modo ab ea, quia essentia non generat. Si consideretur autem habens illam formam, quæ est hypostasis Filii, quæ etiam sapientia genita (6) dicitur, sic per sapientiam genitam, vel per se sapiens dicitur, vel seipso.

Secundam partem probat sic (ibid., qu 2.) : α Filius, inquit, est sapiens sapientia ingenita, si ablativus construat in habitudine quasi principii efficientis; non autem si construat in habitudine quasi principii formalis; immo, sic, sapientia essentiali sapiens est, vel seipso. » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

Contra secundam partem primæ CONCLUSIONIS

Argumenta Aureoli. — Sed contra secundam partem primæ conclusionis arguit Aureolus (dist. 32, q. 1, art. 2).

Primo sic. Ait Augustinus, 6. *de Trinitate*, cap. I, contra hæreticum, quod si aliquando fuit Pater, quando non fuit Filius, sequitur quod aliquando fuit Pater sine virtute et sapientia; quia dicit Apostolus : *Christum Dei virtutem, et Dei*

(*) quia. — quod Pr.

(6) dûeru. — Om. Pr.

(γ) et non per ul quod ab tpio eit. — Om. Pr.

(4) pnnepii. — Om. Pr.

(») Pater. — Om. Pr.

(S) genita. — ingenita Pr.

sapientiam (1. Cor., 1,24), Hoc autem argumentum non teneret, nisi aliquo modo, et in aliqua habitudine, Verbum ad Dei sapientiam pertineret. Ergo videtur quod aliquo modo ad sapientiam Patris pertineat. — Nec valet si dicatur quod Augustinus loquitur de sapientia essentiali; quia, secundum hoc, nihil probaret de coæternitate Filii Augustinus, quam tamen probare intendit.

Secundo sic. Res posita in osse apparenti et objectivo, facit ad intellectionem et sapientiam actualem; impossibile enim est imaginari sapientiam vel intelligentiam actualem, sine sapientia vel intelligentia objectiva. Sed Verbum, in divinis, procedit j>cr modum intelligently objective; est enim quid positum, in divinis, in esse conspicuo et apparenti. Eigo Verbum aliquid facit ad intellectionem et sapientiam Dei Patris, immo ad intelligentiam divinam, in quacunque persona.

Tertio sic. Non minus dilectio denominatur jmt modum formæ manentis in eo cujus est forma, quam sapientia; nam diligere est operatio manens in agente, sicut sapere. Sed (x), hoc non obstante, diligere habet aliquam habitudinem ad ipsum Patrem, ul concedatur quod Pater diligit se Spiritu Sancto. Igitur Verbum habebit aliquam habitudinem ad sapere vel intelligere, in divinis. — Nec valet, si dicatur quod diligere notionaliter teneatur. Non valet, inquam; quia non conceditur quod Pater Spiritu Sancto se spiret, et tamen conceditur quod Spiritu Sancto (6) se diligit.

C. — SOLUTIONES

Ad ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM PARTEM prima: conclusionis

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum istorum respondet sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 32, q. 2, art. 1, ad 2tm, dicens quod « Augustinus, in illa ratione contra haereticum, accipit essentialem sapientiam, sine qua Pater sapiens non esset. Unde oportet Filium Patri coaeternum esse, sicut et sapientiam, secundum quibd Filio ab Apostolo appropriata est; quæ tamen ab æterno appropriata non esset, si Filius non esset. Unde oportet Filium Patri carternum esse, sicut et sapientiam Filio appropriatam. * — Hæc ille. — Ex quibus palet ad argumentum.

Ad secundum dico quoti fundatur in falso, scilicet quod intellectus ponat res in esse apparenti, quod non habet res in rerum natum, nec in aliqua conceptione intellectus; lux? enim alias sæpius negatum fuit (dist. 27). Verumtamen, loco illius apparentia, nos ponimus verbum. Et tunc dico quod verbum, aul conceptio quam format intelligent, nihil facit ad intel-

lectionem actualem; non enim est producens eam, nec ratio productiva, sed est ejus terminus. Et isto modo concedo quod sc habet Filius Dei ad sapere paternum. Sed hoc non est contra conclusionem; in ea enim solum negatur quod sapientia genita, sit forma eliciens intellectionem Patri», vel sit intellectio actualis qua Pater actualiter intelligit. Ita non habet vicern actus aut habitus Patn ut intelligat, licet sit terminus intellectionis ut est in Paire, scilicet dictionis paternæ, quæ non aliud est quam intellectio sub tali relatione, scilicet paternitatis.

Ad teitliin negatur major. Dilectio enim significatur per modum actus egredientis a supposito; non autem sapientia, ut dictum est prius. Diligere enim, vel dilectio, significatur per modum actionis; actio autem, in quantum hujusmodi, non se habet per modum formæ, sed per modum qredientis ab agente; sapientia vero significatur per modum formæ, et immanentis in eo cujus est. Concedo tamen quod æque dilectio Patris immanet sibi, sicut sapientia; sed ad veritatem propositionum, non solum attendenda est rei existentia, sed modus quo res significatur, secundum quod ipse dicit, 1 p., q. 32, art. 4. — Et si contra arguatur, quod saltem poterit dici quod Pater intelligit Filio, quia intellectio significatur per modum egrvdientis, et per inodum actionis; detur responsio quain recitat arguens, scilicet quod intelligent non sumitur in divinis nisi essentialiter, et nunquam notionaliter, aul personaliter; secus est de diligere, quod quandoque tenetur sic, quandoque aliter; quod facit nominum penuria. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 37, art. 1: < Ex parte intellectus sunt inventa vocabula, ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico *intelligere*; et sunt etiam alia vocabula adinventata ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum *dicere* et *verbum*. Unde, in divinis, intelligere solum dicitur essentialiter; quia non importat habitudinem principii verbi ad ipsum verbum. Ex parte autem voluntatis, prater diligere et amare, quæ important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita quæ importent habitudinem («) ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quæ provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, et econtra. Et ideo, propter vocabulorum inopiam, hujusmodi habitudines significamus vocabulis amoris et dilectionis; sicut si Verbum nominaret sapientiam conceptam vel genitam. » — Hinc ille.

Et cum arguit adversarius in oppositum: quia non conceditur quod Pater se spiret Spiritu Sancto, licet concedatur quod diligit se Spiritu Sancto; — concedo totum. Sed hoc non est ideo quia diligere notionaliter sumptum, sit idem quod spirare, sed

() *Sed.* — et Pr.

() Spiritu Sancto. — Spiritu» Sancitu Pr.

(·) a verbo onujnfw usque ad *habitudinem*, om. Pr.

propter alium modum significandi utriusque; quia spirare dicit habitudinem principii respectu accusativi quem regit, non autem diligere, ut dictum fuit superius, in quinta conclusione. Et ideo diligere potest reflecti super unum principium, dicendo : Pater diligit se, etiam notionaliter sumendo; non autem spirare, ut dicatur : Pater spirat se.

Ad argumentum in hęc quaestionis factum, palet responsio per praedicta. Sciendum Limen quod sanctus Thomas, in *Scripto*, dicit quod in hac locutione : Pater diligit se Spiritu Sancto, est denominatio agentis a sua actione; sed, in 1 p., dicit quod est denominatio non ab actione, sed ab effectu, ubi videtur esse aliqua contradictio. Sed credo quod non est. Quia enim Spiritus Sanctus procedit per modum amoris, qui videtur dicere quamdam actualem operationem, ideo dicit, in *Scripto*, quod denominatio a Spiritu Sancto est denominatio ab actu vel actione; sed quia amor, dum dicitur de Spiritu Sancto, non dicit actualem operationem qua formaliter Pater agat vel producat, sed stat potius pro aliqua impressione producta per actum amoris, ideo, in 1 p., dicit quod talis denominatio est ab effectu actionis, potius quam ab actione; nominum enim penuria, est causa quod isto nomine quandoque utamur pro actu voluntatis, quandoque vero pro termino constituto per illum actum; ac si intellectio quandoque staret pro actu intellectus, quandoque pro verbo ejus.

Et hęc de quaestione sufficient.

DISTINCTIO XXXIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM PROPRIETATES PERSONALES SINT DIVINAE

Questio I. trigesimam tertiam distinctionem proponit : Utrum proprietates personales sint divinae essentiae.

El arguitur quod non. Nam essentia proprietatis relativae est ad aliud se habere; sed esse divinae essentiae non est ad aliud se habere; igitur hęc non est illa. Major patet per Philosophum, in *Praedicamentis* (cap. de his quae ad aliquid). Minor probatur : quia divina essentia est maxime absoluta, et per se subsistens; igitur et esse ejus.

In oppositum arguitur. Quia omnis res quae non est divina essentia, est creatura; sed proprietas relativa, realiter competit Deo; igitur, si non est divina

essentia, erit creatura; et ita non erit adoratiolatriae exhibenda, contra illud quod in praefatione sanctorum : *Et in personis proprietas, et in majestate adoretur aequalitas.*

In hac quaestione erunt duo articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio: Quod essentia divina et proprietates relativa, sunt Idem secundum rem.

Istam conclusionem probat sic sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 1 : « Cum, inquit, in relatione sint duo, scilicet relationis respectus, quo ad alterum refertur, in quo consistit ratio relationis; et iterum ipsum esse relationis, quod habet secundum quod in aliquo rei fundatur, vel in quantitate, vel in essentia, vel in aliquo hujusmodi; Gilbertos Porreanus consideravit relationes divinitatis secundum respectum, in quo consistit ratio relationis, ex quo non habet quod aliquam rem inhærentem ponat, unde et inveniuntur aliquae relationes, nihil realiter in re ponentes; et propter hoc dixit eas assistentes, et exterius affixas, Illae enim proprie relationes dicuntur exterius affixae vel assistentes, quae cum proprie non habeant fundamentum in re, Lintummodo ex habitudine alterius ad rem de qua dicuntur, adveniunt; sicut dextrum in columna, quod dicitur de ipsa per hoc quod homo eam habet ad sinistram; et hujusmodi etiam sunt relationes, quibus Deus ad creaturam refertur. Sed relationes distinguentes personas, non possunt esse hujusmodi, cum fundentur super aliquid quod est vere in re, scilicet in communicatione naturae; et ideo sunt relationes reales, habentes esse fundatum in natura rei. Sed hęc est natura divinae simplicitatis, ut in ipsa non nisi unum esse possit esse, nec in eadem differat esse ei quod est. Illud ergo esse paternitatis non potest esse aliud quam esse divinae essentiae; et cum esse essentiae sit essentia ipsa, et esse paternitatis sit ipsa paternitas, relinquitur de necessitate quod ipsa paternitas, secundum rem, est divina essentia; unde non facit compositionem cum ea. »

Eandem probationem ponit, 1 p., q. 28, art. 2, sic dicens: « In quolibet novem generum accidentis, est considerare duo. Quorum unum est esse, quod competit unicuique eorum, secundum quod est accidens; et hoc communiter est omnibus inesse subiecto; accidentis enim esse, est inesse. Aliud quod

latest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscujusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus, utpoto quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparisonem ad subjectum ; nam quantitas dicitur mensura substantif, qualitas dispositio substantif. Sed propria ratio relationis, non accipitur secundum comparisonem ad illud in quo est, sed secundum comparisonem ad aliquid extra. Si igitur consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum illud quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixie, quasi significantes inveniuntur quodammodo contingentem ipsam rem relationem, prout ab ea tendit in alterum. Si vero concederetur relatio secundum quod est accidens, non est inherens subjecto, et Italiens esse accidentale in ipso. Sed Porretanus consideravit relationem prius modo tantum. Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quoti transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto ; sed quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sic igitur, ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio, realiter existens in Deo, habet esse divinæ essentiæ, idem ei existens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio in Deo existens, est idem essentiæ secundum rem. » — Hæc ille.

Eandem probationem ponit, *de Potentia Dei*, q. 8, ari. 2; et 4. *Contra Gentiles*, cap. 14.

Secunda conclusio . Quod proprietas relativa, est idem realiter quod persona.

Istam probat sanctus Thomas, I. *Sentent.*, ubi supra, art. 2, sic : « Aut proprietas personalis est aliquid in re, aut nihil. Si est aliquid in re, et non sit persona, oportet ibi esse compositionem. Si autem nihil est in re, sic non erit distinctio personarum secundum rem. — Item : omnis forma est principium ejus cujus est forma, secundum aliquod esse sui. Si igitur paternitas, qua formaliter Pater est Pater, sit aliud ab ipso Patre, erit aliquid principium Patris prius eo; quod est inconveniens » Ergo paternitas non est aliud a Patre; et eadem ratione, nec aliqua proprietas a persona. » — Et I p., q. 40, art. I, sic arguit : « In divinis non differat quod est et quo est, ut habetur a Boetio, in libro *de Hebdomadibus*, Sed Pater, paternitate est Pater. Ergo Pater est idem quod paternitas; et eadem ratione, aliæ proprietates sunt idem cum personis. » — Item, relatio, in divinis, est divina essentia ; essentia autem est idem quod persona, ut supra dictum est, scilicet, q. 29, ari. 2.

Tertia conclusio est quod divina essentia et

relatio, vel proprietas relativa, differunt ratione.

Probatur conclusio ista, secundum sanctum Thomam, I. *Sentent.*, ubi supra, art. 1 : « Paternitas, inquit, secundum rem est ipsa divina essentia ; unde non facit compositionem cum ea. Sed quia manet ibi verus respectus pertinens ad naturam relationis, qui non pertinet ad rationem essentiæ, ex illo respectu relatio potest distinguere, quamvis essentia non distinguat, de cujus intellectu non est iste respectus compositionem cansans. Et ita dicendum est quod proprietates et essentia sunt idem secundum rem, sed differunt ratione. In aliis autem relationibus reatibus quæ sunt in creaturis, est aliud esse relationis et substantif quæ refertur; et ideo dicuntur inesse; et secundum quod insunt, compositionem faciunt cum suis subjectis, scilicet accidentis ad subjectum; quod non convenit divinis relationibus. » — Hæc dicitur.

Et ibidem, ad .T*, ostendit quomodo distinctio rationis debeat intelligi : « Ratio, inquit, dupliciter sumitur : quandoque enim ratio dicitur illud quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis, vel intelligentia quæ est ratio; quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat diffinitionem rei, prout ratio est diffinitio, sive prout ratio dicitur argumentatio. Dico igitur quod cum dicitur quod est alia ratio paternitatis et essentiæ in divinis, non accipitur secundum quod est in ratiocinante tantum, sed secundum quod est nomen intentionis, et significat diffinitionem rei. Quamvis enim in divinis non possit esse diffinitio, nec genus, nec differentia, nec compositio; Limen, si intelligatur ibi aliquid diffiniri, alia erit diffinitio paternitatis, et alia diffinitio essentiæ. In omnibus autem intentionibus hoc verum est, quod intentiones ipse non sunt in rebus, sed in anima tantum; sed habent aliquid in re correspondens, scilicet naturam cui intellectus attribuit hujusmodi intentiones; sicut intentio generis non est in asino, sed natura animalis, cui per intellectum locus intentio attribuitur. Ita etiam ipsa ratio quam in divinis aliam et aliam dicimus, non est in re, sed aliquid respondens ei, in quo fundatur, scilicet veritas illius cui attribuitur talis intentio; est enim in Deo unde possint diversæ rationes sibi convenire. Et ideo non sequitur quod Deus sit illarum rationes, sed quod Deus sit habens eas. Hoc enim quod dicitur, quoti in Deo idem est habens et quod habetur, intelligitur de illis quæ habentur per modum rerum, non autem de illis quæ habentur per modum intentionum ; sicut non possumus dicere quod Deus sit nomen, quamvis nomen habeat, sed quod Deus est bonitas, quia bonitatem habet. Similiter est paternitas, quia paternitatem habet; sed non sequitur quod sit ratio, quia rationem habet. » — Hæc ille.

Et similiter, ibidem, ad 2^{ae} : « Paternitas et essentia (z) Mint idem secundum esse; et ideo, sicut in Filio est esse essentia?, ita et in Filio est esse paternitatis, quia in divinis non est nisi unum esse. Ssl paternitas habet aliquid in quo non unitur cum essentia, scilicet rationem paternitatis, quæ est alia a ratione essentiæ; unde, secundum illam rationem, respectus potest esse in Patre et non in Filio, scilicet distinguere Patrem a Filio. »

liem, 1. *Sentent.*, dist. 2, q. I, art. 5, dicit : a Proprietas, inquit, personalis, scilicet relatio distinguens, est idem re quod divina essentia, sed differens ratione. Ratio autem relationis est ut referatur ad alterum. Potest ergo dupliciter considerari relatio in divinis : vel per comparisonem ad essentiam, el sic est ratio tantum ; vel per comparisonem ad illud ad quod refertur, et sic per propriam rationem relationis, relatio realiter (v) distinguitur (y) ab illo, d — Ilæc ille.

Eandem conclusionem ponit, I p., q. 28, art. 2 : « Relatio, inquit, realiter existens in Deo, est idem essentiæ secundum rem, el non differt nisi secundum intelligentiæ rationem, prout in relatione respectus inipirtatur ad suum oppositum, qui tamen non importatur nomine essentiæ. Patet etiam quod in Deo non e>l aliud esse relationis et esse essentiæ, sed unum et idem. » — Hæc ille.

Eandem ponit, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 8, ari St);

Quarta conclusio est quod proprietas personalis differt secundum rationem a persona, ni paternitas a Patre.

Istam ponit sanctus Thomas, I p., q. 40, art. 1 ; el q. 32, art. 2, prolixè. — Hem, I. *Sentent.*, dist. 33, q. I, ari. 2 : « Quidam, inquit, dixerunt, sicut Prepositivus, proprietate» sunt ipsæ person# secundum rem, nec distinguuntur a personis, eliam secundum rationem, nec aliquo modo. Sed hoc Man» non potest, propter duo : primo, quia invenimus in una persona plures proprietates el relationes, secundum quod ad aliam el aliam personam refertur; secundo, quia aliquid attribuitur proprietati, quod non attribuitur personæ, el econtra ; sicut personæ attribuitur distinguere, proprietati autem distinguere. El ideo oportet qiu differant, secundum modum significandi, proprietate» a personis. Nec diversus modus significandi veritatem haberet, sed vanitatem, nisi esset alia ratio proprietatis el personæ», cui Corresponderci aliquid in re. Et ideo dicimus quod proprietates et personæ sunt idem re, sed differunt ratione; sicut de proprietatibus et essentia

dictum est. Sei in hoc differt : (juin ratio proprietatis et essentiæ differunt sicut ratio diversorum generum ; sed ratio proprietatis et personæ differunt sicut rationes abstracti et concreti in eodem genere acceptorum. In concreto autem est duo considerare in rebus creatis, scilicet compositionem et perfectionem ; quia quod significatur concrete, significatur ut per se existens, ut homo vel albus. Similiter, de ratione abstracti sunt duo, scilicet simplicitas et imperfectio (a); quia quod significatur in abstracto, significatur per modum formæ, cujus non est operari vel subsistere in se (C), sed in alio, Unde patet quod, sicut est etiam in aliis nominibus quæ de Deo dicuntur, neutra ratio secundum tutum divinis competit; ex quo probatur, in libro *Je Causis*, quod nihil proprie (y) do Deo dicilur : quia, nec abstractum propter imperfectionem, nec concretum propter compositionem. Sed quantum ad aliquid, utrumque vere dicilur : et concretum propter perfectionem, et abstractum propter simplicitatem. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod proprietas relativa, est lere el secundum rem In essentia el in persona.

Istam ponit sanctus Thomas, ibidem, art. 3 : « Proprietates, inquit, sunt in essentia el personis, sed diversimode : quia in essentia sunt per identitatem rei, el non sicut in supposito; sed in personis sunt sicut in supposito, sed (o) diversimode, secundum <u> aliquid dicilur suppositum alicujus dupliciter, scilicet : vel natura? per quam constituitur, sicut humanitas est in Socrate, el hoc modo proprietates personales sunt in personis; vel sicut illud <uo> advenit post esse constitutum, sicut albedo est in Socrate; et ita, secundum intellectum, proprietate» non personales, ut innascibilitas, communis spiratio, sunt in personis; non tamen ita quod suppositum sil aliquid aliud ab eo quod inest, secundum rem, sed secundum rationem concreti et abstracti. » — Hæc ille.

Ibidem eliam probat quod proprietates sint in personis, per illud quod dicilur in præfatione : *In personis proprietas*, etc. — Item : e Quod denominatur ab aliqua forma, oportet quod habeat illam in se. Sed personæ denominantur a proprietatibus; dicitur enim paternitate Pater. Ergo paternitas est in Patre, v — Quomodo autem proprietas sit in essentia, dicil (ibid., ad : « Nullus modorum illorum quos Philosophus enumerat, sufficit nd explanandum quomodo in divinis aliquid in aliquo esse dicatur; et præcipue modus ille quo proprietates in

(a) Ἀἰτησις. — me Pr.

(β) ῥι*lutu) rrahter. — Om. Pr.

(γ) dittinguiur. — diitinguil Pr.

(x) imperfectio. — perfectio Pr.

(6) vel operon. — Ad. Pr.

(y) proprie. — Om. Pr.

(δ) in personis sunt tient in tuppósito, ted. — Om. Pr.

essentia esse dicuntur : quia non invenitur in creaturis aliqua diversorum generum in identitatem rei convenire, sicut relatio et substantia in divinis, talione cujus unum in altero esse dicitur, scilicet Trinitas in essentia, sicut in praeexistente secundum intellectum. Sed modus ille quo proprietates non personales sunt in personis, simile habet aliquid illi modo quo forma est in materia, scilicet forma accidentaliter in subjecto; et (a) modus ille quo proprietates personales sunt in personis, habet aliquid simile illi modo quo differentiae sunt in specie, vel natura communis in inferiori, quamvis in his omnibus multo dissimilitudo quam similitudo inveniatur.» — Hæc ille.

Hic, 1^a p., q. 40, art. 1, dicit : « Necesse est ponere proprietates in divinis, ut ostendimus, scilicet, q. 32, art. 2; quæ quidem significantur in abstracto, ut quædam formæ personarum. Unde, cum de ratione formæ sit quod sit in eo cujus est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas ; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 2^{am} : « Proprietates, inquit, dicuntur esse in essentia per modum identitatis; in personis autem esse dicuntur per identitatem, secundum rem et (C) quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam, » — Hæc ille.

Eodem modo dicit in *Scripto*, ubi supra, art. 3, ad 2^{am}, quod, licet relationes sint in essentia, non tamen essentia refertur ad aliquam personam, quia non est in ea relatio sicut in supposito ; solum autem illud in quo est relatio, isto modo refertur per illam.

El hic primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

Argumenta contra tertiam CONCLUSIONEM

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguit Aureolus (dist. 33, q. I, art. 2), contra ista, proponens quod videntur multiplicem repugnantiam implicare. Arguitur igitur

1^o contra tertiam conclusionem. Illud quod personas distinguit, est res, in quantum eas distinguit; alioquin (1) non distinguerentur realiter, nisi earum distinctivum principium esset res. Sed

relatio distinguit personas secundum rationem respectus qui est alius a ratione essentiæ, ut isti ponunt in verbis suis. Ergo proprietates, secundum rationem respectus, et secundum quod differunt ab essentia, sunt res; et ita realiter ab essentia (a) distinguuntur.

Secundo sic. Quodcumque aliqua ita se habent, quod unum realiter distinguit, alterum realiter non distinguit, illa non sunt (b) eadem res; quia prædicatum reale non potest affirmari et negari sine contradictione de eadem re. Sed relatio, secundum rationem respectus, distinguit realiter personas; secundum vero esse quod habet in essentia, non distinguit. Ergo idem respectus in relatione differt realiter a suo esse in quo identificatur cum essentia.

Tertio sic. Relatio in divinis, secundum istos, distinguitur ab essentia in ratione respectus. Sed tota entitas relationis consistit in esse respectum; relatio enim et respectus idem sunt; constat autem quod tota entitas uniuscujusque consistit in esse id quod est, ut pole hominis in esse hominem, et animalis in esse animal; quare necesse est quod tota entitas relationis consistat in esse respectum. Ergo tota entitas relationis (c) in divinis distinguitur ab essentia. — Et confirmatur. Quia quidquid realitatis datur relationi ultra esse respectum, datur ultra esse relationem; si igitur, in quantum respectus, distinguitur ab essentia, secundum totam suam realitatem distingueretur ab ea.

Quarto sic. Quæ uniuntur in esse (d) et distinguuntur ratione, impossibile est quod distinguantur nisi ratione; quia non est major distinctio distinctorum diversitate distinguendum. Sed paternitas et filio uniuntur, secundum istos, cum essentia in esse; et habent aliquid in quo non uniuntur, scilicet proprias rationes relativas, secundum quas personas distinguunt. Ergo personæ quæ distinguuntur per eas, uniuntur simpliciter in omni esse et in omni realitate, et distinguuntur sola ratione; quod est error Sabellii.

Quinto sic. Quodcumque aliqua distincta habent aliquod esse in quo uniuntur, et aliquod esse in quo distinguuntur, necesse est quod distinguantur non solum sint rationes, immo habeant aliquod esse secundum quod distinguantur; alioquin effectus formalis in realitate excederet suam formam; quod est impossibile. Sed personæ divinæ habent aliquod esse in quo non uniuntur, scilicet in esse Patrem et esse Filium. Nec potest dici quod hoc sit solum concipi vel esse rationis; Pater enim de se naturaliter est Pater, et Filius similiter. Ergo necesse est quod paternitas, in quantum distinguit, et similiter filio, non

(a) *rt.* — *icd* Pr.

(b) *rt.* — *ted* Pr

(c) » *unl* » *w*, *et ita ab ruentia realiter.* — Om. Pr.

(d) *tunt.* — *rd* Pr.

(e) *a* *trrbo cumulat* usque *nd relations*, *oui.* Pr.

(il *rue.* — *curulia* Pr.

solum ratione distincta* sint, immo distinguantur vere in osse; cujus oppositum isti dicunt.

Sexto sic. Paternitas, secundum istos, habet distinguere per rationem paternitatis, prout est alia a ratione essentia*. Sal, secundum hos, lure ratio ••st nomen secundæ intentionis; nec est in Deo, sed in anima tantum; nec Deus habet eam, nisi secundum quod habet nomen. Ergo persona Patris non distinguitur, nisi per unam secundam intentionem; neque per aliquid, nisi in anima; neque per aliquid quod Deus habet, nisi eo modo quo habet nomen. Hoc autem est Minimo erroneum, et contra illud Hieronymi, quod ait, in Expositione *symboli fidei*: Saliellii hæresim declinantes, tres personas expressas sub proprietate distinguimus, non tantummodo nomina, sed nominum proprietates.

Et si dicatur quod ratio paternitatis, prout distinguit, est in natum divinitatis (a); — non valet: — Tum quia isti concedunt quod solum 'distinguit secundum rationem rationem' et prout est alia ratio paternitatis a ratione essentia; non est autem ista dictas in natum, secundum eam, sed tantum in intellectu; igitur paternitas non distinguit personas, nisi secundum esse quod habet in intellectu. — Tum quia, ut apparet ex dictis eorum, cum dicitur: alia est ratio paternitatis et essentia* in divinis, non accipitur ratio pro potentia vel actu, sed secundum quod est nomen intentionis; In autem intentiones non sunt in re, sed in anima; nec Deus habet eas, nisi secundum quod habet nomen et ceteras intentiones.

Septimo sic. Cum isti dicunt quod proprietati* comparati* ad essentiam transeunt, comparati* vein ad oppositum sunt res et distinguuntur: aut isto transitus intelligitur in nihilitate, quia videlicet relatio comparata ad essentiam desinat esse, et licet nihil; aut quod desinat esse res, et fiat ens rationis; aut quod desinat esse distincta, et transeat in identitatem cum essentia. Sed non potest dari primum. — Tum quia relatio in edentia constituit personam; persona* namque per relationes constituta*, subsistunt in divina essentia (C); illud autem quod constituit, comparatum ad essentiam vel in essentia, impossibile est quod transeat in nihil dum comparatur, alias constitueret dum «set nihil. — Tum quia nullus catholice negare potest quin proprietates sint in essentia; esso autem in aliquo, est comparari ad illud sub habitudine ut in aliquo; impossibile est ergo quod relatio fiat nihil dum comparatur ad essentiam; alias non esset in ea, quia quod nihil est, in nullo est. — Tum quia relatio sub ratione respectus non latest dici quod sit habitudo subsistens, quasi per modum intervalli, inter essentiam et terminum, utpote paternitas inter divinitatem et Filium; neque

est ergo quod sit insistens in persona, in qua etiam existit essentia; et ita ad invicem concurrunt et comparantur. Unde patet quod nihil est dictum quod relatio transeat in nihil, dum ad essentiam comparatur; præsertim cum nulla res transeat in nihil (a), per hoc quod ab intellectu comparatur, et res quædam remaneat, ad quodcumque comparetur.

Nec potest dari secundum. — Tum quia impossibile est quod aliquid transeat a specio in speciem contrariam, ut quod albedo fiat nigredo; et multo minus possibile est quod res fiat ratio, aut ens reale ens rationis. Quod ergo habitudo, sive speculum, sit res per rationem ad speculum, et sit sola relatio per rationem ad essentiam, illa quod ita transat in solam rationem, impossibile est. — Tum quia intellectus per actum suum non spoliatur res suis realitatibus; quia propter nostrum intelligere, nihil mutatur in re, ut patet, <J. *Metaphysics* (I. c. 21). Comparatio autem relationem ad essentiam, est actus intellectus comparantis. Ergo ex ista comparatione non amittit relatio suam realitatem, quam habebat ad oppositum comparata.

Nec potest dari tertium, scilicet quod transeat in identitatem realem, ut sit sensus quod relatio differt realiter ab opposito, a fundamento. Non differt nisi secundum rationem, eo modo quo dicimus quod rationale differt ab irrationali realiter, et tamen ab animali differt sola ratione. Hoc siquidem dari non potest. — Tum quia illa in qua differt ab animali, aut est realitas divinæ essentia; et secundum hoc, paleimias ille realiter a filiatione per realitatem divinitatis; et per consequens, realitas divinitatis et realitas filiationis distinguuntur. et ita filiatio erit alia res ali edentia; et pari ratione paternitas et processio; quia non est altera magis eadem cum essentia, quam reliqua. Si vero paternitas differt realiter a filiatione sibi opposita, non realitate essentia, sed alia, habetur per consequens, scilicet quod paternitas habet aliam realitatem ab essentia. Unde licet quod inevitabile est quin, ex ista vel alia parte, paternitas dicat realitatem aliam ab essentia. — Tum quia exemplum confirmat propositum: nam rationale differt ab animali ratione, ab irrationali vero realiter; et hoc non est nisi illa realitate quam imortalis animal, cum qua rationale realiter est idem; sicut enim rationale et irrationale sunt duæ res, sic animal rationale et irrationale sunt duo animalia realiter, et duæ animalitates reales, Quare, a simili: si paternitas realiter differt a filiatione, licet ratione ab essentia, et similiter e converso filiatio ab essentia differt sola ratione, et a paternitate licet, necesse est erit quod essentia cuiusque paternitas est eadem realiter et «hærens sola ratione, sit alia realiter ab illa essentia cum qua filiatio est eadem realiter et ratione differens; et ita erunt duæ essentia in divinis; et

(i) <ta inilahi. — <L* üIÜ Pr.

(■) u nubo priouaB usque .ut ttjentta, otn. Pr.

(y) u verbo dum mque uil riAil, uni. l'r.

mill lucrexis Ariana. Idco impossibile est quod ille transitin'habeat veribitem in aliquo intellectu.

Octavo Im|MWsibile, inquit, est fundamentum mi modus iste innititur, scilicet : quod in creaturis lelatio habeat es*e per fundamentum, et non halæol esftj per propriam sui rationem, sed tantum ad aliud osse. Tum quin sequeretur quod relatio, [µ·i suum propriam rationem non v>m»l accidens, et ita w1 substantia; cum ens dividalui* per substantiam et accidens, tamquam |w?r dillerentins sufficienter evacuantes lotum ambitum entis; immo ent divisio per contradictoria, mt iiiiiluiii Aviconnam. 2, *Metaphysica*, —Tmn quia propria ratio generis in relatione, quæ mm «st alia quam ie>pcdus, MXundum i-lo.* ud erit res subsistens, et hoc est impossibile, quin respectus subsistere non |k>lcM, secundum Augustinum, 7. *de Trinitate*, cap. 4, <! Commentatorem, 5. *Metaphysics*, commento 20, qui dicit quod relatio non |olest esse ens |n?r se; vel ratio relativa, in quantum hujusmodi, non exsistit per m·, >e! in alio, et secundum hoc erit accidens. I ude impossibile <*t concipi'ie quin vel habitudo sil exsistens per -«: vel in fundamento: el tunc erit accidens. — Tum quia modus proprius predicament! accidentis non tollit modum communem accidentis, immo claudit ; nam propria ratio pnedicamenti qualitatís non tollit rationem accidentis; et |Miri ratione videtur quod n-fpectus seu habitudo, qua» est pradiementali* ratio totius prædicamenti relationis, habeat pixqn inm occidental· tatem. — Tum quia relatio non dicit aliquid constitutum ex absoluto fundamento aliquo, et ex ipso respectu; sed est pura habitudo, ut su|m»ius dictum fuit. Secundum hoc ergo non est verum quin relatio habeat proprium esso in creatura ; immo se halwl ad fundamentum sicut actus ad (Mitentiam ; reducit enim intellectus ipsam do potentia fundamenti ad actum et complementum. Sed isti dicunt quod relationes respiciunt essentiam tamquam fundamentum. Ergo nccsse est quod respicinnt tamipiam suum potential?, nec habeant esse nisi p>tenlinliler el fundamentaliter ac subjective per illam ; red formaliler, nullo modo. Ergo prædicta positio stare non potest, — Il:ic ille in forma.

II. Argumenta Scoti. Similiter arguit Scotus (diet. 33, q. I), pndiando quod proprietas et essentia distinguantur plus «piam ratione.

Primo sic. Pater, ex natura rei, ante omnem actum intellectus, in primo signo originis, habet rem commuiicabilem, ut essentiam; quia aliter eam non communicaret. Habet etiam ex natura rei, in primo signo originis, ante actum intellectus. rem incommunicabilem, scilicet proprietatem personalem; «plia aliter inm esset persona ex natura rei. Sed non est eadem realitas. illa quæ est communicabilis ex natuia nu, et qua» est incommunicabilis ex natura rei; immo hoc includit contradictionem.

Ergo in Patre non r*t idem ex natura rei essentia, quæ rei communicabilis de *e, el proprietas, quæ esi incommunicabilis.

Secundo. Illud quod secundum aliquid eui convenit realiter cum aliquo, ct per aliquid mii differt abeo, Iwlwl in *4 aliqua distincta ex natura rei. Sed Pater convenit cum Filio realiter per r^ntiam, et realiter distinguitur ab eo per proprietatem relativam. Ergo in Patre essentia et relntiodislinguuntirex natura rei.

Tertio. Ilentils,intuendo lirimi, videt distincte divinitonet proprietatem zaulergovidcl illa ut distincta objiTla, ante omnem actum intellectus; aut videt illa ut distincta, aecundum diverge modo* concipiendi idem objectum grammaticales et logicalis. Si primo mo<lo, ergo sunt ibi ex natura rei; quia cognitio intuitiva est rei, ut exabdit in se, ante omnem actum intellectu*. Si secundo modo, erp» non est major differentia quam in concipiendo divinitatem el Deum, el abstractum el concretum; et |ær consequens, sicut Pater i^t bcatuu in evantia, ila in paternitate, ct liliatione, et procissione Spiritus Sancti ; et cum illa <li4inguantur realiter, sinit personæ quas distinguunt, Kspntur quod Pater erit primo Iteatus in tribus objectis; quod est impossibile.

Qunrln. Quia dicit Augustinus , 7. <le *Trinitate* (cap. I), quod *omnis enentia qu.t relative dicitur*, <^l aliquid, ex< eplo relativo. Item, ibidem : Si *Pater non est aliquid ad seipsam, non e^t omnino qui relativo dicatur*. Est ergo, m re, essentia ad se, et non ad aliquid. Pater autem, in quantum hujusmodi, dicitur ad aliud. Non est autem formaliter eadem entitas ad se, et non ad se. Ergo.

Quinto. Quia Augustinus, eodem libro, cap. 2. dicil qihxl *hilim non eo Verbum quo sapientia : quia Verbum non dicitur ad \$e, sed relative tantum ad eum cujus c*t Verbum, sicut Filius ad Patrem; sapientia vero, eo quo essentia* Ex quo patet. >««ctindum Augustinum, quod relationis ad ali^dutiim ot talis non identitas in divinis, quod unum «>l quo respectu* alicujus, respectu cujus alterum nun rei quo. Ergo unum non est de formali ratione alienus, sed extra eam ; el |m i consequens, non <^l hiem formaliter illi.

B. — SOLUTIONES

VI> AUGIMIMS CONTHA TEHTIAM CONCLUSIONEM

I Ad argumenta Aureoli — Ad primum aigumentorum Aureoli, respondetur negando majorem. Dico enim <|uchl illud quod distinguit personas, inm ex illo halxd quod sit n»s, unde habet quod distinguat, scilicet ex ratione respectus; nec tarnen Mfjiitur quin nxililer distinguat. Relatio enim est quædiun res; et relatio(x), in divinis, ex hoc quod evl relatio, habet quod distinguat ; ex hoc autem

(«) est, — Ad. Pr.

quod est res, habet, non quod distinguat, sed quod omnia quæ facit sint realia. Ex aha parte igitur venit distinctio personarum, et ex alio venit quod illa distinctio sit realis: primum quidem, ex relatione, in quantum huiusmodi; secundum vero, ex relatione, in quantum est res, scilicet divina essentia. Et huius exemplum est in divinis. Deus enim est substantialiter sapiens; sed hoc non habet ex sapientia, in quantum huiusmodi, nec ex essentia, in quantum huiusmodi; sed quod sit sapiens, habet ex sapientia, in quantum sapientia; quod autem illud sapere sit essenziale, habet a sapientia, in quantum est divina substantia.

Istam solutionem intendebat sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 3^o, ubi ait ad consimile argumentum: Licet relatio (a) non addat supra essentiam aliquam rem, sed solum rationem, tamen relatio est aliqua res; sicut etiam bonitas est aliqua res (C), in Deo, licet non differat ab essentia nisi ratione; et similiter est de sapientia. Et ideo, sicut ea quæ pertinent ad sapientiam et bonitatem, realiter Deo conveniunt, ut intelligere et alia huiusmodi; ita etiam, illud quod est proprium relationis, scilicet opponi et distingui, realiter in divinis invenitur. > — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 2, ad 3^{um}, ponit similem responsionem. Argumentum enim est tale: « Relatio non habet virtutem distinguendi, nisi secundum quod habet oppositionis rationem. Sed rationem oppositionis non habet, nisi secundum quod ad alterum est. Igitur non distinguit, nisi secundum quod ad alterum est. Sed secundum quod ad alterum est, non habet relatio quod sit aliqua res, vel substantia, vel hypostasis. Ergo relatio non poterit facere distinctionem realem hypostasum. » Ecce argumentum sancti Doctoris, in forma. Et respondet: « Dicendum, inquit, quod, quamvis relatio ex hoc quod ad alterum dicitur, non sit res quædam, est tamen res aliqua, secundum quod habet fundamentum in eo quod refertur; clex (y) hoc ulterius habet, in quantum est divina, quod sit hypostasis vel substantia; et ideo facit realem hypostasum distinctionem. Sicut sapientia, ex hoc quod est sapientia, non habet quod sit substantia; et tamen, quia sapientia divina est substantia, Deus substantialiter est sapiens. » — Hæc ille. — Ex quibus patet responsio ad argumentum.

Ad secundum negatur major; sufficit enim distinctio rationis, ut alias dictum est (dist. 8, q. 4). Prædicatum (c) enim, quantumcumque sit reale, non attribuitur rei per intellectum, cuius est attribuire prædicatum subjecto, nisi sub aliqua ratione; et ideo, si prædicatum reale conveniat rei sub tali ratione, et non sub alia ratione ejusdem rei, illud

prædicatum reale poterit affirmari et negari de eodem secundum rem, diversimode concepto. — Et hanc solutionem ponit sanctus Thomas, in sententia, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 7^{um}, ubi sic dicit: « Sicut dicit Philosophus, 3. *Physicorum* (t. c. 21), non Oportet quod omnia eadem prædicentur quolibet modo de eisdem, sed solum de eisdem secundum rationem. Essentia autem divina et paternitas, etsi sint idem re, non sunt idem ratione; et ideo non oportet quod quidquid prædicatur de uno, prædicetur de alio. Sciendum tamen quod quædam sunt quæ consequuntur proprias rationes essentiæ et relationis; sicut dicimus quod esso commune sequitur ad essentiam, distinguere sequitur ad relationem. Unde unum horum ab alio removetur; neque enim essentia distinguit, nec relatio est communis. Quædam vero, non quantum ad principale significatum, sed quantum ad modum significandi, habent aliquam differentiam a ratione essentiæ vel relationis; et ista prædicantur quidem de essentia et relatione, licet non proprie. Et huiusmodi sunt adjectiva et verba substantialia, ut: bonus, sapiens, intelligere, et velle. Huiusmodi enim, quantum ad rem significatam, significant ipsam essentiam; sed tamen significant eam per modum Suppositi, et non in abstracto; et ideo propriissime dicuntur de personis et de nominibus essentialibus concretis, ut: Deus, vel: Pater, bonus, sapiens, creans, et alia huiusmodi. De essentia autem in abstracto significata, et non per modum suppositi, non dicuntur ita proprie; et adhuc minus de relationibus; quia huiusmodi conveniunt supposito secundum essentiam, et non secundum relationem; non enim Deus est Ixmus vel creans, ex hoc quod habet relationem, » — Hæc ille.

Ad tertium negatur minor. Non enim entitas relationis in hoc consistit, scilicet in esse respectum; per hoc enim non habet quod sit aliquid in rerum natura, ut dictum est. — Et ad probationem, negatur universalis assumpta. Aliter enim est de enlitate relationis, et aliter de enlitate aliorum prædicamentorum. Relatio enim non prædicat aliquid, sed ad aliquid; et relatio aliter est ens, quam alia prædicamenta, ut sæpe dictum fuit. Non enim relatio habet quod sit ens, aut aliquid, aut res, ex parte suæ rationis, sed ex parte fundamenti quod habet; tale enim potest naturaliter esse in re relata, et tunc relatio referens erit ens reale; sin autem, erit solum ens rationis.

Ad quartum dicitur quod, si major intelligatur cum exclusionem alterius differentie quam secundum rationem, vera est; ita quod sit sensus, quod illa distinctive quæ uniuntur in essentia et sola ratione distinguuntur, talia solum distinguunt ratione et non realiter. Sed majore in hoc sensu concepta, negatur minor. Non enim paternitas et filiatio sola ratione distinguuntur; immo, re relativa distinguuntur, scilicet seipsis, cum sint prima distin-

(a) reZatio. — reUio Pr.

(C) a Trrobo ficui usque ad ref, om. Pr.

(y) ez. — Om. Pr.

(Bi) pratdicatum. — pra:dteamenturn Pr.

guenlia, in divinis, secundum rein. Si autem major intelligatur aliter quam dictum sil, falsa est.

Ad quintum negatur minor, loquendo de *gsm* exsistentiae : quia, solum de tali esse loquendo, conceditur major; in divinis enim non est nisi unicum esse, loquendo de esse quod est actus essentiae. Unde, *dc Potentia Dei*, q. 8, ari. 2, ad 11u., dicit [^]anctus Thomas : « In divinis, inquit, nullo modo est esse nisi essentiae, sicut nec intelligere nisi intellectus; et propter hoc, sicut in Deo est tantum nurn intelligere, ita et unum esse. Et ideo nullo modo concedendum est quod aliud sii ose relationis, et aliud essentiae. Ratio autem non signifient esse. » *d esse quid, id est, quid aliquid est. Unde duæ rationes (i) unius rei, non demonstrant duplex e<< ejus ; sed demonstrant quod dupliciter de illa re potest dici quid est. n — Hæc ille.

Et cum probatur quod divinæ personæ non uniuntur in esse Patrem et in esse Filium ; — dico ad hoc, sicut dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, ([.1, art. 1, ad 1ttB' : « Esse dicitur tripliciter. Primo modo dicitur esse, ipsa quidditas vel natura rei; sicut dicitur quod difinitio est oratio significans quid est esse; difinitio autem quidditatein significat. Alio modo dicitur esse, ipse actus essentiae; sicut vivere quod est esse viventibus, est animæ actus, non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse, quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod *est* dicitur copula ; el secundum hoc, est in intellectu componente et dividente, quantum ad sui complementum, sed fundatur in esse rei, quod est actus essentia?. » — Ihec ille. — Et post pauca, suivit : « Illud <'sse in quo paternitas et essentia uniuntur, significatur ut esse quod est actus essentiae; non autem uniuntur in esse quod significat diffinitio rei, quia alia est ratio paternitatis qua ad aliml refertur, el alia ratio essentiae. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod sicut ipse dicit de paternitate el essentia, ita potest dici de Patre et Filio, quod uniuntur in es>v quod est actus essentiae, non autem in esse quod significat ratio paternitatis vel filiationis. Ex tali autem unione in tali esse. nulla sequitur realitas; nec sequitur quod illud cui ex se convenit tale esse, de se sit res, vel aliquid actu exsistens; cujusmodi sunl filiatio et paternitas; sed solum ex osse primo modo, quod est esse actualis exsistentiae, et dicit actum essentiae, quod in divinis non plurificatur, ut dictum est.

Et cum arguens dicit quod immo tale esse Patrem est reale, etc.; — dico <quod verum est; sed non habet quod sil reale ex parte relationis, sed ex parte fundamenti relationis; paternitatis autem et filiationis est idem fundamentum in divinis, ut probat sanctus Doctor, 4. *Contra Gentiles*, cap. 14. — Aliter,

brevius, sine distinctione, potest dici quod esse Patrem est esse reale, et esse Filium similiter; -ed non dicunt diversa e>se, sed unurn cum alia et aha habitudine; sicut dicitur de potentia generandi active dicta, et potentia nascendi passive dicta.

Ad sextum dicitur quod procedit ex falso intellectu. Cum cnirn dicitur quod relatio, in divinis, distinguit personas secundum rationem respectus, non sumus ita asini vel deliri, quod intelligamus sicut arguens imponit, scilicet quod relatio distinguat per rationem quæ est in anima nostra, inquantum habet es<<e in anima nostra, sed secundum quod habet esse in re, scilicet tamquam in fundamento suæ veritatis. Non enim sine causa distinguit idem sanctus Doctor de ratione quæ est tantum in ratiocinante, el de ratione quæ non tantum est in ratiocinante, scilicet L *Sentent.*, ubi supra (dist. 33, q. 1, art. 1, ad 3*).). Unde, sicut ipse dicit[^] dist. 2, q. t, art. 3 : « Ratio, inquit, dicitur esse in re, non quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sil in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto; sed dicitur *csm* in re, in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptui animæ, sicut significatum signo. » El post mulla, dicit : < Palet igitur quod ratio dicitur esse in re, inquantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re; et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo ivi. » Et. ad 4WW, dicit : < Sicut, inquit, ratio hominis non dicitur esse in homine quasi res quædam in ipso, swl est sicut in subjecto in intellectu, in homine autem sicut in eo quod respondet per quamdam similitudinem, etc. » — Nunc ad propositum. dico quod relatio dicitur distinguere, secundum rationem relationis vel respectus, personas, ad istum intellectum, quod relatio quæ realiter est in Deo, ex hoc habet quod distinguat, in quantum habet unde fundet rationem respectus vel ivlalionis, et inquantum tali> relatio est in eo sicut in fundamento sibi correspondent*? per assimilationem; ita quod, si res divina non haberet unde posset sic vere fundare rationem relationis el illi convspondoro, quamvis posset fundare rationem essentia?, vel sapientiae, aut cujuslibet alterius absoluti, certo non jiossel esse principium formale disinctivum in divinis personis; el non intelligimus quod conceptiones intellectus personarum distinctionem fabricent.

El eum dicit arguens quod sanctus Thomas non sic potest intelligero, quia ipse dicit quod relatio distinguit solum secundum rationem respectus, prout est alia ratio paternitatis, etc.; — dico quod sanctus Doctor non intendit quod illa conceptio, quæ est ratio, distinguat; nec quod alielas conceptuum paternitatis et essentiae, aut paternitatis et filiationis, distinguat personas. Sed intendit quod

(a) *rationes*. — *relationes* Pr.

res divina, prout habet in se unde fundet aliam rationem a ratione essentiae, scilicet rationem paternitatis vel huiusmodi, est distinctiva personarum; et quod paternitas et filiatio, prout habent unde fundent huiusmodi conceptus paternitatis et filiationis, opponuntur relative, et non prout possunt representari per conceptus absolutos quoscumque. — Et sic patet quod argumentum procedit ex per-verso intellectu, quidquid sit de malo affectu.

Ad septimum dico quod nusquam legi in sancto Doctore talem modum loquendi, scilicet quod relatio transeat, etc.; licet sæpe recitet illud Boetii, *de Trinitate* : *Cuncta qua in divinam prædicationem veniunt, mutantur in substantiam*, etc. Dicit tamen quod relatio, comparata ad essentiam, est ratio, etc., ut recitavi superius. Quod qualiter debeat intelligi, ostendit ipse in quodam tractatu, ubi exponit centumseptem dubia de doctrina fratria Petri; qui libellus incipit : Primo ergo considerandum est quod est ratio, etc. Et in solutione sexti, sic ait : < Quod vero sexto loco ponitur: Relatio, in Deo, comparata ad essentiam, ratio sola est, comparata autem ad oppositum, est res quædam, sic intelligitur : quod relatio comparata ad essentiam, differt sola ratione ab ea, comparata autem ad oppositam relationem, differt realiter ab ea. Unde (xistea subdit : ipsa enim relatio, scilicet per comparisonem ad essentiam, idem est quod ipsa res; sed differt ratione. Non autem intelligitur quod relatio sit solum ratio, cui non correspondat res aliqua, ut objiciens calumniatur. > Hæc sunt verba ejus in forma. Si ergo rejeriatur in dictis sancti Thomæ talis modus loquendi, scilicet : relatio comparata ad essentiam, transit, etc., intelligitur quod relatio comparata ad essentiam, non differt ab ea realiter, sed solum ratione; a relatione vero opposita, differi realiter.

Et cum opponens arguit contra hunc sensum; dico, ad primam probationem, quod realitas qua differt filiatio a paternitate, est realitas divinæ essentiae, nisi ponamus quatuor malitates in Deo. Non tamen sequitur quod realitas divinitatis differat a paternitate > paternitatis, vel econtra; quia realitas filiationis non distinguit filiationem a paternitate, in quantum est realitas divinitatis, immo, nec in quantum est realitas, sed in quantum est realitas sub tali respectu; cum enim dico, realitas filiationis, dico realitatem et relationem. Ex hoc quod realitas filiationis est relatio, habet quod distinguat ab opposito, scilicet a paternitate; ex hoc autem quod est realitas, habet quod suum distinguere sit reale. Patet igitur quod argumentum istud non inevitabiliter concludit quod relatio habeat realitatem distinctam a realitate essentiae*, sicut arguens gloriatur; immo nihil concludit.

Ad secundam probationem, dico quod exemplum illud de-rationali et irrationali, respectu animalis, non ponitur a sancto Doctore; immo reprobat, in præsentia distinctione. art. I, ad 2^{am}*, ubi dicit :

et Non oportet, inquit, in his aliquid simile inquiri; quia in nulla re creata invenitur aliquid simile divinæ simplicitati, ut habens sit id quod habetur. Omnia enim similia quæ possunt induci, vel de punctis existentibus in linea, vel de (a) differentiis existentibus in genere, plus habent de dissimilitudine quam de similitudine; et ideo magis abducunt intellectum a veritate, quam inducant in verum. > — Hæc ille. — Differentiæ siquidem realiter dividunt essentiam generis, illa ut non sit eadem animalis (as secundum rem, in qua conveniunt rationale et irrationale, sed solum secundum rationem. Secus autem est in proposito. Nam oppositæ relationes nullo modo dividunt essentiam communem; sed eidem essentiae, secundum rem et secundum esse, indistinctive est eadem realiter paternitas, cui est eadem filiatio. Cujus ratio est : quia essentia creata, puta animalitas, non est suum esse, sed solum habet esse per illud in quo est, ad quod trahitur per differentiam; et ideo, secundum quod ad diversas differentias trahitur, diversa esse habet, ac per hoc non est eadem secundum rem in diversis; sed, in divinis, essentia divina est suum esse, nec datur sibi a suppositis esse in quibus est, aut a proprietatibus quæ supposita constituunt; immo potius econtra, omnia quæ sunt in divinis, habent esse divinæ essentiae; et ideo ipsam non dividunt, sicut nec diversa esse sibi conferunt; quapropter non est simile. Et sic patet quod lueris Ariana, quam dicit sequi ex opinione ista, non sequitur.

Ad octavum dicitur quod illud fundamentum verum est, ut sæpe alias existit allegatum. Et ad primam probationem, dicitur quod relatio ex sua ratione non habet quod sit aliquid, aut res extra. Quid mirum igitur, si non ex sua ratione sit accidens, nec substantia? Relationes enim assistentes, nec sunt substantia, nec accidens. Eapropter Porretanus, qui divinas proprietates tales esse opinabatur, dicebat eas nec esse substantiam, nec accidens, ut dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei* q. 8, art. 2; et sic ad hunc sensum exponebat illud Augustini, Scilicet quod relationes non predicantur de Deo secundum substantiam, nec secundum accidens, secundum quod dicit sanctus Thomas, ibidem.

Ad secundam, dicitur quod relatio, in quantum huiusmodi, non dicit subsistens, nec quid insistent; sed dicit quid assistens. Unde sanctus Doctor, ibidem, dicit « Licet, inquit, *ad aliquid* non significetur ul inherens*, oportet tamen quod sit inherens; et hoc, quando est res aliqua; quando vero est secundum rationem tantum, tunc non est inherens. Et sicut in rebus creatis oportet quod sit accidens, illa oportet quod in Deo sit substantia. » — Hæc ille. — Et I p., q. 28, art. 2 : « Si consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum id quod relationes

(a) »/e. — Om. Pr.

sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixi[©], quasi significantes respectum quodammodo contingentem, id est, tangentem rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. i> — Hæc ille. — Ex quo patet quid dicendum.

Ad tertiam, dico quod relatio, prout est predicamentum, includit rationem accidentis, et modum ejus proprium, scilicet inesse. Sed tamen relatio, ut sic, non est prædicamentum, scilicet quantum ad totum sui ambitum; sed solum prout dicit relationem realem; relatio enim rationis non est in prædicamento.

Ad quartam, dico quod, licet relatio non dicat quid constitutum ex respectu et absoluto, sed solum habitudo, secundum sui rationem, tamen non ex hoc habet quod sit res, aut quod sit in prædicamento, nec quod se habeat sicut actus respectu sui fundamenti, immo nec quod sit in fundamento, sed potius quod egrediatur ab eo, vel contingat illud, et tendat in aliud. Cætera quæ arguens dicit, non prolixi, sed narrat, scilicet quomodo intellectus educit relationem de potentia fundamenti ad actum.

II. Ad argumenta Scoti. — Ad primum Scoti, negatur minor. Dico enim quod illud quod est communicabile in divinis, et illud quod est incommunicabile, sunt eadem resex natura rei, nullam habens diversitatem; sunt tamen distincta secundum rationem in re fundatam, ita quod illa res æquivalet duabus specificè distinctis, scilicet substantiæ et relationi. Unde, si ille modus arguendi valeat, utique non solum probaret quod essentia et proprietas distinguuntur ex natura rei, immo realiter. Palet; nam fundatur in ista maxima: res communicabilis et res incommunicabilis non sunt eadem realitas ex natura rei; ista autem non plus apparenti[©] habet quam ista: res communicabilis et res incommunicabilis non sunt eadem realitas realiter.

Ad secundum iungatur major. Dico enim quod illud per quod Pater convenit cum Filio essentialiter, et illud per quod differt ab eo relative, sunt eadem res ex natura rei penitus indistincta. Non enim est inconveniens idem esse principium convenientiæ et principium distinctionis inter aliqua duo, quando aliqua distinctio et convenientia non opponuntur ad invicem; cujusmodi est in proposito, de unitate essentiali et distinctione relativa; esset autem inconveniens idem esse principium essentialis convenientiæ et essentialis distinctionis. Et hanc solutionem intendit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 3^{am}.

Ad tertium dico quod beatus non videt aliam distinctionem præcedentem opus intellectus, nisi distinctionem inter relativa. Videt tamen essentiam et proprietates relativas esse distinguibiles per actum intellectus creati, et quod illa res quæ sibi objicitur, potest fundare diversas rationes formales; quia,

propter suam illimitationem, continet eminenter ea quæ; in creaturis specificè distinguuntur; et per consequens videt ea esse plus secundum rationem distinguibilia, quam abstractum et concretum, quæ non distinguuntur secundum diversas rationes formales, sed secundum diversum modum intelligendi idem objectum secundum rationem.

Ad quartum dico quod Augustinus vult solum quod ubicumque est aliquid quod refertur ad alterum, illud quod refertur non solum habet relationem secundum aliquam egentiam absolutam; non tamen vult quod relatio et absolutum distinguantur ex natura rei, vel realiter. Unde auctoritas illa ita potest adduci ad probandum quod essentia et proprietas distinguantur realiter, sicut ad probandum distinctionem formalem. — Et cum dicit arguens, quod non est eadem formaliter entitas ad se, etc.; — dico quod non est eadem secundum rationem hæc et illa, sed possunt esse idem ex natura rei; et præsertim ubi taliter distincta secundum rationem* sic se habent, quod sunt eadem res illimitata et extra genus; secus de relatione in genere.

Ad quintum dico, ut prius, quod per illam auctoritatem non plus probatur distinctio formalis quam realis. Dico ergo quod bene stat sapientiam non esse *quo* respectu alicujus, respectu cujus proprietas est *quo*. et econtra; et tamen inter essentiam et proprietatem, non aliam distinctionem esse quam secundum rationem: quia, ut sæpe dictum est, relatio divina est extra genus, et similiter essentia divina; et ideo non repugnat alicui earum esse idem, ex natura rei, illi cui convenit predictum, quod tamen alteri non convenit; maxime quando laha prædicata non solum et pure predicant rem, immo dant intelligere modum intelligendi, vel significandi, in quo differunt illa duo realiter identificata. Et de hoc dictum fuit latius, dist. 2. Sic autem est de essentia et relatione in divinis, et de predicationibus convenientibus uni, quæ de alio negantur, vel ibidem dicebatur. Sciendum enim quod, licet essentia divina et relatio sint eadem res, tamen essentia non est eadem convertibiliter relationi, nec econtra: quia unum istorum est ut proprium, aliud vel commune; essentia enim est eadem oppositis relationibus ad invicem realiter distinctis. Et ideo non oportet quod omne illud quod predicatur de essentia, predicetur de relatione, vel econtra. quia talia prædicata, quorum unum convenit essentiæ et non relationi, communiter concernunt communitatem et proprietatem. Sicut, v. g.: distinguere, constituere, supposita referre ad alterum, ista conveniunt relationi, quia est quid proprium, non commune; non autem conveniunt essentiæ, quæ propter sui communitatem non refertur, nec constituit, nec distinguit, sed est res et hujusmodi.

C. — OBJECTIOES CONTRA DICTA
IN SOLUTIONIBUS

Argumenta Aureoli. — Secl contra hoc quod dictum est nunc et alios, scilicet quod essentia et relatio non sunt idem ex natura rei adæquale et convertibiliter, arguit Aureolus, (list. 2, primi (q. 3, art. 3).

Primo sic. Nam nulla res excedit seipsam, aut est simpliciter inconvertibilis, aut inadæquata. Quod patet : quia tunc expressa contradictio implicatur, scilicet quod eadem res est excedens et excessiva, convertibilis et non convertibilis, adæquata et non adæquata; cum omnis res adæquetur sibi, et convertatur secum, et coæquetur. Sed, secundum te. Paternitas et essentia sunt eadem res simplicissima. Ergo impossibile est quod res essentiae excedat rem paternitatis, vel inadæquetur sibi, aut non convertatur cum ea.

Secundo sic. Nulla res est major se; da enim oppositum, quod sit major, jam non est eadem. Sed resexcedens, inadæquata, inconvertibilis, major est re excessiva. Ergo impossibile est quod res excedens et excessiva, convertibilis et non convertibilis, sit eadem res simplex cum ea cui inadæquatur (α), et cum qua non convertitur.

Tertio. Omnis res eadem alicui inconvertibiliter et inadæquate, includit illam rem et aliquid plus militer. Sed nulla talis est eadem secundum rem illi quam sic includit; totum enim non est idem parti. Ergo impossibile est quod aliqua res simplex, sit simpliciter (β) secundum rem eadem alicui, et tamen non adæquetur secundum rem, sed excedat eam.

Quarto. Major est convertibilitas inter eadem entitative, quam inter æqualia quantitative. Sed impossibile est quod duæ lineæ sint æquales quantitative, quin convertibiliter sint æquales, sic quod una aliam non excedat. Ergo multo minus est possibile quod aliqua sint eadem entitative simpliciter, quin ad invicem convertantur, sic quod unum aliud non excedat.

Quinto. Relativa æquiparantiæ mutuo convertuntur, verbi gratia : similis, et amicus, et talia. Sed identitas est relatio æquiparantiæ; dicitur enim idem eidem idem. Ergo, si aliquid est idem alicui secundum rem, erit convertibiliter idem, sic quod res unius cum re alterius convertetur.

Sexto. Majorem distinctionem requirit inæqualitas quam æqualitas. Sed æqualitas exigit realem distinctionem inter æqualia; nihil enim est sibi simile, vel æquale, secundum Hilarium. Ergo multo fortius nulla res simplex erit sibi inæqualis; et per consequens nec inconvertibilis (γ), aut inadæquata.

() inadæquatur» — adæquatur Pr.

() simpliciter. — simplex Pr.

(\gamma) convertibiliter. — convertibiliter Pr.

Septimo sic. Realis relatio requirit realem distinctionem inter extrema. Sed inadæquatio et excedentia sunt relationes reales, ubi aliqua dicuntur realiter inadæquata. Ergo impossibile est quod cadant inter illa quæ sunt una res simplex.

Octavo. Manente eadem causa, manet idem effectus. Sed infinitas quam habet res divinæ essentiae, est ratio quod sit idem paternitati inadæquate. Ergo, cum res paternitatis eodem modo sit infinita, et eadem infinitate, cum simpliciter eadem sit ratio, sequitur quod paternitas est eadem divinæ essentiae. et per realem infinitatem quam habet, extenditur ad omne illud ad quod per suam infinitatem res divinæ essentiae extenditur.

Nono. Impossibile est verificari contradictoria de eadem re simpliciter, loquendo tamen de contradictione quæ attenditur penes prædicata realia. Sed, si essentia et paternitas sint una res simplex, de ea verum est dicere quod fundat excedentiam, et de ea verum est dicere quod fundat oppositum excedentiae, quod est excedi. Ergo de eadem re simpliciter verum erit dicere quod excedit et non excedit, exceditur et non, si essentia sit eadem paternitati inconvertibiliter et inadæquate.

Decimo. Illud nullatenus est ponendum, quod infringit omnem artem syllogisticam, et omnem modum demonstrativum, et omnem viam ad sciendum. Sed, posito quod aliquid sit idem alicui simpliciter, et cum hoc inadæquate et inconvertibiliter, tollitur omnis efficacia syllogistica. Dicam enim quod quantumcumque major et minor extremitas sint eadem in medio, non tamen erunt eadem inter se, quia medium est cum utroque inconvertibile et excedens; et sic, in omni demonstratione, poterit assignari fallacia consequentis.

Undecimo. Nam hæc via tollit primum principium, scilicet : Quæcumque uni et eidem sunt eadem, etc. Licet enim sit fallacia consequentis et principium apparentia» in paralogismo illius fallacia», si non addatur eo modo quo in tertio, ut dicit Philosophus, 2. *Elenchorum* (cap. 5); nihilominus, si addatur illa determinatio, est principium per se notum; impossibile est enim quin æqualem, et eandem, et illius modi unitatem extrema habeant inter se, quam habent in medio. Sed constat quod paternitas et filiatio sunt una res simplex, quæ est divinitas; nec sunt aliud quam divinitas secundum rem (a), nec e contra. Ergo non potest evadere quin paternitas et filiatio sint omnino eadem res.

C. — RESPONSIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum istorum, dico quod ex «dictis nostris non sequitur quod aliqua res excedat seipsam, vel non convertatur sibi.

(3) rem. — se Pr.

Seel Aureolus decipitur, secundum sophisma accidentis, credens hanc consequentiam valere ; A non convertitur ipsi B; et A est B; igitur A non convertitur sibi ipsi. Quam consequentiam constat nihil valere, ut in similibus exemplis ostensum est, secunda distinctione.

Ad secundum dico quod, licet ego ponam essentiam divinam se habere ad proprietatem ut commune ad proprium, et non converti sibi, non tamen admitto illum modum loquendi, quod essentia excedat paternitatem; sed est fallacia consequentis, a pluribus causis veritatis ad unam illarum arguendo; non enim ideo essentia est non convertibilis paternitati, quia excedit eam per modum totius ad eam, sed quia se habet ad eam ut commune ad proprium, deducta universalitate et totalitate quacumque. Non ergo essentia est major paternitate.

Ad tertium negatur major. Non enim oportet quod res alicui eadem inconvertibiliter, includat eam et aliquid ulterius, nisi ubi est inconvertibiliter per modum totius et partis, quæ non est imaginanda in divinis. Sed conceditur bene quod divina essentia est paternitas, et cum hoc est eadem opposito paternitatis, scilicet filiationi ; est enim eadem oppositis relationibus. Nec sequitur quod se halieat ad aliquam relationem ut totum ad partem ; nam totum requirit compositionem partium, et potentialitatem earum.

Ad quartum dico quod solum probat quod essentia non excedit relationem ; et hoc concedo. Sed non probat quod essentia convertatur relationi, sic quod omne quod est essentia, sit hæc proprietas. Et tunc ad argumentum, dico quod non est simile de equalibus 'quantitative, el eisdem entitative, quando illa sic sunt eadem, sicut commune et proprium.

Ad quintum dico quod, licet identitas sit relatio æquiparantiæ, cujus extrema dicuntur ad convertentiam, isto modo quod quodlibet extremum est idem alteri, el refertur ad illud eadem relatione qua econtra, non tamen oportet illa extrema esse convertibilia. Unde argumentum peccat per æquivocationem. Nam aliud esi convertentia relativorum, et aliud est convertibilitas. Illa enim dicuntur esse convertibilia ad invicem, quæ ita se habent, quod de quocumque predicatur unum, el reliquum; constat autem convertentiam relativorum esse de alio foro.

Ad sextum dico quod solum probat inter essentiam et relationem divinam non esse inæqualitatem ; sed non probat ibi non esse inconvertibilitatem. — Et si arguitur de inconvertibilitate, dico quod dia non est relatio realis quæ requirat extrema distincta realiter, wxi est negatio quædam ; secus est de æqualitate.

Ad septimum negatur minor, ut dictum fuit, loquendo de inconvertibilitate ; quia excessum ibi non admitto.

Ad octavum dico quod, licet paternitas sit infinita, eadem infinitate qua divina entia, non tamen

ut est relatio, nec ut est paternitas; sed illa infinitas correspondet sibi secundo; primarie autem correspondet essentiæ, sicut attributum ejus. Et ideo non oportet quod paternitas sit tres res, sicut divina essentia. Conceditur tamen quod quia est eadem infinitas essentiæ et relationis, ideo hæc non excedit illam ; licet non convertatur illi secundum predicationem, sed se halieat ad eam ut proprium ad commune.

Ad nonum dico quod falsum supponit, scilicet quod essentia excedat relationem.

Ad decimum negatur minor. Tum quia non omne medium est inconvertibile; immo, nullibi reperitur talis identitas inconvertibilium, sicut inter essentiam divinam et relationem. Tum quia, etiam in divinis, non obstante illa inconvertibilitate, omne reale prædicatum quod pure prodat rem, et non dicit aliquid de distinctione inter essentiam et relationem, nec dat eam intelligere, dicitur generaliter de ista et illa, ut declaratum fuit, secunda distinctione.

Ad undecimum negatur antecedens. Quomodo autem intelligenda est illa regula : Quæcumque uni et eidem, etc., dictum fuit diffusius, distinctione secunda.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, respondet sanctus Thomas, I. Sentent., dist. 33, q. 1, art. 1, ad 1b^o, quod < cum dicitur: *Ad aliquid sunt, quorum esse est ad aliud se habere*, intelligitur de esse quoti est quidditas rei, qua significatur per diffinitionem; quia natura relationis per quam constituitur in tali genere, est ad aliud referri. Et non intelligitur de esse quod est actus essentiæ; hoc enim habet relatio ex his quæ causant eam in subjecto, secundum quod esse non refertur ad aliud, sed ad subjectum, sicut et quodlibet accidens. Et sic dico quod non oportet quod esse divinæ essentiæ sit ad aliud se habere : quia illud esse in quo paternitas el essentia uniuntur, significatur ut actus essentiæ; non autem uniuntur in esse quod significat diffinitio rei; quia alia est ratio paternitatis, qua ad aliud refertur, et alia est ratio essentiæ. > — Hæc ille. — Sed, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2. ad 12^o, aliter dicit ad istud argumentum : « Dicendum, inquit, quod cum relatio sit accidens in creaturis, suum esse est inesse; unde esse suum non est ad aliud se habere; sed esse huiusmodi, scilicet quod ad aliquid est, est ad aliud se habere. > — Hæc ille. — Et intendit quoti ratio relativi est ad aliud se habere. Quarto aulern *Contra Gentiles*, cap. 14, dicil sic : « Quamvis in Deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quod in Deo sit aliquid habens esse dependens. In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiali; unde habent proprium modum existendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt

forma» quædam substantiæ superadditæ, et a principiis substantiæ causatæ, oportet quod eorum esse sit additum super esse substantiæ, el ah ipso dependens; el tanto uniuscujusque eorum esso est prius vel posterius, quanto forma accidentalis, secundum propriam rationem, fuerit propinquior substantiæ, vel magis perfocla. Propter quod relatio realiter substantia» adveniens, postremum et imperfectissimum esse habet : postremum quidem, quia non solum præexigit ess.* substantiæ, sed etiam aliorum accidentium ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causal æqualitatem, et unum in qualitate causât similitudinem ; imperfectissimum autem, quia propria ratio relationis consistit in eo quod ad alterum dicilur; unde esse ejus, propter hoc quod substanti© superadditur, non solum dependet ab esse substantiæ, sed etiam ab esse alterius. Hoc autem in divinis locum non habet, quia non est in Deo aliquod aliud esse quam sulislanliæ; quidquid enim in Deo est, substantia est. Sicut igitur esse sapientia* in Deo non est esse dejiendens a substantia, quia esse sapienti© esi esse substantiæ; ita nec esse relationis esi esse dependens, neque a substantia, nec ab aliquo exteriori, quia etiam esse relationis est esse siiihstantke. *t* — Hæc ille. — Elige quam vis responsionem.

El ha c sufficient.

DISTINCTIO XXXV

QUÆSTIO I.

UTRUM DEUS VERE ET FORMALITER ALIQUID INTELLIGAT

£JV<^XincA trigesimam quintam distinctionem quæritur : Utrum Deus vere et formaliter Mu MSj aliquid intelligat.

Et arguitur quod non. Intelligere enim est quoddam |*ali cl moveri, ul dicilur, 3. de *Anima* (U c. 2); sed Deus non movetur, nec ptitur ab aliquo; igitur nihil intelligit.

In oppositum arguitur. Nam dicit Augustinus, 7. de Trinitate (cap. 2; et 6, cap. 4) : *for eet Deo CM, quod sapientem* esse. Cum ergo omnis sapiens sil intelligent vere el formaliter. sequitur quod Deus tere et formaliter intelligat aliquid.

In hac quæstione erunt duo articuli. Primus erit qu. erere quid sil formaliter intelligere. Secundus : an demonstrative probari possit quod intelligere proprie sit in Deo.

ARTICULUS I.

QUID EST IFORMALITER INTELLIGERE

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sil

Prima conclusio: Quod Intelligere, In nobis, est ncllo Inteliedus, cujus principium est specie*. Ihtelllqlbllls, ct terminus est conceptio seu verbum rei intellecta».

Hanc conclusionem ponit sanctus Doctor, *de Veritate*, q. 8. ari. 6, dicens : « Inelligens et intellectum, prout ex cis esi effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus qui est intelligere. El dico ex eis effici unum quid, in quantum intellectum conjungitur intelligent!, sive per essentiam suam, sive per similitudinem. I nde inelligens non se habet ut agens vel Italiens, nisi per accidens; in quantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, aliqua aclio vel passio requiritur : actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species mtelligibiles esse in actu; passio autem, secundum quod intellectus passibilis recipit species intelligibiles, sicut sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc actionem vel passionem, sicut effectus ad causam. » — Hæc ille.

Consimile ponit, *de Potentia Dei*, q. 9, ari. 5 : < Intellectus, inquit, non potest intelligere, nisi secundum quod lit actu per similitudinem rei; sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Hire igitur similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis. » — Hem, q. 8, art. 1, sic ait : « Intellectus, intelligendi», ad quatuor potest haliere ordinem, scilicet : ad rem qu© intelligilur. ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, el ad conceptionem intellectus. Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. A r© quidem intellecta ; <piia res intellecta, est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu. Differt autem a specie intelligibili ; nam s|M*cies intelligibilis, qua lit intellectus in actu, consideretur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat secundum quod est actu, actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus; quia pnedicla conceptio consideratur ut terminus actionis, el quasi quoddam per ipsam constitutum ; inelligens enim, sua actione formal rei diffinitionem, vel propositionem affirmativam aut negativam. » — Hæc ille.

Item, *de Malo*, q. 16, art. 8 : « Sicut in solo Deo non differt forma el ipeum esse, ita in solo Deo

non differt species intellecta et intelligere, quod est intelligentem esse. »— Hæc ille.

Secunda conclusio est quod Itniiiaterlalltn* eat ratio quod nllquid sit naturo* Intellectuali*, et quod aliquid sit liHcHlfjlbile in actu.

Prima pars conclusionis ponitur a sancio Thoma, *de Veritate*, q. 2, ari. 2, ubi sic dicit : « Res, inquit, aliqua dicitur perfecta dupliciter. Uno modo, secundum perfectionem sui osse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sei quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectionem habente, tantum deest (a) de perfectione simpliciter, quantum perfectionis in aliis speciebus invenitur; ut sic perfectio cuiuslibet rei in se considerata, sit imperfecta, vehiti pars perfectionis lotius universi, quæ consurgit ex singularum rerum in-fectionibus invicem congregatis. Unde, ut huic imperfectioni in rebus remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quæ est propria unius rei, in re alia invenitur; et hæc esi perfectio cognoscentis, in quantum est cognoscens; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur, quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; el ideo, in 3. *de Anima* (t. e. 18), dicitur quod *anima est quodammodo omnia*, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum, possibile est ut in una re perfectio lotius univorsi exsistat. Unde hæc est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur lotus ordo universi, et causarum ejus; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui (6), secundum nos, erit in visione Dei; unde, secundum Gregarium (4. *Dialog.*, cap. 33) : *Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident?* Perfectio autem unius rei, in altera esse non |>olest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo, ad hoc quod nata sil (γ) esse in altera re, oportet eam consideraro absque his quæ nata sunt eam determinare. El quia formæ el perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc est res aliqua cognoscibilis, secundum quod a materia separatur; unde oixirtet quod illud in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum, et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis, scilicet ut exsistens jierfeclio unius nata est esse in altero. El ideo erraverunt philosophi antiqui, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes quod, secundum hoc, anima

quæ omnia cognoscit, ex omnibus naturaliter (2) constitueretur : ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis; putaverunt enim quod perfectio rei cognite in cognoscente esse habeat, secundum quod habet csm? determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognite in cognoscente; unde et Commentator dicit, 3. *de Anima* (comm. i), quod non est idem modus receptionis quo forma* recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima, quia oportet in intellectu cognoscente aliquid recipi immaterialiter. Et idem videmus quod secundum ordinem immatenalitatis in rebus, .Nxundum hoc in eis natura cognitionis invenitur Piante enim, et alia quæ infra plantas(C) sunt, nihil inmaterialiter possunt recipere, et omni cognitione privantur, ut patet in 2. *de Anima* (t. c. 124;; sensus autem recipit quidem species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus; intellectus autem a conditionibus materialibus depuratas (7) spedes recipit. Similiter etiam est ordo in cognoscibilibus. Res enim materiales non sunt mtelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles; sunt enim intelligihiles in potentia tantum, sed in actu mtelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis; sed res immateriales, sunt res intelligibiles per seipsas, unde magis note secundum naturam, quamvis minus note nobis. > — Hæc ille. — Ex quo patet non solum prima pars conclusionis, immo tola conclusio.

Eandem probationem ponit, I p., q. 14, art. i : « Cognoscentia a non cognoscentibus distinguuntur, quia (0) non cognoscens nihil habet nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere ferinam etiam alterius rei; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natum autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem el extensionem; et propter hoc dicit Philosophug, 3. *de Anima* (t. c. 18), quod *anima est quodammodo omnia*. Coarctatio autem fermæ est |»er materiam; unde et supra diximus quod fermæ, secundum quod sunt magis immateriales (t), secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei, esi ratio quod sil cognoscitiva; et secundum modum immaterialitalis, est modus cognitionis. Unde, in 2. *de Anima* (l. c. 124), dicitur quod plante non cognoscunt propter suam materialitatem; sensus autem cognitivus est, quia est receptivus specieruin sine materia, el intellectus adhuc est magis eugnilivus. quia osl magis separatus a materia, el im-

a) c/eeii. — est Pr.

Λ) 71H. — quod Pr.

(γ) ad hoc quoti nato sit. — quod tuitum sit Pr.

(3) naturaliter. — materialiter Pr.

C) infra plantas. — terra Pr.

γ) materialibus depuratas. — depuratus Pr.

(B) quia. — et Pr.

(s) immateriales. — materiales Pr.

mixtus, ut dicitur, 3. *dc Anima* (t. c. 4 et G). » — Hæc ille.

Eadem probatione utitur, *Contra Gentiles* (cap. 44), lib. i (x). et L *Sentent.*, diet. 35, art. 1, in corpore.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra primam conclusionem arguit Aureolus (dist. 35, q. 1, art. 1) multipliciter. — Primo loco, proluat quod non oportet ponere differentiam inter actum intelligendi, etiam in nobis, a specie intelligibili.

Primo sic. Illud enim quo formaliter habetur objectum praesens per modum apparentis, est formaliter intelligere. Sed species intelligibilis facit formaliter apparere et praesentialiter objici universale et objecta omnia, secundum quod probatum est; et Philosophus, 3. *dc Anima* (t. c. 4), dicit quod intellectus, si haberet naturaliter aliquam speciem, obstrueret intellectum, et prohiberet apparere omne aliud objectum, tamquam extraneum; unde actus speciei est repraesentare, sive objectum ul praesens exhibere (C). Ergo superfluum est, ultra siæciem intelligibilem, aliam qualitatem imaginari; cum qualitas illa quæ est intelligere, non sit aliud nisi illud quo praesentialiter habetur aliquid per modum apprensus. Unde sapiitur quod bis appareat objectum, semel quidem per speciem, et semel per illam qualitatem; et cum non sit aliud menti videre aliquid, quam aliquid sibi apparere, sequitur quod bis intelliget, et bis videbit; quod est omnino superfluum, et contra experientiam.

Secundo sic. Aut intelligere est aliquid praesens habere, aut praesens per speciem existens per prius intueri. Sed non potest dari secundum. Tum quia, intellectu non existente in actu considerationis, sequeretur quod esset objectum praesens menti per seipsum; et ita menti res apparerent. dum non consideraret species quas haberet reconditas in se. Tum quia omne quod est praesens sive apparens, alicui est apparens; species autem illa nulli faceret apparere, ex quo mens non consideraret. Tum quia res posita in esse apparenti, non habet esse nisi intentionale; et ideo nullus potest eam intueri, nisi intellectus qui format eam. Nihil ergo est dictu quod species rem (γ) faciat apparere vel rem praesentem, et quod intellectus per qualitatem aliam intueatur eam; exclusa enim tali qualitate, ex quo res per (*)

speciem praesentialiter appareret, verissime videtur. Ergo non potest poni alia qualitas a specie intelligibili, quæ sit formaliter intelligere.

Terito sic. Illa qualitas, vel erit similitudo objecti, sicut et species, vel non erit similitudo. Non primum. (x) Quia duas similitudines ponere in eadem potentia, respectu ejusdem objecti, superfluum videtur et impossibile: quia quaereretur an essent ejusdem speciei, et tunc quaelibet esset intellectio, et actus cognitivus; vel erunt alienae speciei, et secundum hoc, cum ultima similitudo sit nobilior et expressior, sequeretur quod effectus æquivocus sit nobilior sua causa. Ergo qualitatem aliam ponere superfluum est, nec possibile. — Nec potest dari secundum. (€) Quia actus magis imitatur objectum et assimilatur ipsi, quam quaecumque alia similitudo; unde, 1. *Joann.*, 3 (v. 2), dicitur quod *cum apparuerit. similes ei erimus, et videbimus cum sicuti est*; et propositio antiquorum fuit quod cognoscere est per assimilationem, immo non est aliud cognoscere quam assimilari.

Quarto sic. Commentator, 2. *de Anima*, commento 121, dicit quod intentiones rerum in anima, sunt comprehensiones; et, 3. *dc Anima*, commento 18, dicit quod a abstrahere, nihil aliud est quam facere intentiones intellectas; intelligere vero, nihil aliud est quam recipere has intentiones d. Sed intentiones quas facit intellectus agens, sunt species intelligibiles. Ergo illae eadem sunt intellectiones. Unde manifeste patet quod nec Philosophus, nec Commentator, posuerunt alias species prater ipsosmet actus cognitivos. — Hæc ille.

Secundo loco, probat quod intelligere nullo modo sit agere per speciem intelligibilem.

Primo sic. Illud non est formaliter intelligere, quo non habet intellectus rem praesentem sibi in esse apparenti. Sed hic recipere speciem, aut per agere, non habet intellectus rem sibi praesentem in esse apparenti. Aliud enim est species, et aliud recipere speciem, et aliud per speciem agere aliquid absolutum. et aliud illud absolutum. Quamvis ergo per speciem, vel per absolutum, possint res esse praesentes, nihilominus per agere, aut recipere speciem, non possunt res esse praesentes, cum ista sint quidam res intellectus. Ergo non est possibile quod intelligere formaliter sit pati, aut recipere speciem, aut agere per eam.

Secundo. Quo non existente non minus intellectio remanet, non videtur ad intellectionem formaliter pertinere; quia, transeunto formalitate rei, non potest res manere. Sed, exclusa omni receptione, et intellectus fit formaliter intelligens, sit, adhuc intelligere remaneret in actu; dato enim quod ab aeterno

(*) per totum. — Ad. Pr.

(€) iit e objectum ut praeni exhibere. — tuum objectum ut prateru exemplare Pr.

(v) rem. — tunc Pr.

(x) Tum. — Ad. Pr.

(C) Tum. — Ad. Pr.

esset in intellectu absque omni productione» posito etiam quod remaneret transeunto actione seu pati atque receptione, semper intelligere remanebit. Ergo non est verum quod intelligere sit formaliter agere vel pati.

Tertio sic. Illud quod componitur ex aliquibus tamquam ex materia et forma, non videtur consistere in agere vel pati. Sed Commentator dicit, 3. *de Anima*, commento 20, quod intellectus in actu componitur ex intellectu materiali tamquam ex materia, et intentione intellecta tamquam ex forma; et resultat unum compositum ex eis, sicut ex materia et forma. Et infra, subdit quod, sicut esse sensibile componitur ex materia et forma, et dividitur in hæc duo, sic esse intelligibile debet dividi in conhimilia his duobus, scilicet in aliquod simile forma, et in aliquod simile materie. Ergo non plus consistit intelligere in agere vel pati, quam esse album, aut aliud sensibile compositum consistat. — Illa.*c ille.

Quarto etiam contra eandem conclusionem arguit in 2. *Sentent.* (dist. 11, q. 3, art. I), sic. Impassibile est, respectu ejusdem, ponere duas similitudines realiter differentes in eodem intellectu. Sed species est quædam perfecta similitudo rei; et similiter intellectio. Ergo impossibile est quod species et intellectio differant realiter. Major patet. Quia: vel istæ duæ similitudines essent distincte solum numeraliter, et si sic, tunc duo accidentia ejusdem speciei essent in eodem: aut erunt alterius rationis, et tunc una erit perfectior alia, et virtute continebit eam, sicut perfectum continet imperfectum virtute. Sed impossibile videtur quod duo accidentia, quorum unum continet aliud in virtute, sint distincta in eodem subjecto, sicut tepiditas et calor in summo. Igitur species, quæ est similitudo rei imperfecta et remissa, non poterit esse in eodem intellectu distincta ab intellectione, quæ est in eodem perfecta et expressa similitudo objecti ejusdem.

Quinto. Quia hæc est intentio Aristotelis. 3. *de Anima* (t. c. 3), ubi dicit quoti sicut anima est omnia sensibilia per sensum, ita est omnia intelligibilia per intellectum; ita quod, sicut per actum sentiendi est omnia sensibilia, ita per actum intelligendi est omnia intelligibilia. Sed anima non est omnia sensibilia realiter; non enim per actum videndi lapidem, reducitur ad esse lapidis; ergo hoc est tantum per assimilationem, in quantum per actum sentiendi assimilatur rei sensate. Ergo similiter, ex parte intellectus, anima est omnia intelligibilia per intelligere, non quod per (i) intelligere reducatur ad esse et naturam rei intellecte realiter, sed tantum per assimilationem; quia per intelligere, quod est expressa similitudo rei, assimilatur ipsi rei. Tunc arguitur sic: Anima per unam poten-

tiam est assimilabilis uni objecto, mediante unica similitudine tantum; sed per nullam aliam potentiam quam per intellectum, anima assimilatur rei intellecte; igitur, mediante unica similitudine tantum; sed illa est actus intelligendi; igitur in intellectu non est alia similitudo objecti, quam ipse actus. Minor probatur per Augustinum, 11. *de Trinitate* (cap. 2), dicentem quod visio est simillima rei de qua gignitur.

Sexto sic. Quia tunc oporteret ponere quod intellectus esset duæ potentie: quia anima per intellectum bis assimilaretur objecto, semel per speciem, et semel per actum; per unam autem potentiam, anima uno modo assimilatur objecto.

Septimo sic. Species ponitur in intellectu ad repræsentandum objectum, et faciendum ipsum esse præsens intellectui, et exhibendum ipsum in esse præsentiali. Sed hoc maxime competit intellectioni. Igitur non videtur quod sit ponenda alia species ab intellectione.

Octavo. Impossibile est ponere, respectu ejusdem objecti, duas intellectiones vel cognitiones in eodem intellectu. Sed, si ponatur species in intellectu distincta ab actu intelligendi, tunc necessario erunt in intellectu duæ comprehensiones vel cognitiones de eadem re. Igitur, etc. Major probata est in simili, superius: quia, vel illæ cognitiones essent ejusdem rationis, vel alterius. Minor patet: Quia non est minoris abstractionis et vitalitatis species in intellectu, quam in sensu. Sed species in sensu, secundum propriam ejus rationem, habet quod sit formaliter sensatio et comprehensio. Ergo hoc non est negandum a specie in intellectu. Minor patet per Philosophum. 2. *de Anima* (l. c. 121), et Commentatorem, commento 121. Philosophus enim dicit quod sensus recipit formas sine materia; et Commentator, exponens illud, dicit quod hæc formæ sunt in sensu sensationes et comprehensiones vera, sed non in re extra; coloratio enim in pariete non est comprehensio coloris, sed coloratio in sensu est comprehensio; quare, etc. — Dicitur quod loquitur non de specie, sed de visione. — Contra. Ipse videtur loqui de eadem forma, comparata ad sensum et ad rem extra. Si ergo (a) forma aliqua comparata ad sensum, non esset vera sensatio, non distingueretur (b) universaliter inter speciem comparatam ad sensum et ad medium, per hoc quod in medio non est sensatio, in sensu autem est sensatio. Dicitur enim sibi quod omnis forma comparata ad sensum, non oportet quod sit sensatio.

Nono. Quia nihil aliud requiritur ad hoc quod aliqua forma sit vera comprehensio, nisi quod per ipsam exhibeatur objectum in esse objective præsentiale, quod est esse intentionale; habere enim sic

ta) *præ*. — Om. *Pr.*

(s) Si *er*^o. — *significatur. Pr.*

(6) non diitiiu/umtur. — *nūi distingueret Pr.*

objectinn presens, est ipsum cognoscere, et e converso. Sed species, in quantum est similitudo rei, habet, ex propria conditione, quod exhibeat rem pnsentem in acie cogitantis (a), et non in esso reali; igitur in esse objective. Igitur ex propria conditione habet quod sit veni comprehensio. — Dices; Non quælibet exhibitio rei in esse praesenti, est comprehensio; sed sola exhibitio qua est penes esse judicatum, talis dicitur intellectio. — Contra. Judicium <|uo potentia dicitur judicare de re cognita, non est aliud quam cognitio ipsa, qua res judicatur praesens iu prospectu mentis; omne (6) igitur illud quo sic punitur res in prospectu mentis, vera cognitio est. — Dices quod species non exhibet rem in prospectu mentis, sed tantum actus. — Contra. Ubi est eadem ratio, ibi est illud idem quod sequitur ex tali ratione. Sed actus intelligendi habet quod exhibeat rem praesentem in prospectu mentis, quia est vera similitudo rei. Hoc autem convenit speciei; ipsa enim est rei similitudo, licet non ita clara. Igitur ipsa species vere exhibet rem praesentem; el per consequens, est vera intellectio rei.

Becimo sic. Quæro: ad quid ponitur alia species ab intellectione? Aut ut suppleat vicem objecti in ratione terminantis, aut in ratione formalis principii actus eliciti vi. Sed nec sic, nec sic. Igitur. Major patet ex opinionibus diversis. Omnes enim opinio-nessolemnēs ponunt speciem: vel in ratione termini actus; ideo dicunt aliqui quod in visione beatifica non requiritur Species, quia ibi non terminatur actus ad speciem, sed ad essentiam divinam immediate; aut ponitur in ratione principii eliciti vi actus cum intellectu, secundum alios. Minor plet. Primo, quod non requiritur in ratione terminantis: Quia actus quo intelligo rosam, non terminatur ad speciem rosa; alias omnis intellectio, quæ esset mediante specie, esset actus reflexus; terminaretur enim immediate ad aliquid in intellectu. Similiter, non e^set tunc notitia, nec scientia de rebus, nec propositiones velificarentur immediate de rebus; immo, hæc propositio falsa esset; triangulus habet tres angulos, in quantum comparatur ad intellectum enuntiantem. Similiter, sensus immediate terminatur ad res extra; nam immediate judicat res quæ sunt extra, alias sensatio esset actus reflexus ergo multo magis intellectus judicat primo de rebus ijsis. — Confirmatur. Quia alias sequitur necessario error Averraīs, de unitate intellectus: quia, cum intelligo rosam simpliciter, non intelligo hanc vel illam; secundum intellectum est ens simpliciter (γ), non particulatum; igitur actus erit ens simpliciter, non particulatum; quia objectum ideo habet tale esse simpliciter, quia actus habet esse simpli-

citer (a). Sed ratio magis concludit, in proposito: quia, si species rnsiu esset illud quod immediate terminat actum intellectus, igitur species rosæ est ens simpliciter, non particulatum. Ex quo sequitur quod intellectus erit ens simpliciter, non particulatum, et sic unus in omnibus; nisi ponas quod subjectum est unum numero particulatum, et non ejus occidens; quod est falsum. Item, intellectus intelligeodo rasam, aut sistit in specie rasa*, aut procedit ultra de specie ad res; si primo modo, sequitur quod omnis intellectus est de solis accidentibus intellectus nostri; si secundo modo, sequitur quod omnis actus intellectus est discursivus; quæ amixi sunt falsa.

Secundo probatur alia pars minoris, scilicet quod non requiratur species jn ratione elicentis actum uifti cum intellectu: Quia impossibile est effectum in |> perfectione excedere suam causam æquivocam; sed intellectio est perfectior ipsa specie; igitur impossibile est quod sit effectus æquivocus ipsius speciei. Nec [K]lest esse effectus univocus; cum sit alterius rationis; alias duo accidentia ejusdem speciei essent in eodem. Igitur. — Dicitur quod non est inconveniens quod effectus excedat in perfectione suam causam partialem et minus principalem; species autem, respectu intellectionis, est causa minus principalis el jwrtialis; quia concurret ibi intellectus ut causa magis principalis. — Contra. Acliosimplex habet unum principium quo elicativum simpliciter; sed actio qua producitur intellectio, est simplex; igitur habet unum principium quo simplex; igitur illud non est ista duo simul, species scilicet et intellectus. — Item, ista actio pro quanto convenit intellectui: aut est ab intellectu possibili; et hoc est impossibile: quia purum possibile in genere intelligibilium, nullam habet aclualitatem; intellectus autem possibilis est hujusmodi, secundum Commentatorem, 3. *de Anima* fcornm. 5). Sed ab intellectu agente, non videtur quod sit ibi species necessaria. Similiter, non videtur quare intellectus agens cum phantasmate, non possit reducere intellectum possibilem ad actum respectu intellectionis, sicut respectu speciei quam ponit in intellectu; non videtur enim quod phantasmata el intellectus agens simul, habeant majorem repugnantiam ad c^usalitatem intellectionis quam speciei.

Undecimo. Nam, secundum Aristotelem, 3. *de Anima* (I. c. 3), sicut se habent sensibilia ad sensum, sic phantasmata ad intellectum. Sed, secundum cum, ibidem, actio sensibilis est passio ipsius sensus; spnatio enim est auditio, et coloratio est visio. Quare, in intellectu, prima impressio forma et phantasmatis in intellectu (6), erit ipsa intellectio.

Ad hanc intentionem inultum videntur esse Aristotelis auctoritates, 3. *de Anima* (t. c. 6), ubi dicit

^{x)} rogitanti*. — cognoscibilitati* Pr

⁶⁾ dmne. — ewc Pr.

^{v)} 4 verbo non intelligo tuque ad mnplicter, om. Pr.

() quia aclut habet eue ùmplicilcr. — Om. Pr.

() a verbo prtma usque ad in intellectu, om. Pr.

quod anima est lucu» bpccierum, non Iota, ted intellectas. Item, ibidem (t. c. 2) : *Intelligere est pali*. Ista autem non essent vern, m species esset aliud ab intellectione. Item, in eodem (t. c. 37), dicit quod anima est omnia sensibilia per sensum, el omnia intelligibilia per intellectum, ut supra deductum est. Hem, quia Aristoteles non fuit diminutus, el tamen nullam fecit mentionem de isto online speciei ad intellectionem, secundum quem, primo imprimitur species, secundo intellectio. — Dices quod immo. Ipse enim dicit quod anima, ante actum, fit de potentia essentiali in potentia accidentali; hoc autem non est nisi per speciem. — Sed hoc non valet; quia Aristoteles non intelligit ibi, quod intellectus fiat de potentia essentiali in potentia accidentali, respectu actus qui est simplex intellectio el consideratio, |>er aliquod inhærens intellectui. Sed intelligit hoc, respectu actus complexi, qui est considerare. Considerare enim, proprie, est unum cum alio per intellectum componere el dividere; et tunc ipse vult quod, respectu talis actus complexi, intellectus primo fiat de potentia essentiali in potentia accidentali, per aliquid inhærens; illud autem est habitus scientiae, secundum mentem suam.

Duodecimo. Nam Commentator, 3. *dc Anima* (comin. 15), in illa quaestione quam movet Philosophus : utrum intellectus intelligat se sicut intelligit alia, hoc est, per intentionem abstractam a se, sicut abstrahit ab aliis, respondet quod intellectus non est res extra in actu; quia ipsa est materialis; et ideo non est forma, quæ sit comprehensio; forma vero in intellectu, est comprehensio. Et ex hoc oritur illa famosa opinio, quod in separatis a materia, idem est intellectus, et quod inlelligitur, el intellectio; et hoc pro tanto, quia intellectio non est aliud quam res ipsa, ut est abstracta a materia; sicutColorado abstracta a materialitale in re extra, est ipsa comprehensio, non autem in re extra. Et hoc dicit Commentator expresse, 3. *de Anima*, comment·» U, et 35, el 38.

II. Argumenta Henrici — Contra eandem conclusionem arguit Henricus, in *Quodlibcto* i, q. 7, probando quod non est ponenda in intellectu aliqua species prævia actui intelligendi; el reduco argumenta ejus ad formam quam Scotus ponit. Arguit

Primo sic. Omnis species impressa ab objecto, repræsentat illud sub eadem ratione sub qua ab eo imprimitur; sed si imprimitur ab alio, adhuc repræsentat sub eadem ratione, quasi imprimeretur ab objecto; alioquin ejus species vera non esset. Sed species, quando imprimitur ab objecto, imprimitur ab eo ut singulare est; quia actio ejus est singularis. Igitur species impressa non repræsentat universale, nec poterit representare universale, quale representatur intellectui. Ergo nulla species imprg&n

repræsentat universale intelligibile, sub ratione intelligibilis.

Secundo. Praesentia objecti est causa præsentiae speciei, el non e converso; non enim quia species est in oculo, ideo album est praesens, sed e converso. Igitur prima repnîsentatio objecti non est per speciem. Igitur superflue ponitur species, propter praesentiam objecti.

Tertio. Quælibet species, si esset in intellectu, eeset forma naturaliter agens ad intellectionem. Sed multæ possunt esse simul in intellectu; quia si una ponitur ibi, et plures. Ergo omnes istae naturaliter agerent ad intellectiones sibi correspondent[^]. Igitur simul) essent plures intellectiones, correspondantes illis speciebus in intellectu. Si enim aliqua carum ageret naturaliter, et tamen non esset intellectio secundum eam, sequitur quod nunquam posset esse intellectio secundum eam; quia causa naturaliter agens, quando agit secundum ultimum suæ potential, >i non potest habere effectum, nunquam habebit.

Quarto. Quia sicut unum corpus non potest simul figurari diversis figuris, ita non videtur intellectus idem posse figurari vel formari simul diverse objectis; quod tamen sequitur, ponendo simul diversas species intelligibiles in eodem intellectu: quia species intelligibilis, est quatiā figuratio intellectus ad objectum intellectum.

Quinio. Quia ex hac positione videtur sequi quod intellectus non patietur ab objecto intelligibili, ut iritelligibile est, passione intentional!; sed tantum patietur passione reali, recipiendo quamdam formam, quae erit ejus jierfectio realis. Recipit enim illam speciem, ut subjectum recipit reale accidens; et ita non patietur intellectus ab intelligibili, in quantum intelligibilo. Ex quo sequitur quod intelligere non erit motus ivi ad animam; immo omnino intellectio erit actio absoluta, sicut forma stans in se, non habens aliquem terminum extra.

Sexto. Quia voluntas habet objectum sufficienter sibi praesens, ut vina illud possit agere, licet nihil ivcipiat ab objecto in se. Ita potest esse in proposito, scilicet : quod intellectus potest immediate agere circa objectum aliquod, non quod (a) ejus sjæciem recipiat, sed in quantum est tenninativum actus ejus. — Confirmatur. Quia objectum non est prasens voluntati, nisi quia est praesens intellectui. Igitur ita erit de intellectu, respectu phantasmatis.

Septimo. Quia sensus recipit tqtcciem sensibilis aliam ab actu, quia organum esi ejusdem rationis cum medio, \el quia ista species recepta, est dispositio propinqua ad actum sentiendi. Sed neutrum isto-iim convenit intellectui possibili; quia ijise est virtus non organirata, et de se summe disponitur ad actum intelligendi. Igitur, etc.

(x) er, — Ad. Pr.

Octavo. Quia ista est intentio Aristotelis, 3. *de Anima* (t. c. 6), ubi commendat antiquos, dicentes animam esse locum specierum, non tamen totam, sed intellectum. Hæc autem distinctio Aristotelis non videtur bona, intelligendo quod nliæ partes animæ non habent speciem; sunt enim species in parte sensitiva; sed quia aliæ partes non habent species ut loca, sed ut subjectum habet accidentia; intellectus autem habet eas ut locus, quia ut formas expressas, non autem impressas.

Nono. Quia, 3. *de Anima* (t. c. 30 et 39), dicitur quod speculamur *quod quid est* in phantasmatibus, et phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, et nihil intelligimus sine phantasmate; et plura similia dicit ibi Aristoteles. Ex quibus concluditur quod in intellectu non est aliqua talis species: quia, si ipsa poneretur, tunc intellectus non specularetur *quod quid est* in phantasmate, sed in specie intelligibili; et similiter non deberet illum converti ad phantasmata, sed sufficeret species intelligibilis, in qua haberet objectum prærens, ad quod converteretur.

III. Argumenta Godofridi. — Ulterius aiguit Godofridus (apud Aureolum, dist. 35, q. I, art. 1), in *Quodlibeto* I, probando quod intelligere non est nisi recipere speciem.

Primo. Quia illud ad quod aliquid est per se in potentia, illud habet esse in eo ab agente proportionali, et non aliud. Sed virtus apprehensiva, per se solum est in potentia ad cognitionem, ut patet per Augustinum, II. *de Trinitate*. cap. 2: *Ipsa forma quæ visui imprimitur, visiva vocatur*; organum etiam convenit cum medio, et in immutatione, quia sunt ejusdem diapaneituti.

Secundo sic. Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 2), dicit quod *intelligere est quoddam pati*. Sed illud pati non est aliud quam recipere, recipiendo speciem; non enim est talis passio abjectiva, 2. *de Anima* (t. c. 57). Ergo nihil aliud est intelligere quam receptio speciei.

Tertio sic. Nulla ratio patet in potentiam cognitivam est in potentia, nisi ad actum cognoscendi. Sed anima per intellectum est in potentia ad speciem intelligibilem. Ergo per intellectum est in potentia ad speciem intelligibilem, ut recepta, potest actus intelligendi.

Quarto. Impossibile est subjectum recipiens aliquam formam, movere se per eam ad actum ulteriorem. Sed intellectus possibilis recipit speciem intelligibilem ab objecto. Ergo non movet se per speciem ad alium actum cognoscendi; et ita actus cognoscendi est ipsa receptio speciei.

Quinto. Sicut se habet intelligi ad intelligibile, sic intelligere ad intelligibilem. Sed intelligi, respectu objecti intelligibilis, significatur ut passio; est tamen vera actio, quia intelligibile nihil patitur dum intelligi, sed videtur objectum agere

in intellectum. Igitur intelligere, in intelligente, erit recipere et pati, quamvis significetur active.

Sexto. Intelligere, est illud quo intellectus dicitur formaliter intelligent. Sed non dicitur intelligent ex hoc quod causal intellectionem; alioquin phantasma et intellectus agens dicerentur intelligentia, cum causent intellectionem; et iterum causant albedinem diceretur album; quod non est verum. Ergo intelligere est intellectionem recipere.

Septimo. Simplicius dicit, super *Predicamenta*, cap. *de Agere*, quod quædam sunt quæ re et figura sunt balænia facere, ut verberare; quædam autem non re quidem, sed figura, passiva sunt, ut intelligi et videri; quædam autem econtra, ut intelligere et videre. Sed hoc non esset verum, nisi intelligere esset pati, recipiendo Speciem. Igitur.

IV. Argumenta aliorum. — Contra eandem conclusionem Augustini, ut recitat Scotus (dist. 3. q. 7), probando quod intellectio non est aliud a specie intelligibili.

Primo, auctoritate Augustini. 11. *de Trinitate*, cap. 2, ubi vult quod illa *forma quæ visio vocatur, a solo corpore gignitur, quod videtur*. Sed quod gignitur a solo corpore, est species. Igitur illa species est visio, secundum Augustinum.

Secundo. Quia, secundum Philosophum, 2. *de Anima* (t. c. 138), idem est sonatio et auditio; quia idem actus actus et passivi, per ipsum, 3. *Physicorum* (l. c. 18). Sed sonabile in actu, causal speciem soni in aere. Ergo illa species est eadem cum auditione; et ita species sensibilis et sensatio idem sunt.

Tertio. Quia effectus æquivocus non potest excedere causam æquivocam in perfectione, sed necessario deficit ab ea. Sed, si intellectio esset aliud a specie intelligibili, esset ejus effectus æquivocus; et consequens quod est perfectior specie intelligibili.

Quarto. Quia lunc species esset magis potentia intellectiva, quam intellectus; et ita ipsa separata haberet eundem actum, sicut calor separatus calefaceret.

Quinto. Quia lunc intellectio non videretur propria perfectio intellectus. Quia nihil videtur essentialiter ordinari ad illam operationem, ad cujus principium se habet in potentia contradictionis, sicut ad accidens per accidens. Sed, secundum istam opinionem, ita se haberet intellectus ad speciem intelligibilem, quæ esset principium intellectionis. Igitur.

Sexto. Quia lunc non deberet in intellectu poni aliquem habitum. Tenet consequentia. Quia habitus non ponitur præcise ad patiendum, et maxime in jasso summe disposito ad formam; non enim oportet facilitari ad recipiendum, quod in se est summe dispositum. Sed intellectus summe est dispositus ad quamcumque intellectionem; quia nihil habet contrarium. Igitur non deberet poni aliquis habitus in intellectu, nisi solum esset passivus

respectu intellectionis, et species esset activa illius.

Septimo. Quia, si species intelligibilis esset ratio formalis omnis intellectionis, nunquam aliqua complexio intellectus esset falsa, cui assentilur tanquam veræ. Probatur consequentia : Quia, si species intelligibilis causai intellectionem effective, et naturali? causa non agit nisi secundum naturam illam qua 1»1 in actu, species intelligibilis nunquam causabit aliquam actionem in intellectu, nisi conformem ipsi speciei, et ita nunquam causabit conqiosilionem falsam, repugnantem rationi terminorum, quorum species sunt in intellectu ; aut si quodam modo latest, sicut per unum oppositum cognitum potest aliud <>p|»osilum cognosci, hoc non est nisi quia per unam com|insitionem veram, potest cognoscere oppositam esse falsam ; sed nunquam eadem species causabit aliquam intellectionem falsam tanquam veram, vel e converso. — Et si dicat quod species false representai opposita, ideo causai falsam intellectionem in intellectu, sequitur quod (a) eadem species manens eadem (6), nunquam potest causare assensum oppositum; et ita non poterii intellectus eamdem complexionem comprehendere, nunc ul veram, nunc ut falsam (γ).

Octavo. Quia, si sic, non apparet quomodo fiat discursusinllecclualis, sivsyllogizandovelarguendo, si species causal omnem intellectionem ; non enim est intelligibile quomodo talis species causal omnem discursum.

Nono. Quia, secundum Philosophum, intellectio est actio immanens. — Et si dicatur quod intelligere, secundum modum significandi grammaticalem, significat active, el intelligi passive; tamen, secundum rem, intelligere est passio, el quod inlelligitur est agens. Quid autem intelligere habeat de ratione actionis? Dicitur quod intelligere significat aliquid, non ut habet esse in subjecto absolute in se, sed quasi tendensad alterum, ut in (o)objectum, sive ul in torminum; el quia actionis est procedere ab agente, et tendere in passum, ideo tales perfectiones, quæ in re sunt passioness tantum, dicuntur actiones immanentes, hoc est, in eo manentes, quod denominatur ab eis per modum actionis (c). — Contra. Philosophus, distinguens actionem a factione, 6. *Ethicorum* (cap. 4), el 9. *Metaphysics* (l. c. 16), assignat diversa principia prupria actioni el factioni ; quod non oporteret, si intelligere! quod illud quod* significat esse actionem esset passio : quia tunc non oporteret sibi assignare principium activum proprium. Non enim oporteret prudentiam esse habitum activum, sicut ars est habitus factivus, si actio

nihil esset nisi forma quædam recepta in eo quod dicitur agens.

Decimo. Quia, si sic, non apparet quomodo causabuntur intentiones logicæ, vel relationes rationis, si species intelligibilis causal omnem intellectionem. Quodlibet enim causatum ab ea, erit reale; quia illa dicitur intellectio malis, quæ causatur immediate a re, vel specio représentante rem in se. Igitur nulla intellectio causabit intentiones logicas, vel relationes rationis; quia intellectus, nullo actu suo poterit conferre objectum ad aliud; quæ collatio causât relationem rationis, vel intentionem illam in objecto.

Undecimo. Quia, si sic, non apparet quomodo intellectus reflectatur super actum suum, aut quomodo erit in potestate reflectentis. Actus enim primus, est objectum secundi actus; ergo movet intellectum ad illum actum, clest in illo. Si enim specie* cau.sans aliquam intellectionem, habet naturalité: causare reflexionem Miper illum actum, pari ratione et reflexionem reflexionis; el sic in infinitum. Si autem non habet causare reflexionem, sed tantum actum absolutum, el |»ostea (x) occurrat aha species,

l ** B i

aliqua reflexio super aliquem actum.

V. Argumenta Durandi. — Ulterius arguunt Durandus et quidam alii (apud Aureolum, dist. 35, q. 1, art. 1), probando quod aclus intelligendi, nihil absolutum addat ad potentiam, sed tantum-rpodo respectum ad objectum.

Primo sic. Illa quæ ex opposito distinguuntur, non potssunt esse unum el idem. Snl actu> primus el actus secundus distinguuntur, ut jmtet, 2. *de Anima* (t. c. 2); el aclus primus est forma absoluta. Ergo actus secundus et operatio erit forma respective.

Secundo. Si operatio sil tonna absoluta, proceditur in infinitum, cum omnis forma absoluta possit habere O|»erationem. Sed hoc est inconveniens. Ergo non est possibile quod operatio intellectus sit forma absoluta.

Terito. Sicut se habet lucere ad lucens, sic intelligere ad intelligens; utnimque cnirn est aclus immanens, lucere quidem ipsius lucis, et intelligere ipsius intellectus. Sed manifestum est quod lucere non est aliquod absolutum additum luci, sed differt in solo modo significandi. Igitur nec intelligere, aliquid addet ad intellectum.

Quarto. Omne absolutum potest Deus separare, el facere sine subjecto. Sed non potest intelligere ab intellectu separare. Igitur non est aliquod absolutum.

Quinto. In nullo absoluto possunt adunari contraria. Sed eodem actu sentiendi videtur album el nigrum. Igitur videre non |H)test poni aliqua forma absoluta ; et multo minus intelligere.

p ct poitea. — ut print Pr.

(a) in. — Ad. Pr.

(6) eadem. — Om. Pr.

(γ) nunc ut veram, nunc ut fabam. — nec ut ubique relut fabam Pr.

(b) in. — Om. Pr.

(:) dicuntur e**c acliunci umuancutç». — Ad. Pr

VI. **Argumenta Joannis de Ripa.** — Ulterius arguit Joannes de Ripa, in suis *Determinationibus*, probando quod intelligere, vel percipere, non sit formaliter aliquid productum a potentia intellectiva creata.

Primo sic. Quia intellectus divinus non est formaliter activus vel passivus. Igitur nec intellectus creatus. Antecedens supponit se probasse. Sed consequentiam probat : quia esse intellectivum creaturæ, est quædam participatio et imitatio intellectus divini ; et ideo, si attendatur esso perfectionem in intellectu creato penes participationem et propinquitatem ad esse intellectivum immensum, igitur, sicut intellectivum immensum sic est formaliter perceptivum quod est neutrum ad esse activum et passivum, ita omne intellectivum creatum.

Secundo sic. Si quodlibet perceptivum posse, est formaliter activum, et non econtra, scilicet quod non omne esse activum, est per se activum ; ergo esse perceptivum, adesse activum aliquid addit. Vel ergo illud est esse formaliter activum; et tunc sequitur quod posse perceptivum, est magis activum posse, quam quodcumque activum posse non perceptivum quod notum est esse falsum. Si autem illud esse non est formaliter activum, ergo esse perceptivum, ut sic, non est formaliter activum. Et idem digumentum potest fieri de esse passivo.

Tertio sic. Si perceptivum intellectivum, est formaliter activum ; vel igitur realiter in esse productivum ; et hoc patet esse falsum. Si intentionaliter, precise contra. Nam quodlibet esse activum reale, majorem perfectionem ponit realem in re, quam esse activum intentionale. Sed non quodlibet activum reale, est majorem perfectionis realiter, immo formaliter, quam esse perceptivum. Ergo esse perceptivum, non est formaliter esse activum intentionaliter. Major patet : nam quodlibet esse activum, per quod perfectius continetur creatum, cæteris paribus, est esse activum perfectius; sed nullum esse intentionale, est tam perfectum sicut esse reale; igitur, etc. Minor patet : nam esse perceptivum et intelligibile, tot perfectio specierum superiorum ; esse vero activum, indifferenter repondero potest inferioribus speciebus. — Quod etiam perceptivum non sit substantialiter passivum, probatur : Nam esse perceptivum, est denominatio perfectionis simpliciter; sed esse passivum, est denominatio imperfectionis, in quocumque ente; igitur, etc.

Secundo luco, probat quod nulla perceptio creatura, tot formaliter aliquid activum a potentia perceptiva.

Primo. Quia si aliqua qualitas, per hoc quod agitur ab intellectu, est intellectio (i), sequitur quod quidquid intellectus immediate continet causaliter, tot immutativum vitaliter intellectus. Ergo eadem est

omnino continentia vitalis et causalis, in intellectu; et per consequens, posse intelligere, est formaliter posse activum ; et posse activum intellectus, est formaliter posse perceptivum ; cujus oppositum est probatum.

Secundo. Si aliqua qualitas est intellectio, hoc est quia tot similitudo objecti, in qua representative relucet objectum. Sed ad hoc quod intellectus intelligat per hujusmodi qualitates, sufficit quod talis qualitas inexistat intellectui, et sit sufficiens similitudo objecti ; nam tunc objectum sufficienter repræsentatur intellectui. Sed per agere intellectus, talis qualitas non plus habet quod sit similitudo objecti, quam per agere objecti; immo minus, cum talis qualitas sit similitudo objecti essentialiter; et ideo a quocumque habeatur vel agatur, dummodo sit, remanet æque similitudo. Ergo, dato quod intellectus non agat, dummodo talis qualitas inexistat intellectui, sufficienter est intellectio.

Tertio. Si per agere intellectus, talis qualitas est intellectio; ergo, si intellectus agat secundum ultimum sui finem ad hujusmodi qualitates, talis qualitas est summa intellectio possibilis correspondere intellectui. Consequens est falsum ; nam, cum intellectio naturalis magis sit in potestate intellectus quam supernaturalis*, slavt aliquam visionem naturalem, esse perfectiorem cognitionem intellectus visione beatifica.

Quarto. Sequitur quod visio intenderetur penes agere intellectus; ergo, quantumcumque variaretur lumen gloriæ, dummodo remaneret idem gradus influxus intellectus, eemper remaneret idem gradus visionis. Consequens est omnino absurdum; nam tunc intellectus potius beatificat se active, quam beatificetur a Deo immediate, vel per quodcumque donum collatum.

Quinto. Sequitur quod, data tali qualitate, quæ est visio beatifica, per remissionem agere intellectus, hujusmodi qualitas non remissa, nec aliter inexistens, informative remitteretur in esse visionis; et per consequens, tale agens ad hujusmodi qualitatem esse visibilem, est intellectus. Ergo intellectus totaliter beatificat se active et effective; quoniam, si aliqua concurrunt ad hujusmodi qualitatem, non tamen ad ipsam esse visibilem.

Sexto. Nam sequitur quod quidquid est vel esse potest immediate terminus agere intellectus, potest esse intellectio; et consimiliter, quidquid potest esse immediate terminus volitionis. Consequens est falsum ; namque immediatus terminus actionis voluntatis et intellectus divini ad extra, sit creatura, sequitur quod creatum est intellectio et volitio ipsi Deo. — Confirmatur. Nam si qualitas, per hoc est cognitio, quia agitur a potentia cognitiva; ergo, a quacumque potentia cognitiva agatur immediate, erit ejus cognitio; ergo, si si immediate agitur ab intellectu divino, A erit sibi cognitio. Et similiter de

(a) *intellectio* — *intellectui* Pr.

voluntate. Ergo, cum quaelibet creatura immediate agatur a Deo per intellectum et voluntatem, sequitur quod quaelibet est cognitio et volitio. Immo, sequitur quod quaelibet creatura est infinite cognitio et volitio. Si enim penes agere intellectus attenditur esse cognitionis, et non ponas suum esse essenziale, sequitur quod quicquid est infinite ab intellectu, quantumcumque sit finitum in esse, erit infinite cognitio. Ergo, cum quaelibet creatura infinite sit a Deo per intellectum et voluntatem, infinite est cognitio et volitio.

Septimo. Nam si sic, cum esse intellectivum creature sit quædam participatio increati intelligere, sequitur quoti proportionaliter est in Deo. Ergo intelligere divinum est intelligere, quia agitur a divino intellectu. Consequens est falsum.

Octavo. Nam, secundum Philosophum, intellectus possibilis non est aliquo modo activus; est tamen perceptivus. Ergo nihil est perfectio alicui potentiæ, per hoc quod agitur ab illa potentia perceptiva.

Tertio loco probat quod stat aliquid esse intellectionem intellectui creato, et tamen non informare intellectum.

Primo sic. Nam, de facto, aliquid est vitalis perceptio animæ humanæ unitæ carni, et non informat, scilicet actus potentiæ sensitivæ : quia talis actus non informat immediate animam, nec potentiam vitalem, sed organum, vel compositum ex organo et potentia visiva; et tamen immediate immutat animam, vel potentiam. Quod enim immediate immutat animam, patet : quia stat animam non uniri informative corpori, et tamen vitaliter immutari per sensationes; ergo. Assumptum patet quod animabus damnatis in inferno, quæ, secundum Augustinum, 12. *de Civitate Dei*, patiuntur dolorem corporalem per ignem corporalem. Alibi etiam ponit quod omnis dolor primo inest animæ, et quod ipsa sola dolet, quamvis aliquando doleat in corpore. Quod autem huiusmodi sensationes non sint immediate subjective in anima, patet : nam tales qualitates sunt materiales et extensæ; ergo non sunt subjective in anima rationali. Quod enim sint materiales, patet : nam si essent qualitates indivisibiles et inextensæ, tunc, cum pes lædatur, non plus esset dolor in pede, quam in alia parte corporis, nec anima plus doleret in pede, sed in seipsa; cuius oppositum ostendit Augustinus, et experientia docet. Patet ergo differentia inter vitalem immutationem et habitudinem in formis : quoniam per vitales sensationes, corpus et non anima, informatur; e converso vera, anima, et non corpus, immutatur vitaliter; compositum vera vitaliter immutatur, sed per animam vel per partem sui vitalem, cui primo competit.

Secundo ad idem. Quia impossibile est aliquid (a)

per informationem correspondens alicui, esse eligibile in subjecto in quo est, quam sit eligibile in se; nam impossibile est aliquam formam per sui communicationem intensius perficere aliquid, quam in se sit perfecta. Sed quaelibet sensatio, vel cognitio, aut vitalis immutatio, est in se quædam essentia non vitalis, secundum suum esse essenziale; et lamen vitaliter habetur in potentia vitaliter immutata per ipsam. Ergo perfidius habet tale esse potentia, quam habeat dicta forma. Ergo nulla potentia vitalis, in quantum huiusmodi, habet illam formam informativam, sed perfectiori modo, puta intentionaliter et perceptive.

Tertio sic. Quidquid per sui communicationem reddit aliquid aliqual, prius est essentialiter tale; sicut albedo prius est essentialiter albedo, quam reddat aliud album formaliter per sui communicationem; et prius habet actum albedinis in se, quam aliquid habeat talem actum per sui communicationem. Sed nulla cognitio, vel volitio, est qualitas prius in se huiusmodi; aliter prius esset sibi visio, vel cognitio, quam alteri. Igitur. — Confirmatur. Nam nulla res per communicationem sui potest fieri ita unum in aliquo, sicut est unum in sui natura; igitur nulla potest communicare formaliter alteri, esse quod non correspondent sibi essentialiter, respectu suæ naturæ; igitur si videra non correspondet alicui qualitati in se consideratae, sequitur quod sola informatione non potest reddere aliquid formaliter tale. — Confirmatur. Quoniam si qualitas quæ est visio, per communicationem sui esse reddit potentiam formaliter videntem, sequitur quod videre, tamquam actus formalis, per prius corresponderet sibi essentialiter et objective, quam tali potentiæ cognitivæ; et sic qualitas separata viderat.

Quarto. In Deo intellectus est forma perceptiva, et lamen nec passiva, nec receptiva. Ergo intellectus creatus, cum sit quædam participatio divini intellectus, est potentia formaliter perceptiva, et non receptiva. Ergo, si habitudo receptivi necessario est sibi annexa cum alia, una (1) est habitudo ejus vel potentiæ perceptive ad actum, et alia ut potentiæ subjective; et per consequens, cum in divinis communicatio sub gradu immenso, puta habitudinem primam esse sine secunda, non est contradictio, ita non est contradictio (6), ut potentia creata alicuiusmodi vel potentia perceptiva, quod est per vitalem immutationem, absque hoc quod subjective informetur.

Quinto. Propter realem identitatem divini intellectus ad suum intelligere, non requiritur informatio, ad hoc quod intellectus divinus intelligat; sed bene in creaturis. Igitur, si in creaturis intellectu transiret in realem identitatem, vera intelli-

(*) una. — Om. Pr.

(15) illa non est contradictio. — Om. pr.

(3) eue. — Ad Pr.

geret modo quo intelligit intellectus divinus. Ergo nunc, cum actus intelligendi non sit minus idem sibi ipsi quam tunc intellectus esset idem realiter actui, sequitur quod nunc lalis actus intelligit sui natura, inmo perfectiori modo quam intellectus intelligat; quoniam ipse essentialiter el identice, intellectus vero solum informative. Ergo intellectus noster non intelligit nunc per informationem illius actus intelligendi; et (a) sequitur quod ille actus intelligit.

Sexto. Stat A potentiam, respectu B operationis vitalis, habere summam unitatem essentialem, et B incipere vel desinere esse intellectionem, A uniformiter manente in esse essentiali. Igitur B non reddit potentiam intelligentem, propter sui identitatem; el mullo mimis per informationem potentiae, reddet eam formaliter intelligentem. Assumptum probatur. Sit enim A aliqua separata intelligentia: sicut ipsa est habitualis notitia sui, per hoc quod («l per se intellectualis, sufficienter prasens intellectui; ita potest esse sui cognitio actualis, sicut patet per Augustinum, 6. de Trinitate. Sil ergo A anima separata, habens B verbum adaequatum: de sua essentia B est idem essentialiter cum A; tamen stat B esse et non esse verbum actuale ipsi A; stat enim eam esso, et nihil cognoscere actu; sicut palet de anima conjuncta coqiori. Ergo stat cum ista identitate essentiali, <ju>d B incipiat esse cognitio ipsi A. Quod autem anima, vel substantia separata, sit notitia sui, dicit esso de mente Augustini, 9. de Trinitate, cap. 2, sic dicentis: *Est, inquit, qmcdam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia ejus, quod est proles ejus, ac de seipsa verbum ejus, et Unus; et lupe tria unum et una substantia.*

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus (dist. 35, q. 4, art. 2) multipliciter, vel saltem aliorum argumentis consentit.

Prhno sic. Posita causa, ponitur effectus. Sed anima intellectiva unitur materiae, et individuatur p<1 eam secundum sic ponentes. Ergo arctabitur, et limitabitur, el tolletur ab ea virtus cognitiva, quamdiu unitur materiae, si conclusio illa procedat.

Secundo. Gaudium el tristitia, et caeterd· passionnes quae voluntati debentur, sunt quoniam abstracta a materia. Sed manifestum est quod nec sunt cognitiva, nec cognitionis principia. Ergo non est venim quod immaterialitas det alicui quod sit cognitivum.

Tertio. Si iminaterialitas est causa quod natum aliqua sit cognoscens: aut erit ratione privationis quam immaterialitas importat; aut ratione illius positivi in quo fundatur. Sed non potest dici pri-

mum; quia nulla privatio est causa positivi. Nec potest dari secundum; quia ipsamet natura intellectualis, est illud super quod fundatur privatio, ita quod intellectualitas inest illi naturae in primo modo dicendi]>erse, sicut essentialis differentia; manifestum est autem quod differentia non habet causam nec medium, cum diffinitio et partes diffinitionis immediato dicantur de diffinito. Ergo, in nullo intellectu, verum est quod inmaterialitas sit causa quod natura aliqua sit cognoscens.

Quarto. Eadem est ratio inelligibilis et intellectus (a), secundum eos. Sed intelligibile potest esse materiale; quia philosophia naturalis tñictat de rebus materialibus. Ergo non apparet quod immaterialitas sil causa quod aliquid sit naturacognitivae.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem primo loco inducta, respondetur

Ad primum, negando majorem. Non enim res formaliter apparet per aliquid absolutum, sed per respectum. Sicut res formaliter dicitur visa vel scita]>er respectum visibilitatis, vel hujusmodi; ita res apparens, formaliter apparet per respectum apparenliae, qui est respectus rationis rei cognitae ad cognitionem, vel scientiam, vel cognoscentem. Concedo tamen quod intelligere est productio verbi, quod est fundamentum et causa illius respectus, et est ratio quod res actualiter appareat; sed species intelligibilis, est causa quod aliquid appareat habitualiler. Tunc igitur ad argumentum, conceditur quod res apparet actualiter per intelligere, sicut per illud quod est productio verbi, quod est proximum fundamentum apparenti®. Et in hoc sensu negatur minor; species enim non facit rem actualiter apparere, sed est causa proximi fundamenti actualis apparen-tiae, scilicet verbi.

Et ad illud quod dicit: si intellectus haberet naturaliter, etc.; — dico quod hoc non esset quia species faceret rem actualiter apparere, cujusmodi est species, sed quia illa species, ex quo esset connaturalis, non subesset imperio voluntatis, inmo semper actuare intellectum, quantum posset; illa autem sic actualité intellectum, nulla alia species posset eum actuare; quia, sicut impossibile est idem corpus simul diversis figuris terminari, ita impossibile est intellectum simul diversis speciebus actuari, ul dicit sanctus Doctor, 1 p., q. 85, art. 4: quia « impossibile est idem subjectum simul per-

(·) ct. — Otu. Pr.

(a) intellectu». — mtellicli Pr

fici pluribus formis unius generis et diversarum specierum; sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles, sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivæ potentiæ; licet res, quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo (a) quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu. » Idem ponit, q. 58, art. 2; et dat exemplum (ad 2um) de corpore respectu figurarum, et de intellectu respectu specierum.

Sed forte dicet aliquis, quod ex hoc sequitur quod nunquam intellectus habeat nisi unam speciem; et sic, vel non intelligit nisi illud cuius illa est species, vel, si aliud intelligat, prima species corrumpitur; et ila videtur quod species non manet in intellectu, nisi dum actu intelligit; quod videtur error Avicennæ. — Respondet sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, rap. 74, dicens quod intellectus est in actu perfecto secundum species intelligibiles, cum considerat actu per eas; cum autem non considerat actu per eas, non est in actu perfecto secundum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam et actum n. — Hæc ille. — Idem ponit, 4 *Sentent.*, dist. 50, q. I, art. 2, ad 5^o *. — Similiter. *de Veritate*, q. 8, art. 14, dicit : « Omnes species intelligibiles, sunt unius generis, quantumcumque res quarum sunt, sint generum diversorum; omnes enim eandem potentiam intellectivam respiciunt. Et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu; et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum completum et perfectum; et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem. Sed in actu perfecto plurium specierum, intellectus simul esse non potest. Ad hoc autem quod actu intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei secundum quam intelligit; et ideo est impossibile quod secundum diversas formas, simul et semel actu intelligat. Omnia ergo quæ in diversis formis intelliguntur, non potest simul intelligere; illa vero quæ intelligit per eandem, potest simul intelligere. » — Hæc ille.

Cum ulterius arguitur in argumento, quod si tam species intelligibilis quam actus intelligendi facilius apparere, sequitur quod bis appareat; — dico quod non sequitur nisi quod appareat habitualiter et actualiter; nec illud est plus inconveniens, quam quod aliquid sciatur simul habitualiter et actualiter.

Ad secundum dicitur per idem. Non enim intelligit, est illud habere, sed intueri actualiter quod prius erat præsens in habitu et habitualiter apparere. Argumentum autem procedit ac si tam species ipsam actus intelligendi, rem faceret actualiter appa-

rere; tunc enim sequerentur illa inconvenientia, quæ numerat opponens.

Ad tertium dicitur quod species est similitudo habitualia; intelligere autem non est similitudo, sed est productio actualis similitudinis. Et ila intelliguntur omnes auctoritates, dicentes quod notitia est similis objecto; accipitur enim ibi notitia pro verbo, et non pro actu cognoscendi. — Et ad primam probationem, dicitur quod inconveniens esset ponere similitudines duas habituales aut actuales ejusdem speciei; sed hoc non ponimus. — Ad secundam, dico quod illæ sunt diversarum « perierum et non ejusdem speciei; verbum enim, seu conceptio formata per intellectum, est alterius speciei a specie intelligibili; nec est inconveniens, si sit perfectior et nobilior secundum speciem, quam species intelligibilis. Et ad probationem, dico quod non oportet quod effectus æquivocus sit nobilior causa instrumenta), nec quod illa causa sit eo nobilior; sed sufficit quod causa principalis sit nobilior. Sic autem est in proposito: quia anima, quæ est principale agens produciens intellectionem et conceptionem seu verbum, est nobilior illa conceptione seu verbo; et non solum anima, immo etiam intellectus agens, qui est primitivus intellectui possibili, est nobilior quam illa conceptio. Causa autem quare pono speciem præviain actui differre secundum Speciem a conceptione, est ista: quia ex eadem specie intelligibili possum multa cogitare de homine, et multas conceptiones diversas formare, ut dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 13, ad 2^o *, et *de Malo*, q. 16, art. 8, ad 2^o *, etc.

Ad quartum dicitur quod cum dicitur: intentio est comprehensio, est prædicalio per causam; quia intentio, si sumatur pro specie intelligibili, est illud quo intellectus intelligit, id est, intellectionem producit; et sic est causa comprehensionis. Et eodem modo dicitur ad secundum, quod cum dicitur: recipere intentiones est intelligere, est prædialio per concomitantiam. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 76: « Propria operatio naturalis hominis est intelligere, quæ non completur sine passione quadam, in quantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili; nec est etiam sine actione, in quantum intellectu sagens facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod operatio intellectus possibilis, est cum passione, et cum actione intellectus agentis. Non tamen est illa passio per essentiam, nec illa actio intellectus agentis; cum sint diversæ potentiæ, intellectu sagens et intellectus possibilis, secundum eum, ibidem, cap. 77, ubi ostendit quomodo agens se habet ad possibilem, sicut ars ad materiam, et sicut lumen ad diaphanum, et quomodo intellectus noster habet istas duas virtutes; cuius exemplum ponit de oculo aliquorum animalium, qui cum hoc quod est diaphanus et colorum

(3) *figo*. — Om. I^r.

susceptivus, etiam habet tantum de luco, quod potest sufficienter illuminare sua objecta.

Sciendum autem quod, cum dixit quod operationem intellectus possibilis comitatur actio intellectus agentis, quæ est facere intelligibilia in actu, non est intelligendum quod quodcumque intellectus patibilis operatur, quod agens faciat novas species, aut quod intellectus possibilis noviter recipiat. Unde ipse dicit, cap. 73 : « Intellectus possibilis, sicut el quælibet alia substantia, operatur secundum modum sua* nature: secundum autem naturam suam, est forma corporis; unde intelligit quidem immaterialia, sed respicit ea in quodam materiali; cujus signum est, quod in doctrinis universalibus exempla particularium ponuntur, in quibus quod dicitur inspicitur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasmata quibus indiget, ante speciem intelligibilem; et alio modo, postquam receperit speciem intelligibilem. Ante enim, indigebat eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem; unde se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens. Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento, sive fundamento suæ speciei; unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens. Secundum enim imperium intellectus, formantur in imaginatione phantasmata convenientia tali speciei intellectuali, in quibus resplendet species intelligibilis, sicut exemplar in exemplato sive in imagine (a), a — Hæc ille. Et post, in eodem capitulo, dicit quod « cum intellectus possibilis est factus in actu >or speciem intelligibilem receptam, potest agere per seipsum, ut dicit Aristoteles, 3. *de Anima* (t. c. 8). Unde videmus quod illud cujus scientiam semel accepimus, est in potestate nostra iterum considerare, cum volumus; nec impedimur propter phantasmata, quia in potestate nostra est formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus; nisi forte esset impedimentum ex parte organi, sicut in phreneticis et lethargicis, qui non possunt habere actum liberi arbitrii, propter impedimentum phantasia* et memorativa*. El propter hoc dicit Aristoteles, in 8. *Physicorum* (t. c. 32), quod ille qui jam habet habitum scientia*, licet potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi removente prohibens; sed ipse potest exire in actum considerationis, prout vult ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quod intellectus possibilis quandoque intelligit, quando nec ipse aliquam intentionem recipit noviter, nec intellectus agens aliquid noviter causât; licet in principio, quando intellectus possibili? accipit scientiam, ibi concurrat intentionis nova. per intellectum agentem causatio, et illius intentionis ab intellectu possibili receptio. Dicit enim sanctus Thomas, ibidem, cap. 77 : « Actio, inquit, intellectus agentis in

phantasmata, præcedit receptionem intellectus possibilis; anima enim intellectiva non est in potentia ad similitudinem rerum quæ sunt in phantasmatibus, per modum illum quo sunt ibi, sed secundum quod illæ similitudines eleventur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstracta* a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles in actu. » — Ille. — ille.

Sciendum tamen quod de verbis Averrois, in hoc loco, non est multum curandum; cum ipse, in hac materia de intellectu possibili, perniciosum dogma tradiderit, ut ostendit egregius sanctus Doctor, per totum secundum *Contra Gentiles*.

El sic patet ad argumenta primo inducta.

Ad illa quæ secundo loco inducuntur, respondetur.

Ad primum quidem, quidquid sit de majore, negatur minor. Dico enim quod peragere vel actum intellectus possibilis, producit verbum rei, quod est fundamentum actualis apparentia* rei intellecta* : ita quod res quæ apparet quasi habitualiter per speciem intelligibilem, in illo verbo per actum intelligendi producto, apparet expresse et in actu in prospectu intelligentes. Nec oportet quod actus intelligendi sit aliquid quo res formaliter dicitur apparens vel objici, nec quod sit fundamentum illius respectus apparentia* vel objectus; sed sit productio verbi, quod est illius apparentia* fundamentum. Unde sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 53, dicit: « Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellecta*, quæ est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem est necessarium, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem; in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet, quod intelligit etiam rem separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse, nisi intellectus sibi formaret prædictam intentionem. Hæc autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intellectualis operationis, est aliud a specie intelligibili, quæ est forma intellectus et principium intelligibilis operationis; licet utrumque sit rei intellectu* similitudo. » — Hæc ille. Ex quo patet quomodo per illud verbum, res intellecta, quæ secundum rem est absens intellectui, vel forte non existens in rerum natura, nisi (a) materialis et solum in potentia intelligibilis, sit præsens intellectui in esse objective, et intellecta in actu, sicut per speciem erit intelligibilis in actu. — Et cum dicit arguens quod agere et pati, vel recipere, cum sint respectus, non possunt facere res apparentes in esse intune; — nego sibi; actio enim creatura non dicit solum respectum, sed motum vel mutationem cum respectu, ut alias dictum est (dist. 27, q. 1, conc. i).

Nec dico etiam quod illud agere eil illud quo res fonnaliter apparet, sed ut supra.

Ad secundum dico quod, si excludatur omne agere, tam immanens quam transiens, nullum erit intelligere, nec aliqua apparentia objectiva. Non tamen dico quod illud agere, vel illa actio aut operatio actualis, sil semper ab intellectu realiter distincta, nisi in creaturis. In Deo enim est divina essentia, ut probat sanctus Doctor, 1. *Contra Gentile**, cap. 45, ubi nominat divinum, immo omne intelligere, actum intelligenlis, el actum secundum, et operationem intelligibilem. Et cap. 445, dicit : i Divina operatio intellectualis, esi ejus essentia. > Et 2. *Contra Gentiles*, cap. 10, dicit : « Si aliquæ actiones Deo convenient, quæ non in aliquod factum transeant sed maneant in agente, respectu harum non dicitur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, et non secundum rei veritatem ; hujusmodi autem actiones sunt intelligere et velle ; intellectus igitur et voluntas, in Deo, non sunt ul potential, sed ut actiones. > — Hæc ille. — El sic ptel quod arguens ponit casum implicantem contradictoria.

Ad tertium dico quod intellectus in actu, dicit in creatis quid compositum, modo quo dicit Commentator; quod etiam approbat sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, ari. 1 : « Sicut, inquit, ex forma naturali qua aliquid habet esse, et ex materia, efficitur unum ens simpliciter; ila ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in inlelligendo. d — Hæc ille. — Sed tamen arguens decipitur. Aliud enim est intellectus in actu, quam intelligere ; sicut aliud est calidum, quam calefacere. Licet ergo intellectus in actu sit quid compositum, non tamen intelligere.

Ad quartum negatur antecedens. Et ad probationem, dicitur quod illæ duæ similitudines sunt alterius el alterius rationis. Et conceditur quod verbum et species intelligibilis sic se habent, quod verbum est perfectius specie intelligibili. Non tamen continet speciem intelligibilem virtualiter; non enim Oportet omne perfectius continere virtualiter illud quod est imperfectius. — Dico ulterius, quod nullum inconueniens est duo accidentia esse in eodem subjecto primo, el unum esse perfectius alio. — Dico ulterius, quod intellectio actualis non est similitudo rei, sicut false supponit arguens.

Ad quintum dico quod anima per unam potentiam est assimilabilis uni objecto, duplici similitudine : una quasi habiliialiter; alia vero actunliter et expresse. Dico tamen quod visio actualis non est similitudo objecti ; sed Augustinus quandoque vocat visionem, illud quod est principium vel terminus visionis.

Ad sextum patet per idem.

Ad septimum dico quod species ponitur in intellectu ut constituat ipsum in actu primo, ut possit

exire in actum secundum. — Dico ulterius, quod per actum intelligendi non ponitur immediate objectum in esse presenli potentiæ, sed per Speciem, aut per verbum ; nam intellectio non est |>er modum speculi aut forma», sed effluxus el operationis.

Ad oetnvm negatur minor. El ad probationem, dico quod auctores quandoque nominant habitum nomine actus secundi ; unde Commentator quandoque nominat sensationem, illud quod esi sensationis principium, scilicet speciem; potest enim dici sensatio habitualis.

Ad nonum dico quod non sufficit, ad rationem comprehensionis, adhibere objectum in esse objectivo, etc.; sed requiritur quod sit actio immanens, consequens talem praesentiam objecti. Hoc autem non convenit speciei intelligibilis

Ad decimum dico quod species intelligibilis (e) ponitur in ratione elicitivi actus cum intellectu. Et ad improbationem, dicitur, sicut ibi dicebatur, quod non est inconueniens effectum excedere in perfectione suam causam partialem ; el hoc modo species est causa actus intelligendi. — Et ad primam replicam, dico quod non est inconueniens actionem simplicem reduci, Unquam in principium quo, in potentiam et in habitum potentiæ; quia non respiciunt acliionem consimiliter; sed potentia respicit substantiam actus, habitus autem modum actus, ut dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2 (q^m 2, ad 2*). — Ad secundam replicam, dico quod intellectus possibilis, licet sit in potentia pura respectu intelligihilium formarum, est tamen actus m genere entium, el alicujus actionis principium; licet sit causa indeterminata, quæ nunquam exiret in actum, nisi determinaretur per speciem intelligibilem ad hanc actionem vel illam.

A<l undecimum negatur minor; unde species soni, licet dicatur auditio, non tamen auditio quæ est perceptio. sed quæ est actus primus auditus. Dico ulterius, quod bene stat intellectum esse locum specierum, quia scilicet diu conservat species, et cum hoc subiectum intellectionis. Dico ulterius, quod illa propositio, intelligere esi pali, est vera per concomitantiam, non autem per essentiam ; quia scilicet intelligere fit precedente passione intellectus ab inlelligibili, non autem quod intellectio sil passio. Dico ulterius, quod Aristoteles dat ordinem inter actum primum qui esi species, et actum secundum qui est operatio. Nec valet glossa ; quia generaliter, per *considerarc* intelligit omnem actum secundum, sive in sensu, sive in intellectu; unde sensationem actuaalem comparat vigiliæ et considerationi, 2. *de Anima*; nec est cura de vocabulo considerationis, an solum dicatur proprie de actu componendi et dividendi, aut non.

(a) non. — Ad Pr,

Ad duodecimum dico quod Commentator, in illis locis, sumit comprehensionem pro habitu, et non pro actu; sicut saepe facit Augustinus, dicens animam semper se intelligere; quod est omnino falsum, loquendo de intelligere, quod est actualis consideratio, ut sepe dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, in materia de imagine.

II. Ad argumenta Henrici. — Ad primum Henrici, dicitur quod species immediate impressa ab objecto sensibili, est singularis in esse et in representando; quin objectum sensibile immediate imprimit in potentiam organicam, scilicet potentiam sensitivam exterioriorem vel interiorem; et ideo species ibidem recepta, sequitur conditiones materiales subjecti. Sed species impressa intellectui possibili, non immediate imprimitur ab objecto exteriori, sed in phantasmate et intellectu agente. — Et cum dicitur quod si objectum imprimeret, non imprimeret nisi speciem singularem, etc.; — dico quod hoc falsum est. Si enim objectum immediate ageret in intellectum possibilem, illa species esset universalis in representando naturam sine conditionibus individuantes; quia nec ejus representatio esset limitata per subjectum, scilicet intellectum possibilem, cujus est recipere formas universales, nec per agens, scilicet objectum, quia ratio agendi talem speciem, est ipsa natura specifica, et non principia individuantia. Unde quod species impressa sensui sit singulariter representativa, hoc procedit ex materialitate susceptivi, et non ex parte agentis. — Et cum dicitur contra hoc, quod actio objecti est singularis, etc.; — dico quod consequentia non valet. Licet enim sit actio singularis, non tamen est per illud quod singularis habet subjectum et individual; et ideo species tali actione causata, licet sit in esse singularis, non tamen in representando; quia solum representat illud quod est in objecto ratio agendi, scilicet naturam specificam, et non principia individuantia. Et de hoc alias proxime dicitur.

Ad secundum negatur major. Dico enim quod prius natura species est praesens ipsi potentiae, quam objectum sit eidem praesens; quia objectum non est praesens potentiae intellectivae, nisi per suam similitudinem; sicut ponit Anselmus, in libro suo *Monologion*, cap. 36, ubi sic ait: *Nulli dubium est creatas substantias multo aliter esse in seipsis, quam in nostra scientia. In seipsis namque sunt per ipsam suam essentiam; in nostra vero scientia, non sunt earum essentiae, sed earum similitudines. Restat igitur ut tanto verius sint in seipsis, quam in nostra scientia, quanto verius sunt alicubi per suam essentiam, quam per suam similitudinem.* — Hæc Anselmus.

Ad tertium dico quod, secundum sanctum Thomam, de *Veritate*, q. 9, art. 4: *Species intelligibilis tripliciter est in intellectu: primo modo,*

quasi medio modo (e) inter potentiam et actum, (piando scilicet est in habitu; secundo, ut in actu perfecto quantum ad intelligentem; et hoc est quando intelligens actu cogitat secundum formam quam penes se habet; tertio, in ordine ad alterum; et transitus quidem de uno ad alterum, est quasi de potentia in actum, per voluntatem. Ipsa enim voluntas angeli, facit ut intellectus ejus actualiter se convertat ad formas (piando scilicet est in habitu; et similiter, voluntas facit ut intellectus angeli adhuc imperfectus fiat in actu formae (C) penes ipsum existentis, ut non solum secundum se, sed in ordine ad alium perficiatur. » Hæc ille. — Idem ponit, 1. p., (l. 107. art. 1: q. Voluntas, inquit, movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter: primo modo, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus (14. de *Trinit.*, cap. 6 et 7) dicit; secundo modo, ut actu consideratum, vel conceptum; tertio autem modo, ut ad aliud consideratum. Manifestum est autem quod de primo gradu transfertur ad secundum intelligibile per imperium voluntatis; unde in definitione habitus dicitur: quo (piando utitur, cum voluerit. Similiter etiam, de secundo gradu transfertur ad tertium per voluntatem. b — Hæc ille. — El q. 57, art. 4, dicit sic: « Ex sola voluntate dependet quod aliquis actualiter consideret aliquid; quia, cum aliquis habet habitum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis, cum vult. » — Hæc ille. — Idem dicit, de *Malo*, q. 16, art. 8: « Usus, inquit, specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio, dependet ex voluntate; utimur enim speciebus habitualiter in nobis existentibus, cum volumus, b — Idem ponit, de *Veritate*, q. 8, art. 13. — Ex quibus patet ad argumentum. Licet enim species intelligibilis, sit principium intellectionis, non tamen principale; sed ipsa potentia intellectiva. Et ideo species illa non semper causal actum intelligendi, quantumcumque naturaliter agat ad illum, sed solum (piando intellectus utitur ea; quod est per (γ) imperium voluntatis; licet prima intellectio precedat omnem actum volendi. Potest ergo intellectus uti una specie, et non alia, secundum quod diversimode movetur a voluntate, et ex phantasmate, et multis aliis occasionibus.

Ad quartum dico quod, sicut saepe dictum fuit, non est impossibile multas formas unius generis, informare eandem potentiam, in actu incompleto, medio inter puram potentiam et actum perfectum. Hoc modo autem sunt multae species intelligibiles simul in intellectu; non autem in actu perfecto, non expectant» ulteriorem actum.

(a) medio modo. — *mediocriter* Pr.

(fc) formae. — Om. Pr.

(γ) per, — Om. Pr.

Ad quintum dico quod intellectu» patitur ah objecto, reali passione, quæ est salus et perfectio; licet non patiaturs passione abiciente aliquam dispositionem subjecto connaturalein, nec recipiat fonnarn objecti, secundum eundem modum essendi quem habet in objecto. Et ideo illa passio dicitur intentionalis, quia intellectu» non recipit czdorem secundum esse quod habet color in superficie, sed secundum alium modum.

Ad sextum dico quod non est simile de voluntate et intellectu : quia intellectus possibilis, est potentia passiva; ideo non potest agere, nisi fiat in actu per speciem objecti sui; voluntas autem est potentia activa. Et iterum, voluntas non oportet quod immediate recipiat ab objecto speciem objecti ; quia sufficienter objectum est sibi præsens, in intellectu. Dico tamen quod voluntas recipit ab objecto sibi præsentato per intellectum, quamdam impressionem, quæ est principium omnium aliorum actuum; quæ quidem impressio dicitur spiritus amoris. Et de hoc aliasdictum fuit (dist. 10).—Ad confirmationem, palet per idem : nam aliter oportet objectum esse præsens intellectui, quam voluntati, cum cognitio non fiat nisi procedente assimilatione intellectus ad intelligibile ; et ideo præsencia intelligibilia in phantasmate, non sufficit ad intellectionem.

Ad septimum dico quod causa quæ ibidem assignatur, quare sensus recipit speciem sensibilis, non valet. Sed generalis causa quare tam sensus quam intellectus recipiunt speciem objecti, est ista : quia scilicet sunt potentiæ activas et passivæ; non possunt autem agere, nisi fiant in actu primo per speciem, quam recipiunt ab objecto. Unde sanctus Thomas, 8. *Quodlibeto*, q. 2, art. 1, ubi quærit : utrum anima recipiat species, quibus cognoscit, a rebus extra animam, sic ait : « In agentibus, distinguendum est. Est enim quoddam agens, quod de se sufficiens est ad inducendum formam suam in patiens; sicut ignis sufficiens est ad calefaciendum de se. Quoddam vero agens est, quod non sufficit de se ad inducendum formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens ; sicut calor ignis non sufficit ad complementum nutritionis, nisi per virtutem animæ nutritivæ; unde virtus animæ nutritives est principaliter agens, calor vero ignis inslrumentaliter. Similiter est diversitas ex parte patientis. Quoddam enim est patiens, quod in nullo cooperatur agenti : sicut lapis, cum sursQin projicitur; vel lignum, cum ex eo fit scamnum. Quoddam vero patiens est, quod agenti cooperatur : sicut lapis, cum deorsum projicitur; et corpus hominis, cum sanatur per artem. Et secundum hoc, res quæ sunt extra animam, tripliciter se habent ad diversas animæ potentias. Ad sensus enim exteriores, se habent sicut sufficientia agentia, quibus patientia corpora non cooperantur, sed tantum recipiunt. Quod autem color non per se possit movere visum, nisi lux superveniat,

non est contra illud quod dictum est; quia (») tam lux quam color, inter ea quæ sunl extra animam computantur. Sensus autern exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperantur ad sui formationem; quamvis jam formali, halieant propriam operationem, quæ est iudicium de propriis objectis. Sed ad imaginationem res quæ sunt extra animam cooperantur, ut agentia sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed exinde pervenit usque ad imaginationem vel phantasiam ; tamen imaginatio est patiens, quod cooperatur agenti; ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensus percepit, ex his tamen quæ sensu percipiuntur, componendo ea el dividendo ; riait imaginamur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur (?) res exteriores, sicut agentia insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilium, nec in imaginatione consistit, sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem ; non autem ad hoc ex seipsis sufficiunt, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur, nisi ab mtelligihili in actu ; unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiant actu intelligibilia; sicut illustratione lucis corporalis, fiunt colores actu visibiles. Et sic patet quod intellectus agens, est principale agens, quod agit rerum similitudines m intellectu possibili. Phantasmata autem, quæ a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia. Intellectus etiam possibilis comparatur (γ) ad res quarum notitiam accipit, sicut patiens, quod cooperatur agenti; nullo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quæ non cecidit sub sensu, quam imaginatio. » — Hæc ille.

Ad octavum dico quod, licet tam sensus quam intellectus recipiat species objectorum, sicut subjectum recipit formam, tamen specialiter intellectus dicitur esse locus specierum ; quia [xilius conservat species, quam sensus, cum species intelligibile» non corrumpantur ad corruptionem subjecti, vel transmutationem ejus, sicut quandoque contingit in sensu; loci autem est conservare locatum.

Ad nonum dico quod, secundum prædicta m responsionibus argumentorum Aureoli, intellectus conjunctus non potest considerare per species quas penes se habet, nisi se convertat ad phantasmata ; el hoc contingit, quia modus operandi proportionatur modo essendi, ut ibi diffuse dictum esi.

III. Ad argumenta Godofridi. — Ad primum

() *quia*. — *quod* Pr.

() comparantur. — *cooperantur* Pr.

(γ) *comparatur*. — *cooperatur* Pr.

Godofridi, negatur minor. Dico enim quod potentia cognitiva, est in potentia ad actum primum et secundum. — Et ad dictum Augustini, dico quod ipse locatibi visionem, actum primum visus; non autem loquitur de actuali visione.

Ad secundum dico quod illa est prædicatio per causam, quia scilicet receptio et passio est causa intellectionis; non autem vero per essentiam; ul dicit prima conclusio.

Ad tertium negatur major. Potentia enim cognitiva, cum sit passiva, est in potentia ad duo, ul dictum est.

Ad quartum dico quod major est falsa, ut patuit in solutione septimi procedentis Henrici, ubi fit distinctio de passo multiplici.

Ad quintum dico quod similitudo non valet, quia intelligere est actio immanens; ideo non oportet quod objectum ejus patiatur per eam, sicut agens agit.

Ad sextum dico quod non sufficit ad hoc quod aliquid intelligat, quod causal intellectionem; sed requiritur quod agat per eam sibi immanentem; quod non contingit de phantasmate, vel intellectu agente (x).

Ad septimum dico sicut ad secundum. Vel potest illic quod Simplicius loquitur de intelligere, prout dicitur actum primum intellectus, non prout dicit secundum.

IV. Ad argumenta aliorum. — Ad primum Scoti, dico quod Augustinus non vult quod actualis visio, a corpore immediate gignatur, sed mediate; quia scilicet causal speciem in oculo, quæ est principium visionis. Hanc solutionem intendit sanctus Thomas, *de Malo*, q. 16, art. 11, ad 2^{am}.

Ad secundum dico quod Aristoteles accipit ibi auditionem, non pro actuali sensatione soni, sed pro actu primo auditus; et ille est species causata a sonabili corpore in auditu; sicut quandoque habitus nominatur nomine sui actus, cujus est principium.

Ad tertium dico quod species non est totalis causa sensationis, sed sensus in actu, qui dicitur compositum ex potentia et subjecto sensibili; et illud est perfectius visione. Et ita dico de specie intelligibili, respectu intellectionis. Hanc solutionem intendit sanctus Thomas, 2^a 2^e, q. 51, art. 2, ad 3^{um}.

Ad quartum dico quod species intelligibilis non habet rationem potentiae; sed ipse intellectus habet rationem potentiae. Cujus causa est: quia, licet tam intellectus quam species intelligibilis concurrant in productione actus intelligendi, tamen intellectus principaliter respicit substantiam actus, species autem modum actus; unde, quod ille actus sit intellectio, habet ab intellectu; quod autem sit habitus objecti hujus (6) vel illius, habet a specie.

(x) avenir — *pauibili* Pr.

(5) *hujut*. — Om. Pr.

Ad quintum negatur consequentia. Nec probatio valet: quia species intelligibilis non est totale principium intellectionis, sed parziale; et iterum, licet intellectus sit in potentia contradictionis ad speciem intelligibilem, tamen naturaliter inclinatur ad eam, sicut propria potentia ad proprium actum.

Ad sextum negatur consequentia. Et ad probationem, dico quod falsum supponit, scilicet quod totale effectivum intellectionis sit species intelligibilis, et quod intellectus possibilis se habeat mere passive; quod negatur.

Ad septimum negatur consequentia. Nec probatio habet apparentiam, nisi diceremus quod sola species intelligibilis causal intellectionem; quod non dicimus. Immo, intellectus utitur ea, cum voluntas vult. Et ideo, quia intellectus potest componere diversas species, quas penes se habet: ideo quandoque false componit, quandoque vere.

Ad octavum patet per italem. Procedit enim solum contra ponentes speciem intelligibilem præcise causare intellectionem.

Ad nonum dico quod intelligere est actio immanens ipsi potentiae intellectine, non habitui, vel speciei intelligibili; quia principalius agens est potentia, quam habitus, vel species.

Ad decimum dico quod si sola species intelligibilis causaret actum intelligendi, consequentia ibi facta haberet apparentiam; non autem nunc: nam intellectus per speciem intelligibilem causal intellectionem, et iterum reflectit se super actum suum, et comparat rem extra ad illa quæ sunt in intellectu, et inde causantur relationes rationis.

Ad undecimum dico, ul prius, quod non sola species causal actum secundum, sed intellectus cum ea, per imperium voluntatis; et ideo intellectus potest causare unam reflexionem solani, vel plures, sicut voluntas voluerit. Si autem sola species causaret intellectionem, cum voluntas non moveatur, nec immediata utatur ea, non apparet quomodo esset status in reflexionibus, quin irent in infinitum, si aliqua fieret.

V. Ad argumenta Durandi. — Ad primum Durandi, dicitur quod est fallacia consequentis, arguendo sic: ista distinguuntur; ergo distinguuntur isto modo, scilicet sicut resiectus ab absoluto. Dico enim quod, licet actus primus et secundus distinguantur, non tamen illo modo; sed sic quod actus primus est potentialis respectu secundi, secundus autem est actus ultimus, non exspectans ulteriorem actualitatem in subjecto.

Ad secundum negatur consequentia; non enim omnis forma est principium operationis, ul patet de quantitate. Et in proposito, dico quod sola illa forma est principium operationis, quæ exspectat ulteriorem actum potentiae ipsius receptiva*; non autem forma quæ est ultimus actus, cujus est operatio.

Ad **tertium** dico quod similitudo non valet; nam lucere est actus primus, et intelligere actus secundus. — Dico ulterius quod lucere differt realiter a luce, sicut esse a forma.

Ad **quartum** dico quod intelligere |>osset per Dei potentiam separari, tamen **nihil** tunc intelligeret per illud intelligere; el loquor de intelligere prout dicit actum inlelligendi, non prout dicit esse illius formæ cum relatione ad intellectum.

Ad **quintum** dico quod contraria adunari possunt in eodem subjecto intentional! et in anima, quia ibi non contrahantur; secus de adunatione extra animam, in esse reali.

VI, Ad argumenta Joannis de Ripa. — Ad primum eorum quæ Joannes de Ripa primo loco contra eandem conclusionem objicit, dicitur quod in Deo intelligere est actio, el similiter velle; licet ilia actio non sit elicit a vel producta a potentia. Unde Commentator, 12. *Metaphysics*, commento 39, «licii : « Deus habet vitam, quia actio intellectus est vita; hoc nomen enim, vita, dicitur de comprehensione; et cum actio intellectus est comprehensio, ergo actio intellectus est vita ». Similiter, commento 51, dicit : « Manifestum est quod primum principium nobilissimum non acquirit nobilitatem, nisi per suam actionem, quemadmodum est in eis quæ intel- ligunt; quoniam non acquirunt nobilitatem, nisi per actionem intellectus. » El ibidem, dicit quod intelligere Dei est ejus actio, el est sua substantia. Et, 2. *Cæli*, commento 17, dicit : « Omne quod habet actionem in se, est spirituale, non corporeum, et necesse est ul actio rei divina* sil æternitas; actio enim rei divinæ est ipsa, el suum esse, cum non sit propter aliud. » — Hæc ille. — Dico ergo quod intel- ligere, in Deo, est actio intellectus divini; nec sequitur, si in Deo intelligere sil actio non differens, nec producta ab intellectu, quod ita sil in nobis; quia intellectus et intelligere non dicuntur univoce de Deo et creatura. Dico tamen quod intelligere, ut intelligere est, non habet de sua ratione quod sil productum ab intellectu, nec habet quod sit idem cum intellectu; sed abstrahit ab utroque, illo modo quo analogum abstrahere |<otest a suis inferioribus. Tamen, sicut dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 29, art. 4, aliquid est de ratione inferioris, quod non est de ratione superioris; ul rationalitas est de ratione hominis, non aulem animalis in communi. Ita in proposito : de ratione intelligere creati, est quod sit quid procedens ab intellectu facto in actu, licet non sil de ratione actus inlelligendi in communi con- sidenti.

Ad **secundum** dico quod potentia perceptiva create, addit ad potentiam activam, aliquam differentiam contrahentem rationem potentiae. Illa autem diffe- rentia, sumenda est ex actu potentiae perceptivæ. Actus autem vel actio potentiae perceptivæ, est actio

immanens, procedens ex potentia assimilata suo objecto. Hoc est ergo quod addit potentia perceptiva ad potentiam activam : quia scilicet est potentia activa, actione immanente elicit a per speciem obje- cti.— Et cum dicit arguens, quod si illud quod addi- tur, sillesse formaliter activum, etc.; — dico quod illud quod superadditur, non dicit formaliter activum, sed est quædam specificatio activitatis; sicut rationalitas non dicit in sua ratione animalitatem, sed spécifi- ent animalitatem; cum quo (amen stat, quod homo qui superaddit rationalitatem ad animalitatem, sit formaliter animal. Ha in proposito : potentia per- ceptiva est formaliter activa, licet differentia constitu- tiva potentiæ perceptivæ non dicat formaliter activi- tatem, sed modum activitatis.

Ad **tertium** dico quod potentia perceptiva create, est activa et productiva realis qualitatis, quæ est perceptio et cognitio. Est Limen aliqua perceptiva activa intenlionaliter, in quantum producit inten- tiones rerum; quæ quidem intentiones sunt res in se, sed sunt intentiones respectu objecti quod repræ- senl. — Et cum arguens probat quod potentia per- ceptiva non sit activa realiter, quia hujus falsitas manifeste apparet; — dico quod falsum est. Potentia enim perceptiva, licet per suum agere non trans- mutet materiam exteriorem, tamen producit in se veram qualitatem. — Cum aulem probat quod non sit activa intenlionaliter, quia tunc esset ignobilior potentia activa realiter, etc.; — dico quod conse- quentia non valet. Sicut enim «licit sanctus Thomas. Γρ., q. 82, art. 3, res quæ sunt infra animam nostram, meliori modo sunt in anima quam in seipsis, ut sunt res generabiles el corruptibiles; sed res quæ sunt supra animam nostram, meliori modo sunt in seipsis quam in anima nostra : quia omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum reci- pientis; si ergo recipiens habeat melius esse quam receptum in se habeat, meliori modo erit in reci- piente quam in se. Item. 2. *Contra Gentiles*, cap. 50, dicit : < Formæ rerum sensibilium, perfe- ctius esse habent in intellectu quam in rebus sensi- bilibus; sunt enim simpliciores, el ad plura se exten- dentes; per unam enim formam hominis intelligibi- lem, cognoscit intellectus omnes homines. > — Hæc ille. — Dico igitur arguenti, quod non omne reale est perfectius quam intentionale; ac per hoc, nec oportet quod omne quod agit realiter, sit perfe- ctius activo intentionali. Unde perfectior potentia est intellectus agens, qui facit calorem intentionalem, «piam virtus ignis, quæ facit calorem realem. Et similiter, perfectior est intellectus possibilis formati- vus verbi rosæ, quam virtus rosarii rosæ realis pro- ductiva. Dico enim quod rosa inlentionalis perfectior est, quantum ad aliquid, quam sit ipsa rosa, in quantum scilicet est immaterialis, et intelligibilis actu, el incorruptibilis, el actus primus intellectus, et principium intellectionis, quæ est actus nobilissi-

mus; quorum nullum potest rosa exterior; licet rasa exterior sit quoad aliqua perfectior, scilicet in quantum est substantia, et illa species est accidens.

Ad primum eorum quæ secundo loco inducit, dicitur quod non omne productum ab intellectu immediate, est intellectio; nam verbum producitur ab intellectu possibili, et tamen non est intellectio. Item, intellectus agens producit species intelligibiles, quarum nulla est intellectio. Sed conceditur quod omnis actio immanens intellectui, est intellectio, sive sit eadem intellectui, sicut in Deo, sive producta ab eo, vel in creatura. — Cum autem arguens dicit se probasse quod potentia perceptiva, non est formaliter activa; — dico quod male probavit.

Ad secundum negatur major. De ratione enim intellectionis, non est quod sit similitudo, sed quod sit actio immanens agenti, per speciem et similitudinem objecti actionis.

Ad tertium dico quod talis qualitas non habet quod sit intellectio, ex hoc quod est ab intellectu possibili, sed ex hoc quod est ab intellectu in actu; intellectus autem in actu, dicit quid compositum ab intellectu possibili et habitu intellectuali, sive ille habitus dicatur species, sive lumen gloriæ; et ideo argumentum non capit mentem nostram. Dico enim quod intellectum agere secundum ultimum sui posse, intelligitur dupliciter. Uno modo, secundum ultimum sui posse considerati ex parte naturalis potentia, quæ est intellectus possibilis; et tunc dico quod ex illa parte non (a) habetur intensissima, nec optima intellectio, quia intensio et nobilitas est in actu, non solum ex potentia, immo ex habitu. Alio modo, potest intelligi quod agat secundum ultimum sui posse considerati ex parte habitus; et tunc dico quod nobilissima species intellectus creati est divina essentia, quæ tamen non tanto uniri potest intellectui creato, quin adhuc perfectius possit uniri; et illa nunquam potest intellectus isto modo agere secundum ultimum sui posse.

Ad quartum dico similiter, quod intensio actus quandoque procedit ex majori conatu potentia cum eodem habitu, aliquando autem ex majoritate habitus. Prima autem intensio non habet locum in intellectibus; nam beatus totum posse intellectus applicat ad Deum videndum, et utitur habitu gloriæ, quantumcumque potest uti; nec beatus potest uti illo citra ultimum sui posse, quia hoc non potest sibi apparere bonum. Secunda autem intensio ibi est; quia unus beatus elicit visionem intensiorem quam alius, quia imitatur intensiorem habitum. — Et si quaeratur: utrum, manente eodem habitu gloriæ, posset intellectus intensius vel remissius videre, si posset ei ostendi sub ratione boni uti tali habitu diversimode, nunc intensius, nunc remissius; quidquid sit de hoc, constat quod est dare maximum gradum visionis, quem

mediante illo habitu posset habere, vel saltem minimum, quem non posset; sed citra illum terminum, est dubium mihi. Et credo quod casus est impossibilis. Ipso tamen posito, adhuc dico quod ille habitus necessitatur intellectum ad intensissime ipso utendum.

Ad quintum dico quod implicat contradictionem, visionem beatificam non remitti, et remitti agere intellectus ad videndum Deum; illa enim visio est ipsum agere.

Ad sextum dico quod consequentia non valet. Non enim dicimus quod aliqua qualitas, ex hoc habeat rationem intellectionis, quia est terminus agere intellectus; sed dicimus quod omnis qualitas, quæ est actio immanens intellectus, est intellectio. Et ideo patet quod argumentum et confirmatio nihil valent in proposito.

Ad septimum dico quod similitudo non valet; quia, licet intelligere creatura sit participatio divinæ intellectionis, non est sibi univoca, sicut nec aliquid commune Deo et creatura.

Ad octavum dico quod intellectus possibilis, in quantum huiusmodi, non est activus; sed intellectus in actu, est activus, et est compositus ex intellectu possibili et specie objecti, sicut dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 1: *α* In intellectu, inquit, oportet accipere ipsum intellectum in plenitudine quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu intelligens, est quasi compositum ex utroque, per Idem ponit in multis aliis locis.

Ad primum eorum quæ tertio loco inducit, negatur antecedens. Et ad probationem, dico quod omnis sensatio est subjective in composito ex organo et potentia sensitiva; et nulla talis perceptio, nec aliqua consimilis in specie, primo immutat animam, sed compositum ipsum (a). — Et ad illud quod dicitur de animabus separatis, dico quod, licet anima separata dolent, non tamen dolore sensibilis partis: quia in ea non remanent actualiter potentia sensitiva, nisi sicut in radice, secundum quod probat sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 3, art. 3, *¶* 1; sed ille dolor est in potentia volitiva. — Et cum «licet quod secundum Augustinum, omnis dolor inest animæ», etc.; — dico quod Augustinus non intendit quod dolor sensibilis primo sit in anima; tunc enim contradiceret Philosopho dicenti, 1. *de Anima* (t. c. 64), quod *dicere animam gaudere vel tristari, est sicut dicere eam texere, vel edificare*; sed vult quod anima est principalis causa omnium illarum passionum, quia ipsa est qua vivimus, sentimus, appetimus, etc.

Ad secundum dico quod omnis actio intellectus est vita, secundum quod allegatum est supra per Commentatorem. Et illa dico de aliis operationibus potentia vitalis.

«t) — Om. Pr.

(a) ipsum. — »/ Pr.

Ad tertium dico quod forma non subsistens non est ens, sed entis; nec habet proprie esse, sed dat esse subjecto, vel composito quod constituit; et ideo major est falsa. Unde albedo, nullo modo est alba, nec candor candidus. Haec in proposito: licet intellectus per informationem alicujus qualitatis habeat esse intelligent, et dicatur intelligere, non tamen haec forma «licet aut erit intelligent, sed intellectio; sufficit enim quod forma sit talis in abstracto, quale est subjectum per ejus informationem in concreto.

- Ad primam confirmationem, dico quod consequentia nullam habet apparentiam. Licet enim albedo magis sit una sibi quam subjecto, tamen ipsa non est alba, sed (a) facit subjectum album. — Ad secundam confirmationem, dico quod, licet essentia visionis intimius sequatur visionem quam subjectum visionis, sicut proprius actus propriam formam, tamen necesse est de hoc quod dicitur, esse videntem; nam esse videntem, non solum «licet actum formae visionis, immo «licet actum illum cum habitudine ad (Kitenliani visivam et ad objectum; et ideo, licet visio separata a subjecto, secum ferret illud esse quod prius participatur a subjecto, non tamen per illud esse ipsa esset viduus; sicut nec albedo separata, esset alba; cum enim dico, esse album, plus dico «quam esse albedinis.

Ad quartum dico quod intellectus divinus et intellectus creatus non conveniunt in aliquo univoco; ideo affirmare in intellectu creatu ea quae sunt in divino, non oportet. — Dico ulterius, quod habitudo potentiae subjectivae, et habitudo potentiae perceptivae, in intellectu creato, non sunt penitus disparatae; immo secunda includit primam insui ratione. Licet enim potentia intellectiva, ut sic, non sit subjectiva, tamen potentia perceptiva creata, est formulatrix subjectiva; aliquid enim est «licet ratione inferioris, quod non est «licet ratione superioris.

Ad quintum dico quod, si intellectus creatus identificaretur suae intelligentiae, verum intelligeret eam. Intellectio autem non intelligit per seipsam; quia ad intelligendum non sufficit actus intelligendi, sed requiritur artus, et illud cuius est actus, scilicet intellectus: sicut ad esse album inspicitur albedo, et dealbabile. Nunc autem intellectio non est actus sui, sed intellectus. Lude, si per impossibilem Deum esset intellectio, «licet non esset intellectus. ipse nihil intelligeret.

Ad sextum negatur antecedens. Nec probatio valet. Concedo enim quod anima, vel angelus, potest esse notitia sui habitualis, id est. tenere locum speciei, vel habitus; non autem potest esse actualis notitia sui. Nec hoc vult Augustinus. Quomodo autem intelligenda sint verba Augustini, dictum fuit in questione de imagine.

(a) in se. — it Pr.

S 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra secundam conclusionem inducta, respondetur :

Ad primum quidem, dicitur quod ratio de immaterialitate, bona est; et eam ponit Avicenna in sua *Metaphysica*. — Et cum «liatur quod anima, etc.; — dico quod anima, licet sit forma materiae, non tamen est immersa materiae, nec ab ea apprehensa. Tamen, quia naturaliter est forma materiae, limitatior est secundum suam naturam, «quam angelus; ideo est infima inter substantias intelligibiles. Unde sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 69 : a Non «quod substantiam intellectualem, esse formam materialem, quamvis ejus esse sit in materia, non enim est in materia, sicut materiae immersa, vel a materia totaliter comprehensa (a), sed alio modo, ut dictum est. » Hæc ille. — Quomodo autem hoc debeat intelligi, ostendit c. 68 : « Quamvis enim sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet quod materia semper adæquet esse formae; immo, «quanto forma est nobilior, tanto in suo esse superexcedit materiam. Quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus; unumquodque enim operatur secundum quod est; unde forma (6) cuius operatio superexcedit conditionem materiae, et ipsa, secundum dignitatem sui esse, superexcedit materiam. Invenimus enim aliquas infimas formas, quae in nullam materiam possunt, nisi ad quam se extendunt «quantum quae sunt dispositiones materiae, vel calidum, frigidum, humidum, et siccum, rarum, densum, grave, et leve, et his similia, ut forma elementorum; unde Ubi sunt formae materiales omnino, et immersa) totaliter materia? Super has autem inveniuntur formae mixtorum corporum, quae, licet non extendant se ad aliqua operata quae non possunt compleri per «quantum praedictas, in eis tamen operantur illos effectus a propriis virtutibus corporum, quam sortiuntur ex corporibus caelestibus, quae consequuntur (7) eorum similitudinem, sicut adamas trahit ferrum. Super has iterum inveniuntur aliqua formae, quarum «quantum rationes extenduntur ad aliqua operata quae excedunt virtutem praedictarum qualitatum, quamvis qualitates praedictae organicae ad harum operationes transire videntur; sicut sunt animae plantarum, quae etiam assimilantur non solum virtutibus eorum caelestium in excedendo qualitates activas (8) et passivas, sed et ipsi motoribus corporum caelestium, in quantum sunt principia motus rebus viventibus, quae movent seipsas. Super has formas inveniuntur aliter forma-

a) comprehendi — apprehendi Pr.

(6) forma. — Oin. Pr.

U) co/Mt/CHrnt.

Pi.

similes superioribus substantiis, non solum in movendo, sed in aliquo cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organicæ prædictæ qualitates deserviunt; tamen huiusmodi operationes non complentur, nisi mediante organo corporali; sicut sunt animæ brutorum animalium; sentire enim et imaginari non complentur calefaciendo, aut infrigidando, licet hæc sint necessaria ad debitam organi dispositionem. Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis, etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere; et sic est potens in operationem quæ completur absque organo corporali omnino. Et hæc est anima intellectiva; nam intelligere non fit per aliquod organum corporale. Unde oportet quod illud principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, excedat conditionem materiæ corporalis, nec sit similiter totaliter comprehensa a materia, aut eidem immersa, sicut aliæ formæ materiales; quod ejus operatio intelligibilis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animæ humanæ indiget potentiis quæ per quædam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori, ad complendam (a) speciem humanam. » — Hæc ille. — Ex quo patet quæ immunitas a materia requiritur ad intellectualitatem, et quæ non.

Quod autem anima humana, ex hoc quod est materiæ unita, etiam arctetur, patet, ibidem. Dicit enim sanctus Thomas quod < anima humana est quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Hoc autem modo, mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur intimum supremi generis, contingere supremum inferioris generis; sicut quædam intima in genere animalium, parum excedunt vitam plantarum; sicut ostrea, quæ sunt immobilia, et solum tactum habentia, etiamque terra* in modum plantarum affiguntur. Unde et beatus Dionysius dicit, in 7 cap. *de Divinis Nominibus*, quod *divina sapientia conjungit fines superiorum principii inferiorum*. Est igitur accipere supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad intimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quæ tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum. π — Hæc ille. — Et ideo, quia est forma corporis, ad hoc arctatur, quamdiu est in corpore, quod non recipit naturaliter species intelligibiles, nisi a phantasmatibus abstrahendo; sed exuta a corpore, intelligit « per species ex influentia divini luminis participatas, sicut et aliæ substantiæ separate, licet inferiori modo; unde, tam cito cessante

conversione ad corpus, ad superiora convertitur sicut ponit sanctus Thomas, 1^a p^a q. 89, art. 1, ad 3^{um}, et 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 1, art. 1, et 2. *Contra Gentiles*, cap. 81.

Ad! secundum dico quod non oportet omne quod est a materia separatum, esse intellectivum; oportet enim quod sit quid subsistens, ut probat sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 51. Gaudium autem et tristitia sunt accidentia. — Sed si dicatur quod saltem ex quo sunt separata a materia, erunt intelligibilis in actu; — Conceditur istud, si loquaris de gaudio et tristitia quæ sunt in voluntate: quia illa sunt a materia separata, et inextensa, sicut voluntas, eorum subjectum; et illa cognoscuntur ab intellectu, qui est radicans in (x) eadem essentia animæ cum illa voluntate, ut dicit sanctus Doctor, 1^a p^a, q. 87, art. 4; nec requiritur talia species intelligibilis qua cognoscantur, sed cognoscuntur per eorum essentiam, quæ sufficienter est præsens intellectui. Si autem loquaris de gaudio et tristitia quæ sunt in sensualitate, dicendum non sunt a materia separata, sicut nec sensualitas, quæ est actus organi materialis. — Aliter potest dici quod voluntas, et illa quæ sunt in ea, sunt quidem intelligibilia secundum se, sed non uniuntur intellectui; sicut, secundum sanctum Doctorem, 2. *Contra Gentiles*, cap. 98, a se separata, quamvis sit secundum se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. n — Hæc ille. — Et ista est verior responsio.

Ad tertium dicitur quod cum dico: immaterialitas est ratio intellectiva, non intelligo quod privatio, vel privatum, sit ratio intellectiva; sed circumloquor unum positivum opposita? conditionis ad materialia, scilicet spiritualitatem, quam non possum intelligere nisi per comparisonem ad materialia. Illa autem spiritualitas est ratio intellectiva; et intellectualitas est ejus propria passio, scilicet substantialis spiritualis, et non ejus diffinitio aut differentia; cujus oppositum fingit argumentum.

Ad quartum negatur minor. Omne enim intelligibile (G), est immateriale, secundum esse quod habet in anima; verbum enim rei, vel species extrinseca in anima, est quodammodo quidditas rei intellectiva, secundum esse intellectum, ut dicit sanctus Doctor, 8. *philosophia* q. 2, art. 2. Hæc autem quæ intelligitur, quandoque habet esse materiale; sed illa non est primum quod intelligitur, ut post dicitur, sed verbum rei.

Et sic finitur primus articulus.

(3) in. — ubi Pr.

(6) intelligibile. — unde Uijerc Pr.

(3) complendani — ejrpkndani Pr

ARTICULUS IL

AN DEMONSTRATIVE PROBARI POSSIT
QUOD INTELLIGERE PROPRIE SIT IN DEO

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : Quod Deus eat intellectivus*.

Probatur ista conclusio ex tertia conclusione primi articuli : Omnis substantia immaterialis, eat intellectiva. Deus est substantia immaterialis, immo infinitio immaterialitatis et spiritualitatis. Ergo est intellectivus. Istam probationem facit sanctus Thomas 1 p., q. 14, art. 1 ; cl 1. *Sentent.*, dist. 35, q. 1, art. 1 ; et 1. *de Veritate*, q. 2, art. 1 ; et 1. *Contra Gentiles*, cap. 44.

Secundo arguit idem sic : < Deo nulla perfectio deest, quæ in aliquo genere entium inveniatur; nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, sicut ex superioribus patet, scilicet cap. 18 et 28. Inter perfectiones autem rerum, potissima est quod aliquid sit intellectivum ; nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Igitur Deus est intelligens. »

Tertio sic : « Omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto; nam perfecta naturaliter sunt priora imperfectis, sicut actus potentia. Sed forma in rebus particularibus existentes, sunt imperfectæ, quia particulariter, et non secundum communitatem suæ rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis, et non particularibus. Tales autem formæ non (tossunt esse nisi intellectus, cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate, nisi in intellectu; et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint (x) subsistentes; sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, (pii est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem. »

Secunda conclusio est quod intellectus. In Deo, non se habet ad intelligere, vel potentia ad actum.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2 *Contra Gentiles*, cap. 10 : « Potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non secundum respectum ad actionem, nisi (G) secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptibus utrumque considerat, scilicet divinam potentiam et ejus actionem. Unde, si aliquæ actiones Deo convenient, quæ non in aliquod facium transeant,

sed remaneant in agente, respectu harum non dicitur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujusmodi autem (x) actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit hujusmodi actiones, nisi solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo, non sunt ut potentiæ, sed solum ut actiones. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod intelligere Dei est sua essentia.

Istam probat sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 45, sic : < Intelligere est actus intelligentis, in ipso exsistens, non in aliquod extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum. Non enim aliquid patitur intelligibile, ex hoc quod intelligitur; sed intelligens perficitur, ex hoc quod intelligit (6). Quidquid autem est in Deo, est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus; nam Deus est ipsa essentia, et suum esse. Igitur intelligere Dei est divina essentia. »

Secundo sic : < Actus secundus est perfectior quam actus primus, sicut consideratio quam scientia. Scientia autem, vel intellectus Dei, est ipsa ejus essentia; cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet. Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilior et perfectior; et sic non erit in fine perfectionis et bonitatis; unde non erit primum. »

Tertio sic : < Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus intelligens, non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad illud, sicut potentia ad actum. Et illa potentia erit in Deo et actus; quod est impossibile, ut supra probatum est, scilicet cap. 16. »

Istas tres rationes ponit in dicto capite 45. Et easdem in virtute ponit, 1 p., q. 14, art. 4, præsertim tertiam; et t. *Sentent.*, ubi supra (dist. 35, art. 1 h

Quarta conclusio est quod Deus non intelligit nisi in specie intelligibili quam sua essentia.

Istam probat, 1. *Contra Gentiles*, cap. 46 : < Species, inquit, intelligibilis, est formale principium operationis intellectualis; sicut forma cujuslibet agentis, est principium suæ operationis propria*. Divina autem operatio intellectualis, est ejus essentia, ut ostensum est. Esset igitur aliquid aliud divinæ essentiæ principium et causa, si alia intelligibili specie quam sua essentia, intellectus divinus intelligeret. »

Secundo sic : « Species intelligibilis, est similitudo alicujus intellecti. Si igitur in intellectu divino

(a) «i fin/. — et Pr
(C) nm. — nec Pr.

(a) autem. — etiam Pr.
(β) n *intelligent perficiatur*, — Ad. Pr.

sit aliqua "pectes intelligibilis, prater essentiam ipsius, erit similitudo alicujus intellecti; aut igitur divinæ essentiae, aut alterius rei. Divinæ quidem essentiae non potest esse; quia sic divina essentia non esset intelligibilis per beipsam, sed illa species faceret eam inlolligibilom. Nec etiam potest esse in intellectu alia species, prater essentiam illius, quæ sit alterius rei similitudo. Illa enim similitudo imprimeretur ei, vel a se, vel ab alio (i). Non autem a N*ilbio. quia sic idem esset agens et patiens; esselqie aliquod agens, quod non suam, sed alterius similitudinem induceret in patiente; et sic non omne agens sibi simile ageret. Nec ab alio; esset enim aliquod agn> prius eo. Ergo impossibile esi quod in ipso sit aliqua species intelligibilis, prater ejus essentiam. »

Tertio sic : « Species intelligibilis, in intellectu pnrter ejus essentiam existens, esse accidentale habet; ratione cuju>, scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem, non potest esse aliquod accidens, ut supra ostensum est. Igitur non esi in ejils intellectu aliqua S(>eues, prater divinam essentiam. > — Has ponit ibidem.

Item, I p., q. 14, art. 2, prolm l eamdem conclusionem, isto medio, quod a cum Deus nihil potentialialis holæat, sed sit actus purus, oportet quod neque caraat specie intelligibili, sicut intellectus noster, cum intelligit in potentia; neque quod species intelligibilis, sit aliud a substantia divini intellectus; sed ipsa species intelligibilis, est ipse intellectus divinus n.

B. — OBJECTIONES

CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli — Sed contra secundam conclusionem arguit Aureolus (dist. 35. q. 1, art. 3), prohindo quod, nec secundum verum modum intolligendi. in Deo sil |x>nenda ratio intellectus.

Primo. Quia nullam rationem debet intellectus DoMer Deoallribiipre.qmr sonrt (6) imperfectionem. N<m enim est solum perfectissimum ens reale, immo perfectissimum intelligibile, el perfectissimo modo; est enim id quo majus excogitari non potest, re aut ratione. Sed ratio intellectus «M imperfecta, cum sit potentialis. Igitur non delici resolvi divinum intelligeiv in intellectum el intelligere; immo erit ibi intelligere absque intellectu.

Secundo. Nulla qualitas creata, est magis pure intelligere, quam sil Deus; ulioquin aliqua perfectio simpliciter, osel intimior creatura quam Deo; quod est omnino impossibile. Sed illa qualitas, quæ dicitur actualis intellectio, ita pure est-intelligere. quod

(i) \ a u., »<*l ab alio. — ab aliquo Pr.
(ty ill. — Ad. Pr

est irresolubilis in rationem intellectus el intellectionis. Ergo multo minus Deus. Unde, sicut illa qualitas, si esset subsistens, esset purum intelligere sine intellectu, ita intelligendum de Deo est.

Tertio. Intellectus non potest alicui attribuere rationem sui op]>ositi sine falsitate; non enim potest resolvere albedinem in rationem albedinis el nigredinis. Sed actus purus el ratio potentiae opponuntur. Ergo impossibile est quod intellectus noster resolvat sino falsitate divinum intelligere, quod est realiter actus purus, in rationem intellectus potonliæ, et in rationem actus intelligendi.

Quarto. Non minus repugnat Deo quod ponatur in corralio potentiae intellectiva?, quam ratio materiæ : quia intellectus est materia in genere intelligibile, nec nliquam naturam habet in actu, nisi quod possibilis est vocatus, ut dicit Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 18), et Commentator, ibidem. Sed in tantum Densest actus purus, quod non potest intellectus sine falsitate considerare in eo rationem materiæ. Ergo, pari ratione, in tantum est purum intelligere.

C. — SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad omnia ista, dicitur quod bene probant quod divinus intellectus non se habet ad suum intelligere, sicut potentia ad suum actum; et quod intellectus qui hoc intolligit, falsus est. Sed non probant quin Deus sine falsitate possit intelligi ul intellectus et ut intelligere. Unde in Deo est aliquid correspondens utrique rationi, scilicet rationi intellectus, et rationi intellectionis. Venimiamen ratio intellectus duo includit in creatis, scilicet : potentialitatem, et illa non convenit Deo; item, rationem actus primi, qme est perfectio naturæ fixa el quiete manens, et quantum ad hoc convenit Deo. Similiter, ratio intellectionis, in creatis, includit imperfectionem, scilicet dependentiam ab actu primo, et quemdam fluxum; et quantum ad hoc, non cqmpelil Deo. Includit etiam rationem actus ultimi, (pii non est ulterius complebilis per alium actum; el ita competit Deo. Et secundum hoc, rationes vadunt viis suis.

Ad argumentum factum in principio quæstionis, respondet saucius Thomas, I p., q. 14, art. 2, ad 2^{am}, quod a moveri el pati sumuntur naquivoce, secundum quod intelligere dicitur moveri, vel pati. Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud; sed actus perfecti, exsistens in ipso agente. Taliter autem accipiendo motum, concedit Augustinus, 8. *Super Gcn, ad litteram* (cap. 20), quod spiritus creator movetur, non per tempus, nec per locum. Accipit enim motum I large, pro omni operatione, prout intelligere et velle

dicuntur quidam motus, ut exponit sanctus Thomas, I p., q. 9, art. 1, ad 1^{am}. Pati autem non est de ratione intellectionis, nisi illius quæ procedit de potentia in actum. Unde sanctus Thomas, I p., q. 56, art. 1, ad 3^{am}, dicit quod « Immo convenit intellectui, secundum quod est in potentia; unde non habet locum in intellectu angelico, maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum ». — Haec ille. — Et mullo minus in Deo, cum non solum essentia divina sit forma intelligibilis in actu, sicut essentia angeli; immo est ipse intellectus divinus; quod non convenit essentiae angelicæ, quæ non est intellectus suus. Dico igitur quod tunc intelligere est moveri et pati, quando intellectus procedit de potentia in actum; non autem ubi intellectus et intelligere est actus purus, sicut est in Deo.

Et hæc de quaestione dicta sufficiant.

QUÆSTIO II.

UTRUM ESSENTIA DIVINA SIT OBJECTUM ADÆQUATUM SUI INTELLECTUS

terum circa eandem distinctionem quaeritur : Utrum essentia divina sit objectum adaequatum sui intellectus.

Et arguitur quod non. Deus cognoscit alia a se; igitur quaestio falsa. Antecedens patet ex fide.

In oppositum arguitur sic. Actus cognitivus sumit distinctionem et speciem ab objecto, et dependet ab ipso quodammodo, ut patet, 2. *de Anima* (t. c. 33). Sed divinus intellectus non dependet ab aliquo extra se. Igitur objectum illius intellectus non est aliquid extra se; et sic, quaestio vera.

In hac quaestione erunt duo articuli. In primo, videbitur de objecto divini intellectus. In secundo, videbitur de conditionibus divinæ scientiæ.

ARTICULUS I.

DE OBJECTO DIVINI INTELLECTUS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod sola divina essentia est primum et (i) in se principium objectum intellectus.

Istam conclusionem probat sic sanctus Thomas, I *Contra Gentiles*, cap. 48 : < Illa res solum est

per se et primo ab intellectu cognita, cujus specie intelligitur; operatio enim proportionatur formæ quæ est operationis principium. Sed illud quo Deus intelligit, nihil aliud est quam anima canentia, ut proximum est. Ergo intellectum ab eo primo et per se, nihil aliud est quam ipsemet. » — Secundo autem : < Operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet, secundum illud quod est primo et per se intellectum; cum hoc sit ejus objectum. Si igitur aliud a se intelligeret, quasi per se et primo intellectum, ejus operatio intelligibilis speciem et nobilitatem haberet secundum illud quod est aliud ab ipso. Hoc autem impossibile est, cum sua operatio sit ejus essentia, non ostensum est. Sic igitur impossibile est quod intellectum a Deo primo et per se, sit aliud ab ipso. » — Tertio sic : < Intellectum est perfectio intelligentis. Secundum hoc enim intellectus est perfectus, quod in actu intelligit; quod quidem est in hoc quod est unum cum eo quod intelligibile. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab eo, erit aliquid aliud perfectio ipsius, et eo nobilius ; quod est impossibile. » — Has rationes ponit ibidem in forma.

Eandem conclusionem tenet, I p. q. 14, art. 5.

Secunda conclusio est quod Deus cognoscit alia non se sicut in essentia sua visa.

Istam prolat, ibidem, cap. 19 : < Effectiva cognitio sufficienter habetur per cognitionem causæ; unde sciro dicimur unamquamque rem, cum causam cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat. » — Secundo sic : < Similitudo omnis effectus, in sua causa aliquo modo præexistit; cum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse secundum suam naturam sit intellectualis, similitudo causati sui erit in eo intelligibiliter. Quod autem in aliquo (s) est per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a (C) seipso vere intelligit. » — Hæc ille.

Istam autem rationem magis explicat, *de Veritate*, q. 2, art. 3, ubi dicit < Sciendum, inquit, quod, cum omne agens agat in quantum est actu, oportet quod illud quod per agens efficitur, aliquo modo sit in agente ; et inde tenet quod omne agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum recipientis; unde, si principium activum sit materiale, effectus ejus est in eo quasi materialiter, quia vehit in virtute quadam materiali; si autem sit immateriale activum principium, et

(>) a.igvo. — Pr.

(Λ) a. — Om. Pr.

(a) et. — Om. Pr.

effectus ejus erit immaterialiter in eo. Dictum est autem supra quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab alio, secundum quod in eo recipitur immaterialiter. Et inde est quod principia activa materialia (a) non cognoscunt suos effectus, quia effectus sui non sunt in eis secundum quod cognoscibiles sunt, quia materialiter; sed in principiis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt, quia immaterialiter (b). Unde omne principium activum immateriale cognoscit suum effectum; et inde est quod in libro *de Causis* dicitur quod intelligentia cognoscit id quod est sub se, in quantum est causa ejus (c). Unde, cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit earum cognitio, d — Hæc ille.

Eandem proliationem ponit, p., q. I, ari. 5.

Tertia conclusio : Quod Deus cognoscit rem se ipsam per propria cognitione, id est, non solum in communi, sed etiam in quantum sunt ab invicem distinctæ.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, I. *Contra Gentiles*, cap. 50, sic : < Nihil in aliqua re esse potest, quod non sit a Deo causatum, mediate vel immediate. Cognita autem causa, cognoscitur ejus effectus. Quidquid igitur est in quacunque re, potest cognosci, cognito Deo, et omnibus causis mediis quæ sunt inter Deum et res. Sed Deus se ipsum Cognoscit, et omnes causas medias quæ sunt inter ipsum et rem quamlibet. Quod enim seipsum perfecte cognoscat, jam ostensum est. Seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est; quod cognitu, cognoscit iterum quod ab illo immediate est; et sic de omnibus mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quidquid est in re. Hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quæ sunt in re, communia et propria. Deus ergo propriam de rebus habet cognitionem, secundum quod sunt ab invicem distinctæ. » — Hæc ille. — Istam rationem etiam ponit, *de Veritate*, q. 2, ari. 4; et I p., q. 14, art. 6. — Secundo sic : < Distinctio rerum non potest esse a casu; habet enim certum ordinem. Oportet ergo ex alicujus causas intentione, distinctionem esse in rebus. Non autem ex intentione alicujus causæ per necessitatem nature agentis; quia natura determinatur ad unum, et sic nullius rei per necessitatem nature agentis, intentio potest esse ad multa, in quantum distincta sunt. Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicujus cognoscentis. Videtur autem proprium esse intellectus,

rerum distinctionem considerare; unde et Anaxagoras distinctionis principium intellectum posuit. Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicujus causarum secundarum; quia omnes hujusmodi causæ sunt de universitate causarum distinctorum. Est igitur hoc, primæ causæ, quæ per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem rerum omnium. Ergo Deus cognoscit res et distinctas, d — Tertio sic : < Quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi; sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. Sed ex diverso modo essendi, constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus cognoscendo se, cognoscit naturam universalem entis, non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra probatum est, oportet quod cognoscat omnes gradus entium. Et sic de rebus aliis a se habebit propriam cognitionem. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod Deus cognoscit res singulares.

Istam probat, I. *Contra Gentiles*, cap. 65 : « Cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci; sicut cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata, sicut Socratis essentia ex hoc corpore et ex hac anima; ut essentia hominis universalis, ex anima et corpore; vel patet, 7. *Metaphysics* (t. c. 34); unde, sicut hæc cadunt in diffinitionem hominis universalis, ita, illa caderent in diffinitionem Socratis, si posset diffiniri. Cuicumque igitur adest cognitio materię, et eorum per quæ materia designatur, et formæ in materia individuata, ei non potest deesse cognitio singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuanlia et formas pertingit. Cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quæ sunt quocumque modo in sua essentia; in qua quidem in virtute sunt omnia quæ esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium; a quibus materia et accidens non possunt esse aliena, cum materia sit ens in potentia, et accidens sit ens in alio. Dico igitur Deo cognitionem singularium non deesse. » — Secundo : < Natura generis non potest cognosci, nisi ejus differentia primæ et passiones propria cognoscantur; non enim perfecte sciretur natura numeri, si par et impar ignorarentur. Sed universale et singulare sunt differentię vel per se passiones entis. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam entis communem, oportet quod perfecte

13) naturalia. — naturalia Pr.

ii) 3 verbo *r*i*, usque ad immaterialiter, om. Pr.

(c) *tjui* — ei Pr.

tionem universalitatis, et non cognosceret rem universalem, vel (a) hominem, aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare, si cognosceret rationem singularitatis, et non cognosceret hoc aut illud singulare, d — Tertio sic : « Agens est honorabilius patiente et acto, sicut actus potentia. Forma igitur quæ est inferioris gradus, non potest producere (i) suam similitudinem in gradum altiore; sed forma superior potest producere agendo suam similitudinem in gradum inferiore; sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formæ corruptibiles in istis inferioribus; virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti. Hoc tamen interest quod in cognitione humana, assimilatio fit per actionem rerum sensibilium in vires cognitivas humanas; in cognitione autem divina, e converso per actionem formæ intellectus divini in res cognitæ. Forma igitur sensibilis rei, cum sit per suam materialitatem individuata, suæ singularitatis similitudinem producere non potest in hoc quod est omnino immateriale, sed solum usque ad vires quæ organis materialibus utuntur. Ad intellectum vero perducitur per virtutem intellectus agentis, in quantum omnino a conditionibus materiæ exuitur. Et sic similitudo singularitatis formæ sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formæ intellectus divini, cum æi lingat usque ad rerum minima ad quæ pertingit causalitas sua, pervenit usque ad singularitatem formæ sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia; non autem humanus. » — Hæc ille.

Istam rationem explicat in *de Veritate*, q. 2, art. 5 : « Intellectus humanus non cognoscit formas singularium; Deus autem cognoscit. Cujus diversitatis ratio manifeste patet, si consideretur diversa habitudo quam habet ad rem, similitudo rei quæ est in intellectu nostro, et similitudo rei quæ est in intellectu divino. Illa enim quæ est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensum. Materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi. Et ideo res quæ agit in animam nostram, agit solum per formam. Unde similitudo rei, quæ imprimitur in sensum nostrum, et per quosdam gradus depurata usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formæ. Sed similitudo rerum, quæ est in intellectu divino, est effectiva rei. Res autem, sive forte, sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo. Et secundum hoc, similitudo omnis rei in Deo præexistit, secundum quod res

illa a Deo participat esse. Unde similitudo immaterialis, quæ est in Deo, non solum est similitudo formæ, sed materiæ. Et quia, ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo ejus sit in cognoscente, non autem per modum quo est in re, inde est quod intellectus noster non intelligit singularia, quorum cognitio ex materia dependet; quia non est in eo similitudo materiæ; non autem propter hoc quod similitudo est in eo immaterialiter. Sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiæ, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere. » — Hæc ille.

Eandem probationem ponit, 1 p., q. 14, art. 11.

Et nota quod omnes ista demonstrationes fundantur super hoc quod similitudines rerum sunt in Deo intelligibiliter; quod cognoscitur ex hoc quod Deus est causa omnium; et non fundantur super hoc quod Deus est creativus rerum, sicut quidam false putant. Sciendum etiam quod aliud est habere propriam cognitionem de re, et cognoscere illam in singulari. Primo modo enim cognoscere, est cognoscere rem secundum propriam rationem speciei suæ; sed ad secundum requiritur quod cognoscatur materia individualis vel illud quod individual naturam specificam} quidquid sit illud.

Quinta conclusio est quod creatum intellectum in Deo, sunt intellecta respectu divini Intellectus.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 35, q. 1, art. 2 : « Sciendum, inquit, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut et visum. Primum est ipsa species rei visibilis in pupilla existens, quæ est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium rei visibilis. Est etiam visum secundum, quod est ipsa res extra visum existens. Similiter primum intellectum, est similitudo rei intellecta in intellectu existens; et secundum intellectum, est ipsa res. quæ per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus nisi se; quia non recipit species per quas cognoscat, sed per essentiam suam, quæ est similitudo omnium rerum, cognoscit. Sed si accipiatur intellectum secundum, sic non tantum intelligit se, sed alia. Secundum primum modum, dicit Philosophus, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 51), quod Deus intelligit tantum se. » — Hæc ille.

Illam autem similitudinem, scilicet de primo intellecto et secundo intellecto, invenit, *de Veritate*, q. 3. art. 2, ubi dicit quoti species qua intellectus formatur vel intelligat in actu, est primum quo intelligitur. Ex hoc autem quod est effectiva in actu per talem formam, poterit jam potest, formando rerum quidditates, et componendo et dividendo. Unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius; per quod

() ut. — aut Pr.

() vel perducere. — Ad. Pr.

tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris. Et sic est secundum quo intelligitur. — Hæc ille, — Et ibidem, sic ait : < Forma in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo, ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma quæ est infelligentis in quantum est intelligens; et hæc est similitudo intellecti ab eo. Alio modo, ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendi excogitat formam domus, et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, vel sit primum quo intelligitur, sed magis se habet vel intellectum quo intelligens aliquid operatur; nihilominus tamen, forma prædicta est secundum quo intelligitur, quia per formam excogitam artifex intelligit quod operandum est. » — Hæc ille.

Eandem sententiam ponit in forma, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 5 : « Illud, inquit, quod est per se intellectum, non est res illa cujus notitia per intellectum habetur; cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, vel lapidem, vel animal, aut huiusmodi, cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se, est similitudo rei intellectæ, perquam informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non potest intelligere, nisi secundum quod fit actu per hanc similitudinem; sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Hæc igitur similitudo se habet in intelligendo, sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis; non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit diffinitio, sive aliqua enuntiatio, secundum quod ponuntur duæ operationes intellectus, in 3. *de Anima* (t. c. 22). Hoc autem ab intellectu conceptum interius, dicitur verbum, » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod, I p., q. 85, art. 2, dicit quod « illud quod primo intelligitur a nobis, est res, cujus species intelligibilis est similitudo ». Et q. 87, art. 3, dicit quod « illud quod primo cognoscitur ab intellectu nostro, est natura rei materialis ». — Sed illud non repugnat prædictis. Nam, q. 85, in art. 2, non intendit nisi quod species quæ est principium intelligendi, non est illud quod primo intelligitur. In quaestione autem 87, art. 3, intendit quod actus intelligendi non primo intelligitur ab intellectu nostro; sed natura rei materialis intelligitur prius quam species intelligibilis et quam actus intelligendi. Cum quo stat quod verbum interius conceptum de re, sit primum quod intelligitur, sicut illud ad quod immediate actus intelligendi terminatur. Sed res extra etiam intelligitur eodem actu quo intelli-

gitur verbum. Et ideo quodlibet eorum potest dici primum intellectum, hoc est, per primum actum intellectus cognitum. Nam talis conceptio est « similitudo essentiae rei, et est quodammodo quidditas et natura rei, secundum esse intelligibile, et non secundum esse naturale », prout est in rebus, secundum quod dicit sanctus Thomas, 8. *Quodlibeto*, q. 2, art. 2. Actus autem intelligendi et species intelligibilis non cognoscitur (a) nisi per actum secundum, scilicet reflexum, qui supponit actum rectum. Et sic apparet quod non est in dictis illis contradictio.

Sciendum quod non credo ipsum ex intentione posuisse, quod primum visum ab oculo corporali sit species quæ est in pupilla; sed solum exempli causa. Quod patet: quia, I. *Sentent.*, dist. 17, q. 2, art. 5, ad 3um, dicit quod « visus particularis non potest cognoscere nisi illud cujus species spiritualiter in pupilla potest accipi; et ideo visus non potest comprehendere actum suum ». — Ex quo patet quod sola colorata potest videre, vel lucida, quia solum illorum species in visum recipiuntur, et non actum suum, nec species qua informantur, secundum mentem ejus. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, art. 2, ad 3um, dicit quod inter potentias animæ, solus intellectus reflectitur supra se, cognoscendo naturam sui et eorum quæ ipsius sunt. Addit etiam quod, licet una potentia sensitiva possit cognoscere actum alterius, nulla tamen talis potentia potest reflecti supra se, cognoscendo actum suum; quia oportet quod instrumentum quo cognosceret se, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo cognoscebat prius. » — Hæc ille. — Istud autem neque concludit de specie, sicut de actu vel potentia. Sicut enim oportet quod organum esset medium inter potentiam et actum suum, si illum cognosceret; ita arguitur de specie. Et huius causa est: quia sensibile positum supra sensum, non facit sensationem. — Item, *Quodlibeto* 10, q. 4, art. 1, ubi quaerit: utrum anima, quicquid intelligit, intelligat in prima veritate, — dicit, in responsione ad 2um: « Illud quo cognoscimus sicut instrumento, oportet nobis esse primo notum; et sic cognoscimus conclusiones per principia naturaliter nota, ad quae naturaliter comparatur intellectus agens, sicut ad instrumenta, ut dicit Commentator, 3. *de Anima*. Sed illud quo cognoscimus sicut forma cognoscentis, non oportet esse notum; quia nec oculus videt lucem, quæ est de ejus (G) compositione, nec spiritus per quam videt. Et ita non est necessarium, ut quicumque intelligit aliquid, intelligat intellectum suum, quo intelligit, vel lumen intelligibile. » — Hæc ille. — Ex quo patet mens ejus.

() cognoscitur. — Om. Pr.

() *tjnt.* — Om. Pr.

B. — OBJECTIONES

§ I. — Contra primam conclusionem

Argumenta quorundam. — Sed contra primam conclusionem arguitur (apud Aureolum, dist. q. 2), propterea quod non sola essentia divina sit primum objectum sui intellectus.

Primo. Quia nulla potentia attingit aliquid, quod non participat formaliter rationem sui objecti; ut patet quod visus non cognoscit nisi coloratum vel luminosum. Sed divinus intellectus attingit creaturas, quæ non sunt sua essentia formaliter. Ergo sua essentia non est objectum adæquatum sui intellectus.

Secundo. Nulla potentia cognitiva ponit differentiam inter suum formale objectum et alia; visus enim non distinguit inter colorem et dulcedinem vel saporem, sed hoc pertinet ad sensum communem qui cognoscit utrumque. Sed divinus intellectus ponit differentiam inter essentiam suam et omnia creata; novit enim Deus quod per essentiam differt ab eis. Ergo sua essentia non est objectum adæquatum suæ intellectionis vel scientiæ.

Tertio. Nullus intellectus angelicus vel humanus est nobilior divino intellectu. Sed ens, secundum suum totum ambitum, est objectum intellectus angelici vel humani. Ergo multo fortius erit objectum intellectus divini; cum potentia nobilior habeat objectum universalius et latius; sicut patet quod (a) sensus communis habet objectum latius quolibet sensu particulari, et imaginatio latius quam Sensus communis, et intellectus universalius quam imaginatio aut sensus.

Quarto sic. Habitus metaphysicæ est maxime proprius ipsi Deo; dicit enim Philosophus, 1. *Metaphysicæ*, quod habet maxime hunc Deus; unde Deus scientiarum est. Sed constat quod metaphysica habet lotum ambitum entis pro objecto adæquato, ut patet ex 4. et 6. *Metaphysicæ*. Ergo et divina scientia habet illud pro objecto, et non solum essentiam suam.

Quinto. Scientia divina non subalternatur nostra metaphysicæ. Sed subalternaretur, nisi scientia Dei haberet pro objecto adæquato totalem ambitum entis; quia tunc objectum divinæ scientiæ clauderetur sub objecto nostra scientiæ, cum divina essentia contineatur sub ente. Ergo idem quod prius.

Sexto. Illud est objectum divini intellectus, et sub illa ratione, sub qua divina intellectio terminatur ad illud. Sed divinus intellectus intelligit lapidem sub nomine lapidis, et rosam sub ratione rose, et universaliter omnia sub propriis rationibus. Ergo omnia sunt objecta divini intellectus sub propriis rationibus, et ideo consequens ens secundum totum suum ambitum.

(3) *nec patet quod.* — *et quod* Pr.

Septimo. Nobilissime potentiæ debet assignari nobilissimum objectum. Sed ens secundum totum suum ambitum, claudit nobilitatem divinæ essentiae, et ultra hoc nobilissimas et perfectiones omnium creatorum. Ergo videtur quod sit formale objectum divini intellectus.

Octavo. In omni potentia habente objectum primum et secundarium, objectum illud habet rationem objecti adæquati, quod claudit utrumque; sicut patet (x) quod intellectui noetor cognoscit primo materialia, secundo vero immaterialia et abstracta, et ideo habet pro objecto adæquato aliquid commune ad illa, scilicet ens vel verum. Sed divinus intellectus cognoscit essentiam suam primo; creaturas vero tanquam objecta secundaria. Ergo aliquid commune Deo et creature, est objectum adæquatum ipsius.

Nono. Nulla potentia cognoscit aliquid sub ratione universaliori, quam sit sua ratio objectiva. Sed Deus cognoscit se non solum sub propria ratione divinitatis: immo in quantum ens. Ergo objectum adæquatum ipsius non est propria ratio divinitatis, sed ens, in quantum ens.

§ 2. — Contra secundam conclusionem et ultimam

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem et ultimam, arguit Aureolus (dist. 35, q. 2, art. 1), probando quod nulla creatura terminat divinum intelligere, nec ut objectum primum, nec ut secundarium.

Primo sic. Impossibile, inquit, est, quod est perfectionis in Deo, dependere a non Deo; quia bonorum nostrorum non indiget. Sed si intellectio divina terminaretur ad creaturas, illa intellectio, cum sit quædam Dei perfectio, dependeret a non Deo; quia ab ipsis creaturis positus in esse prospecto, vel reluctantibus in essentia sua tanquam in speculo; impossibile enim est intellectionem (6) terminatam ad aliquod objectum, manere sine illo objecto. Igitur nulla intellectio est in Deo, quæ terminetur ad creaturas positas in esse prospecto. — Et confirmatur. Quia omnis perfectio quæ est in Deo, ideoque esset in eo, circumscripto omni esse creature, sive reali, sive intentional! et diminuto. Cum igitur intellectio, si qua sit in Deo quæ terminetur ad creaturas in esse intentionali positas, non maneret æque (7) in eo, si tolleretur huiusmodi esse intentionale, patet quod nulla talis intellectio est in Deo. — Forte dicetur quod creatura in tali esse intellecto posita, non est aliud a divina essentia, in qua relucet; et ita intellectio divina non dependet a non Deo. Hæc autem

(3) *patet* — Om. Pr.

(6) *intellectionem.* — intohiortem Pr.

(7) *maneret* «*qvc.*» — *valeret* «*e*» Pr.

evasio non procedit. Creatura enim in tali esse posita, habet esse diminutum tantum et intentionale. Essentia vero divina habet esse principalissimum reale. Quare differt ab essentia, lanquam creatura, sub esse diminuto posita, a Creatore. Si igitur inconveniens reputatur quod divina essentia dependeat coexistentera creatum, prout ponitur in esse reali, multo fortius debet impossibile reputari, quod ab ea dependeat prout est posita sub (a) esse diminuto. — Ulterius forte dicetur quod intellectio non dependet ab objecto secundario, sed ab objecto primario; unde, sublata omni creatum, et omni ejus esse, adhuc divina intellectio maneret, terminata ad divinam essentiam, ut ad objectum primarium. Hæc autem evasio non procedit. Aut enim tunc remaneret Deus intelligens creaturas per intellectionem terminatam ad essentiam suam, nec procedentem ulterius in creaturas; et tunc haberetur propositum, scilicet quod illa intellectio qua creaturas intelligit, non terminatur ad eas. Si autem non (b) intelligeret eas, sic procedit ratio, scilicet quod intellectio quæ est Deus, sic dependeret a creatum, quod, ipsa circumscripta, remanere non posset.

Secundo sic. Impossibile est divisionem continui deficere vel cessare. Sed manifestum est quod, si divinus intuitus aliquid extra se attingeret objective, ponendo illud in esse prospectu, de necessitate divisio continui esset evacuata in intuitu divino et prospectu. Aut enim tantummodo ponerentur, in ipsius intuitu, omnes partes continui divisæ et distinctæ, ul non relinquatur ulterior divisio; et sic haberetur propositum, quod divisio continui erit evacuata. Aut ponerentur tantum aliquæ partes sub certo numero, quarum quælibet erit divisibilis ulterius. Quod esse non potest. Quia tunc divinus intuitus esset in potentia, et posset sibi aliquid accrescere, dividendo videlicet unamquamque illarum partium; quinimmo (Y) posset sic dividendo procedere in infinitum, sicut et noster intellectus. Ergo impossibile est quod aliud a Deo ponatur in ejus intuitu vel prospectu in actu; qua ratione namque aliquid poneretur, omnes partes continui ponerentur.

Et confirmatur: quia, si divinus intuitus, intelligendo lineam ac dividendo eam in partes, quamlibet divisionem poneret in prospectu, oporteret dare unum de tribus: aut quod in ipsius prospectu essent partes indivisibiles, ex (o) quibus linea componeretur («), et in quas per divinum intuitum scinderetur; aut quod essent partes divisibiles, et sic divino intuitu aliquid posset accrescere; aut quod solummodo totalitas continui esset actu (ζ) in ipsius prospectu, partes

vero in potentia reducibili ad actum successive, reductione quæ nunquam cessaret, sicut accidit in nostro intellectu; et hoc totum est impossibile. Quare necesse est quod si continuum et ejus partes intelligantur a Deo, quod tamen in ejus intuitu non ponantur. Et idem est de omnibus aliis a se quæ intelligit.

Tertio sic. Si res extrinsecæ a Deo quas intelligit, ponerentur in ejus intuitu et prospectu, sequeretur quod in divino intuitu esset objective magnitudo quædam infinita actualiter. Principium namque mathematicum est, quod magnitudo crescit in infinitum, et quod cuilibet magnitudini potest fieri additio. Cum igitur divinus intellectus plus possit quam humanus, noster autem potest ad quamcumque magnitudinem datam addere, necesse est quod divinus hoc possit. Aut igitur procedit continue successive; quod esse non potest, nisi sit in potentia et imperfectus, sicut noster. Aut stat in aliqua magnitudine finita; et tunc, non stat, quia ad omne finitum potest fieri additio; unde contradictio est quod stet in aliqua magnitudine, et finita. Aut stabit in magnitudine (a) infinita objecta suo prospectui, cui est impossibile fieri additio. Et sic propositum habetur. Sed manifestum est quod hoc est omnino impossibile, scilicet magnitudinem infinitam esse in divino prospectu; quia qua ratione ibi poneretur, eadem ratione a Deo posset conduci in effectum; quod est impossibile. Igitur res extrinsecæ, cum intelliguntur, non sunt in ipsius prospectu.

Quarto sic. Si res aliæ a Deo ponerentur in ejus prospectu et intuitu objective dum intelliguntur, sequitur quod omnes species numerorum essent actu posite in ejus intuitu; intelligit enim Deus omnes numeros. Sed manifestum est quod processum numerorum in infinitum esse evacuatum et exivisse ad actum, etiam (6) in divino prospectu, impossibile est. Quia, aut sistitur in numero finito; et sic ille est in potentia ut sit radix cubiti, vel quadrati, et per consequens quadratus ejusmodi (γ), aut cubitus, aut duplus possibilis est. Aut sistitur in numero infinito, et hoc est contradictio, cum numerus non sit aliud nisi totalitas quædam et inclusio multitudinis; unde idem est esse numeratum, et esse totum, quod evidenter conclusionem et finitionem includit. Si dicatur quod illa multitudo in qua residet divinus intellectus vel intuitus, non est mensurata aliquo certo numero, sed est multitudo non numerata; hoc non tollit rationem. Divinus namque intuitus attingit in actu omnem multitudinem numeratam, discedentem (o) ab illa multitudine non numerata; et per consequens attingit ultimum numerum, a quo statim proceditur ad illam multitudinem infinitam

(a) *sub.* — *ab* Pr.

(b) *non.* — *nunc* Pr.

(γ) *(fuit) immo.* — *quamvis* Pr.

(i) *et* — *in* Pr.

(t) *comperiretur.* — *poneretur* Pr.

(o) *actu.* — *Om.* Pr.

(a) *et finita.* Aut stabit in magnitudine. — *Om.* Pr.

(6) *etiam.* — *Om.* Pr.

(γ) *ejusmodi.* — *ejus* Pr.

(δ) *discedentem.* — *descendentem* Pr.

tam. si (i) ita sit quod ponat in prospectu omnes species numerorum. Sed manifestum est quod talem numerum impossibile est reperiri, qui immediate discedat a multitudine infinita, vel ex quo immediate sit transitus ad eandem. Dato enim tali numero, cum sit finitus, adhuc potest fieri sibi additio in infinitum, antequam consurgat illa multitudo infinita. Igitur divinus intuitus non ponit in actu omnes species numerorum.

Quinto. Tu supponis quod in perfectionibus specificis[X]test procedi in infinitum, ita quod una species latest fieri nobilis, el alia nobilior prima, el tertia nobilior secunda, el sic in infinitum. Si igitur hoc sit verum : aut lota ista multitudo specierum est in divino intuitu actualiler et sine processu ; aut non actualiler, sed sub quodam processu ; aut nullo modo. Non primum; quia tunc divinus (6) intuitu haberet in suo prospectu aliquam creaturam, in infinitum distantem a prima specie. Aul enim intuetur quamlibet distantem modo finito a prima specie ; el sic non erit processus possibilis in infinitum in speciebus, cujus oppositum tu dicis. Aut intuetur aliquam distantem in infinitum in nobilitate el perfectione, et per consequens illa erit in infinitum nobilis et perfecta; quod est impossibile. Nec potest dari secundum, scilicet quod tota illa multitudo sit in divino intuitu sub quadam successione et processu; quia tunc erit potentialis el imperfectus. Quare relinquitur quod nullo modo.

Hæc sunt argumenta ejus ad probandum quod nihil aliud a Deo terminat ejus intuitum per modum objecti primarii, vel secundarii.

Secundo loco prolial (Ibid.), contra eandem conclusionem, quod creatura non sunt in divino intuitu, sicut objecta relucencia in divina essentia.

Primo sic. Quandocumque aliquid aspicitur in aliquo lanquam in speculo, tunc est ibi alius actus videndi, el alia species sive ratio, qua videtur speculum, el qua videtur res in speculo; sicut manifeste |>atet quod speculum videtur per speciem représentat!lem vitrum (γ) et figuram ejus ac formam, res autem videtur per speciem propriam; licet concurrant in eodem oculo simul species rei el species speculi. Sed, secundum te, divinus intellectus intuetur creaturas in sua essentia quasi m speculo relucences. Igitur per aliam similitudinem videt creaturas quain per essentiam, alioquin essentia non se habebit ut speculum. Cum igitur non per aliam similitudinem videat creaturas, palet quod essentia non se habet per modum speculi.

Secundo sic. Deus non intelligit creaturas per reflexionem ; actus enim reflexus videtur imperfectior quam directus. Sed si divinus intuitus primo

ferretur in essentiam, et inde procederet ad creaturas quasi per quoddam speculum, videret eas per reflexionem; quæ enim videntur in speculo, videntur per linem reflexam. Igitur idem quod prius.

Tertio sic. Impossibile est aliquid relucere objective, nisi |>olcentiæ cognitivæ el per actum cognitivum. Sed, secundum te, creatura relucet in divina essentia speculariler, el divinus intellectus ex hoc intelligit; ita quod talis relucencia est causa quod inlelligantur. Ergo prius cognoscuntur quam inlelliganlur, cum tale relucere m divina c&entia non sil aliud quam cognosci et esse apparens, Non est ergo ponenda talis relucencia specularis.

Quarto sic. Sicut se habet intellectio ad intellectionem, sic intellectum ad intellectum et intuitum ad intuitum. Sed intellectio qua Deus intelligit creaturam, non est aliud ab intellectione qua intelligit suam essentiam. Igitur intuitum per intellectionem qua intelligitur creatura non est aliud quam intuitum per intellectionem qua intelligitur essentia. Sed constat quod res lucens in speculo est alia a speculo. Non igitur lucet creatura in Deo tanquam in speculo. Immo non est aliud Deum inlelligerv creaturas, quam intelligere suam propriam essentiam ; ita (plod non sint ibi duo intuita, sed unum solum, videlicet divina essentia ; qua cognita, ipsa non solum est cognita, immo et omnis creatura; non quidem ut lucens in ipsa, quasi per intuitum intuita, quin essent duo intuita et duæ intuitiones.

Quinio. Non aha intellectione (a) intuetur Deus creaturam, quam illa qua intuetur essentiam suam; immo vidisse essentiam suam, est vidisse omnem creaturam. Sed vidisse (6) speculum, non est vidisse rem in speculo; immo sunt diversi termini et diversa vidisse. Eigo creatura non videntur a Deo per essentiam suam (γ) tanquam per speculum.

Sexto. Hatio speculi in hoc consistit quod est reflectens similitudinem, per quam fit visio, ad oculum videntem. Sed manifestum est quod divina essentia non (\$) recipit similitudinem creatura, nec eam reflectit. Ergo nullo modo habet rationem speculi.

Septimo dicit quod rationes supraposilu primo loco, concludunt manifeste quod creatura in divina essentia lanquam in speculo non relucet; nec sunt in divino intuitu tanquam objecta secundaria. Quare illud poni non pulesl. — Hæc ille.

Tertio loco, probat (Ibid.) ista quæ dixit esse secundum mentem beati Augustini.

Primo sic. Dicit enim Augustinus, 83. Qirastio-mmwi, q. 46 : Aon *extra* kc çutdçquam *positum Deus intuebatur, ut secundum illud constitueret quod constituebatur; nam hoc opinari, tactile*

() ii. — et Pr.

() divinui. — Om. Pr.

(γ) vitrum. — *intellectum* Pr.

() *intellectione*. — *intuition** Pr

() *omnem creaturam*. Sed *ndUte*. — Om. Pr.

(γ) *luam*. — Otn. Pr.

(Q) *nari*. — Om. Pr.

jum eit bed manifestum est quod si creature relucere in divina essentia lanquam objecta secundaria, tunc aliquid extra se positum intueretur, extra, inquam, positum, non ritualiter, sed entitative; quia creatura in tali esse posita, non est ipse Creator. Ergo sacrilegum est quod creature reluceant in Deo tanquam objecta secundaria.

Secundo. Rationes illæ quæ sunt in mente Creatoris, ad quas divinus intellectus aspicit, et quibus intuitis dicitur intuita creatura, hæ, inquam, sunt incommutabiles ac principales, respectu creaturarum; et *ipstc* (α) *vere sunt, quia tcternnj sunt; quarum participatione fit, ut sit, quidquid est, quoquomodo* (S) *est*, secundum Augustinum, ibidem. Sed manifestum est quod creatura, si relucerent tanquam objecta secundaria, non haberent istas conditiones; quia nec vere essent, sed tantum intentionaliter et diminute; nec essent principales respectu creaturarum, immo essent ipsæmet creature in esse diminuto; sed nec creature essent per participationem illarum, cum nihil participet se. Unde istæ conditiones non possunt competere nisi divinæ essentiæ; quæ essentia, principalis ac incommutabilis est, et participatione ejus est quidquid est. Ergo rationes illæ, ad quas aspicit divinus intellectus, quibus cognitis dicuntur ab eo cognitæ creature, non sunt illæ creature tanquam objecta secundaria relucens, sed sunt ipsam essentia divina, qua cognita a Deo vere dicuntur cætera cognita excellenter et eminenter.

Tertio sic. Visio illarum rationum est beatifica nature intelleclivæ (γ). Sed hoc non esset, si hujusmodi rationes essent creature tanquam objecta secundaria (o) relucens; quia visio solius divinæ essentiæ est beatifica. Ergo rationes illæ, quas Deus aspicit, quibus visis visa est omnis creatura, sunt ipsam essentia divina.

Quarto sic. Augustinus distinguit, *super Genesim ad litteram* (lib. 4, cap. 22 et 23), duo genera visionum, unum quidem rerum in proprio genere et in seipsis, et aliud in Verbo. Sed manifestum est quod, si relucerent in divina essentia tanquam objecta secundaria, ita quod divinus intuitus primo ferretur in divinam essentiam, et deinde procederet ac protenderetur ad creaturam, tunc ipsi creature viderentur in se et in proprio genere. Quamvis enim ratio videndi, scilicet divina essentia, esset aliquid extra proprium genus earum, hoc tamen non impedit quin viderentur in proprio genere objective, quemadmodum res quæ cognoscuntur per speciem, in proprio genere cognoscuntur (e), quamvis spo-

cies, quæ est ratio videndi vel cognoscendi, non sit infra genus rei cognitæ. Per illam igitur, secundum mentem Augustini, Deus non sic intelligit creaturas, quod sint in ejus prospectu tanquam objecta secundaria; sed quia, intelligendo suam essentiam, intellecta est omnis creatura æquipollenter et eminenter. — Hæc ille. — Et sic finaliter post pauca (Ibid., art. 2) dicit quod non est aliqua multitudo intellectuum in Deo, nec creature ut intellecta ponunt numerum cum divina essentia ut intellecta, sed est penitus unum simplicissimum intellectum.

Quarto loco, dicit quod rationes adductæ pro secunda conclusionem et pro aliis, non concludunt contra philosophos. Omnes enim illæ rationes supponunt unum quod illi negarent, scilicet quod Deus sit causa efficiens rerum.

§ 3. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Primo contra quartam conclusionem arguit (Ibid., q. 4, art. 3) dicens, quod illa opinio non bene assignat modum quo Deus cognoscit singularia. Quamvis enim, inquit, ex divina activitate possit probari a priori, quod divinitas sit similitudo et exemplar, non solum quoad formam, immo quoad materiam; materia vero, secundum te, non est principium individuationis, nisi in quantum est individuata. Est autem hoc commune omnibus individuis ejusdem speciei, scilicet quod quodlibet componitur ex hac materia et ex hac forma. Et per consequens, Deus habet similitudinem omnium individuum quoad materiam et quoad formam. Non tamen probatur quod divina essentia representet individua, ut signata sunt et distincta, sed potius prout conveniunt in natura specifica, quæ componitur ex materia et forma; aut in ratione individui vagi, in quantum quodlibet est aliquod hoc compositum ex aliqua hac materia et ex aliqua hac (x) forma. Quandocumque (6) enim aliqua sunt sic similia quod nihil est in uno quod non reperitur in alio similiter, impossibile est quod aliquid sit similitudo illius, quin sit similitudo alterius, et per consequens non ducit distincte in unum, nec in aliud, sed in ambo sub ratione unius et indistincti; et illa ducit in aliquod commune ad ista. Sed sic est de individuis ejusdem speciei quæ similia sunt; quia sicut unum habet materiam et formam, ita et reliquum; et quodlibet habet eam signatam; nec aliquid est dissimile in uno ad illud quod requiritur in alio; non enim esse hoc et illud, ponit aliquam dissimilitudinem, cum aliud similiter sit hoc. Ergo impossibile est quod divinitas sit similitudo ducens sufficienter in cognitionem individuum, in quantum distincta et signata sunt. Et universaliter non est

ts) ipx. — ideo Pr.

(lj) *quoquomodo*. — *quando* Pr.

(γ) *beatifica naturæ intellectivæ*. — *taattoima verum intelligentiæ* Pr.

(ξ) *secundaria*. — *lingularia* Pr.

(«) *coynofcuntur*. — *Om.* Pr.

(a) *hac*. — *humana* Pr.

(lf) *Quandocumque*. — *quandoque* Pr.

verum quod aliqua similitudo ducat in aliqua, ut distincta, nisi illa sint aliquo modo dissimilia. — Hæc illo.

Secundo loco dicit (Ibid., q. 4, ait. 2) istam positionem deficere in rationibus quibus probantur conclusiones. Dicit enim quod *prima ratio* pro ista conclusione, non demonstrat contra Commentatorem, contra quem sanctus Thomas arguit. Diceret enim Commentator quod singularia non continentur virtualiter in Deo, nec materia, nec forma, nisi quatenus est exemplar; quia Deus non est efficiens, secundum Commentatorem. Et dato quod esset efficiens, tamen diceret quod non cognoscit res per hoc quod est efficiens, alioquin intelligeret discursive; sed pro eo quod est exemplar uniforme hujus materiæ et illius, et hujus formæ et illius. Et ideo non repræsentat ut hoc vel illud, sed tantum absolute, secundum Commentatorem. — Et si dicatur quod saltem probatur quod si efficit singulare, quod illud cognoscit; — non valet. Quia Commentator respondet, in tractatu *de Somno et vigilia*, loquens de motore coeli, quod dat perfectiones universales, et materia recipit eas particulares. Unde non oportet quod agens intendat particulare signatum, sed individuum vagum solum. Non enim generans hominem, praeintelligit illum signatum quem generat; sed intendit facere quemdam. Et similiter artifex qui facit ensem, non praeintelligit distincte et determinate ensem illum signatum quem fabricavit; sed quasi vage aliquem ensem. Individuum autem vagum sapit naturam universalis; quia communicabile est. Tale autem a Deo intelligitur, secundum Commentatorem. Ait enim, in tractatu illo, quod omnia individua quæ habent determinatum ordinem et determinatum esse, sunt intellecta apud formam abstractam. Unde dicit quod novit mores naturales, aut mores positos a lege, et omnia quæ possunt habere regulam aliquam essentialem. Et propter hoc dicit, 12. *Metaphysicæ* (com. 52), quod Deus est sollicitus de omni dispositione in qua communicant singularia.

Ad secundam rationem dicit quod peccat per fallaciam æquivocationis. Universale enim et singulare possunt accipi pro intentionibus universalitatis et singularitatis, vel pro eo quod est universale vel singulare. Deus autem, secundum Commentatorem, novit intentiones hujusmodi, et scit quod multi sunt homines signati; quia talis scientia universalis est. Et ita novit universalitatem et singularitatem, non tamen illud quod est singulare, aut signatum.

Ad tertiam dicit quod illa ratio tollit seipsam. Propter hoc enim similitudo singularis usque ad intellectum non pertingit, quia per actionem intellectus agentis a conditionibus materialibus separatur. Similitudo autem immaterialis et separata non repræsentat singulare; alioquin, si possit repræsentare, non tollit actio intellectus agentis, quin similitudo singularis possit perducere usque ad intellectum

et ibilem; quod tamen ratio ista fingit. Sic (i) igitur immatèrialité est causa quod aliqua similitudo non repræsentet singulare. Sed similitudo intellectus divini, quæ est quidditas sua, est summe a conditionibus materiæ liberata. Igitur singulare repræsentare non potest. Et iterum, dato quod similitudo divinitatis usque ad singularia et minima pertingat, ipsa tamen tantum repræsentat, in quantum habent eandem similitudinem, cum sint similia; et per consequens, per se, vel distincta non possunt cognosci, sed tantum ut similia in specifica ratione.

II. Argumenta Warranta. — Ulterius arguit Warro de Mana (apud Aureolum, dist. 35, q. 4, art. 1), contra hoc quod ponit illa conclusio, scilicet quod intellectus noster non intelligit singulare directe. Arguit enim.

Primo sic. Conversio intellectus ad aliquid, non est aliud quam intelligere illud; non enim intellectu* convertitur facialiter, aut ritualiter, cum sit abstractus, sed tantum per actum suum. Sed intellectus noster, secundum te, necessario convertitur ad phantasma, antequam intelligat universale; nec potest universale intelligere, nisi ad phantasma convertatur. Ergo necesse est quod si debeat universale intelligere (5), praeintelligat, ordine naturæ saltem, ipsum phantasma quod est particulare; cum conversio ad phantasmata sit prior, ordine naturæ, quam intellectio (γ) universalis in phantasmate.

Secundo sic. Speculari non est aliud quam intelligere. Sed Aristoteles dicit quod intelligentem est necesse phantasmata speculari. Ergo necesse est quod intellectus cognoscat phantasmata, et prius, ordine naturæ, quam aliud in phantasmate.

Tertio sic. Formare syllogismum expository, videtur pertinere ad intellectum; discurre (o) enim et syllogizare, actus est intellectus. Sed in syllogismo expository, medium est signatum et singulare. Ergo cognoscere singulare signatum, pertinet ad intellectum.

Quarto sic. Potentia non ponit differentiam inter aliqua, quin cognoscat illa; sicut patet quod sensus particularia non ponit differentiam inter suum sensibile et sensibile alterius sensus, sed sensus communis qui apprehendit utrumque. Sed manifestum est quod intellectus differentiam ponit inter universale et particulare. Ergo utrumque cognoscit. — Et si dicatur quod verum est quod universale cognoscit per se, singulare vero, ut conjungitur cum imaginatione; — non valet. Aut enim cum imaginatione conjungitur (<), ita quod aliud actum et aliam spe-

(3) Sic. — Si Pr.

(C) *intelligere*. — *pneintelligere* Pr.

(γ) *intellectio*, — conterno Pr.

(δ) *discurrere*. — *dicere* Pr.

(<) *cum imaginatione, non valet. Au! enim cum imaginatione conjungitur* — Om. Pr.

ciem perquam cognoscit particulare! recipit intellectus in se, quamvis non nisi praesente phantasmate et imaginatione in >uo actu existente; et sic aequae directe intelligit universale sicut singulare, quia |ht propriam tqueciem et proprium actum, quamvis indigeat praesentia phantasmatis objective, nec hoc impedit directam intellectionem, cum universale non nisi in phantasmate speculator. Aut si apprehendit singulare mediante imaginatione, sequitur quod actus imaginationis et ejus sjxxnes recipitur in intellectu; quod est omnino impossibile, cum idem actus non possit esse simul in pluribus subjectis. Aut nullo actum vel speciem respectu particularis recipit; el sic nullo modo intelligit, etiam reflectendo el convertendo se ad phantasmata. El ita dari non poterit qualiter assignet differentiam inter universale et particulare; nec etiam qualiter formel hanc; Socrates currit: aut faciat syllogismum expoeitorium, in quo medium sumitur singulare.

Quinto. Quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior et amplius. Sed sensus apprehendit singulare. Ergo et intellectus; unde, sicut se habet intellectus ad omnem sensitivam apprehensionem, sic sensus communis ad particularem. — Hæc ille.

III. Argumenta Gregorii. — Item Gregorius (list. 3. q. 3, art. 2).

Primo sic. Sumo, inquit, prunam intellectionem intellectus; et quæro aut per illam cognoscitur ipsa species abstracta universalis; aut phantasma singulare; aut res extra, una vel plures, «piarum est illa species abstracta. Si dicat Thomas primum, manifeste contradicit sibi ipsi, (pii, l p., q. 85, art. 2, ex intentione determinat quod species non intelligitur primo, sed secundario lanium, el per reflexionem, secundum quam intellectus intelligit suum intelligere et speciem quam intelligit; quod autem primo intelligitur, est res cujus est species intelligibilis similitudo, ul dicit; et sic species, non est qufxl intelligitur in prima intellectione, sed est quo res cujus est sjæcics intelligitur. Si dicat secundum, contradicit sibi, et habetur propositum; nam phantasma, secundum eum, est mere singulare, el non universale. Si tertium dicat, habetur propositum. Nam secundum veritatem, et secundum ipsum, quælibet res extra est mere singularis, et per consequens primum cognitum ab intellectu est singulare. Et si dicatur quod intellectus primo suo actu cognoscit rem extra, abstrahendo tamen eam a conditionibus individuanlibus ejus; — contra: Aut res quam dicis abstrahi isto modo ab intellectu, el intelligi (a) prima intellectione, sumpta precise secundum ea quæ pertinent ad rationem speciei, est aliqua res singularis; et habetur propositum; quod singulare primo intelligitur; nec talisabstractio impedit. Aut

est communis pluribus; et hoc est contra eum. — Confirmatur. Quia hujusmodi intellectionem sic abstrahentem naturam a conditionibus imlividuanlibus, valde difficile est habere, sicut quilibet potest ex|H'riri. Unde nullo modo |X)test esse prima notitia intellectus.

Secundo. Thomas dicit quod intellectus noster pro isto statu nullam rem materiale potest intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata; ita quod necesse est, ad hoc quod intellectus inlelligal suum objectum proprium, scilicet naturam universalem in particulari exsistentem, quod convertatur ad phantasmata ipsorum singularium. Ad phantasmata autem non aliter convertitur intellectus, nisi ijxsa inlelligendo et inspiciendo, sicut ipsi etiam innuunt. Ex (pio sequitur: primo, quod intellectus naturam universalem non intelligit nisi conversus ad phantasmata, et per consequens non directe, sed tantum |>er reflexionem, secundum eum, qui ideo dicit singulare per reflexionem tantum intelligi, quia non intelligitur nisi in intellectu convertente se ad phantasmata. Secundo, sequitur quod primum cognitum ab intellectu, est phantasma. El ulterius, cum phantasma lanium representel singulare, el singulariter, non abstrahendo a conditionibus individuanlibus, secundum eum, sequitur quod phantasma, vel ipsum solum singulare, inlelligalur, et non universale, aut saltem prius et directius. Ulterius, cum per nullam speciem receptam, possit cognosci aliqua res, quæ non sit prius in se cognita, sequitur quod ante notitiam rei in phantasmate, sit res ipsa singularis cognita in seipsa. Et cum notitia phantasmatis sit prior, vel simul, aut eadem, cum notitia ipsius universalis, secundum dicta ejus, sequitur quod simpliciter sil primo cognitum singulare extra.

Terito. Aut intellectus noster non potest intelligere aliquam rem materiale, nisi abstrahendo eam a conditionibus materialibus; et tunc sequitur quod nunquam intelligit singulare, secundum eum; cujus tamen dicit oppositum, Aut plesl intelligere etiam non abstrahendo; el tunc non habetur plus, quod prius inlelligal singulare, quam universale vel quam ccontra.

Quarto. Thomas dicit quod singulari materiali non repugnat intelligi, in quantum singulare est, sed in quantum materiale; et constat quod hoc non potest intelligere, nisi de cognitione directa et prima, quia intelligi indirecte el per reflexionem, non repugnat, secundum eum, singulari materiali et ut est materiale. Ergo ei répugnai primo intelligi, quia materiale precise. Ergo hoc eliam repugnat nature materiali universali, cum illa, secundum eos, non (x) abstrahat a materia simpliciter, sed individual! lanium. Et per consequens, primum cognitum ab intellectu, non est universale.

i) *ct intelligi*. — Om. Pr.

(e) non. — Om. Pr.

Quinio* Prima notitia intellectus, secundum eum, est notitia alicujus universalis, in quo plura continentur» Constat autem quod nulla res extra animam etiam qualitercumque intellecta, eri tale totum, <on-
linens plura, continentia totius universalis, quamvis continentia totius integratis aliqua res plura contineat. Unde, |>cr hoc quod aliqua res extra animant, intelligitur, non intellecto aliquo extrinseco sibi, sive sit conditio individualis, sive aliquid aliud, non lit commune pluribus rebus, plus quam sonus (pii auditur nullo alio audito. Item, nullum exsistens in anima, sequens intellectionem, jiotestl esse tale totum primo cognitum; ergo est aliquid in anima, provenions intellectionem, saltem natura, si non tempore; et non videtur quid possit dici illud, nisi species rei extra. Et per consequens, primum cognitum ab intellectu, est species. Hoc autem repugnat dictis ejus.

Sexto. Prius intelligitur singulare mere intelligibile, verbi gratia, intellectio et volitio, quam universale illis commune; ergo prius intelligitur singulare sensibile, quam universale, talibus singularibus commune; el sic, singulare prius intelligitur quam universale. Antecedens patet. Quilibet enim, quantumcumque grossus el rudis, mox cum incipit habere usum rationis, novit, et non nisi per intellectum, determinate suam volitionem, qua vult aliquam rem singularem determinate; et tamen constet quod non quilibet talis habet conceptum specificum vel alium illis singularibus proprium; nec omnium est tales conceptus abstrahere.

Septimo. Nam dicit Augustinus» 8. *dc Trinitate*, c. 5, et 11, c. 6, quod notitia universalis secundum genus vel speciem, colligitur ex similitudine plurium singularium visorum in se. Et Commentator. 12. *Meta** *physica?*, commento 4, dicit quod « apud Aristotelem, universalis sunt collecte ex particularibus ad intellectum, qui accipit (a) interea similitudinem, et facit ea unam intensionem ». Ex quo patet quod intellectus intensionem universalem accipit, id est. considerat atque cognoscit (6) similitudinem inter particularia; et constat quod non potest eorum similitudinem cognoscere, nisi prius illa cognoscat.

Item, Eustratius, super I. *Ethicorum*, c. 5, dicit quod post subsistentiam mullorum, anima in scipsa facit subsistere universalis, el propter hoc *animal universale, aut nihil esse, aut posterius esse*, Aristoteles, in illis quæ *de Anima* (1, l. c. 8). dixit : nihil autem, quoniam secundum se quidem non subsistit; posterius autem, quoniam ad multorum existentiam et comprehensionem, ipsius sequitur intellectus. Ex quo palet quod cognitio universalis pnesupponit cognitionem singularium. Nec est imaginandum quod una virtus comprehendat parti-

cularia et convenientiam ipsorum, et alia formet universale, non plus quam quod unus horno apprehendat singularia, et alius abstrahat universale illorum.

Octavo (ibid., q. 1, ari. I) sir. Per quamcumque virtutem cognoscimus cingulare demonstratum non esse sensum nec intellectum, rive esse distinctum ab utroque illorum, cognoscimus ipsum singulare demonstratum, et sensum, el intellectum. Sed per intellectum cognoscimus, etc. **Igitur** |>cr intellectum cognoscimus sensum, et intellectum, et ipsum singulare, secundum quod est hoc. Major patet; quoniam virtus distinguens inter aliqua, necessario apprehendit quodlibet illorum, ut declaratur. 2. *de Anima*, cap. *de Sensu communi*. Sed minorem probo. Constat enim quod nos certe cognoscimus hoc singulare sensibile, verbi gratia, hanc albedinem existentem in hoc pariete, non esse aliquam virtutem nostram sensitivam per quam sentimus, neque intellectum (x) per quem intellrgimus, sed esse rem distinctam ab utroque. Sed hoc non possumus cognoscere per aliam vim ab intellectu, cum per nullam aliam possimus apprehendere intellectum, ul clarum est, et forte nec ipsam virtutem sensitivam. Igitur, etc.

Nono sic. Per intellectum cognoscimus sensum errare, judicando de aliquo singulari sensibili demonstrato; ergo per intellectum cognoscimus singulare sensibile demonstratum. Consequentia tenet. Nisi enim per intellectum cognosceremus hoc singulare sensibile demonstratum, et verum iudicium haberemus de ipso, non cognosceremus per intellectum, quod sensus false judicaret de ipso. Antecedens profatur. Nam constat quod cognoscimus iudicium sensus. quo iudicat hunc sensibilem solem esse pedalis quantitatis, esse falsum. Et constat quoti illud iudicium esse falsum, per nullam virtutem sensitivam possumus cognoscere, cum non nisi quodam discursu et (6) argumentatione, ex ejus distantia a visu nostro» hoc comprehendamus, quod est per operationem rationis. Ergo per rationem cognoscimus hoc. Nec in hoc casu |X>tesl dici quod ratio apprehendat solem tantummodo in universali et abstrahendo a situ. etc., cum ex distantia ejus ad nos, ratio hoc convincat, considerando hunc solem demonstratum, secundum quod est in hoc loco, puta tali sphæra, et secundum quod tanta distantia rituali distat ; sol autem (y) absolute consideratus, non consideratur cum istis conditionibus. Quod ri ratio sic abstracte consideraret, tali consideratione non cognosceret ipsum esse distantem vel propinquum; et |>er consequens» tali medio non concluderet ejus magnam quantitatem.

fa) *accipit*. — incipit Pr.

(S) *atque cognoscit*. — Om. Pr.

(a) *intellectum*. — *intellectionem* Pr.

(5) *cjtu*. — Ad. Pr.

(y) *lie*. — Ad. Pr.

Decimo sic. Si per intellectum non cognoscere-mus singularia sensibilia demonstrata, sequitur quod nulla principia scientiarum quæ per experien-tiam singularium sumuntur, possemus habere. Con-sequens est falsum. Consequentia probatur. Talia enim sumuntur ex experientia singularium, secun-dum Philosophum, 2. *Posteriorum* (t. c. 27); et 1. *Metaphysicæ* (cap. 1); ut : quia vidi quod hoc reubarbarum purgavit coieram, et vidi etiam quod hoc aliud, etc., tandem sumo hanc universalem : omne reubarbarum, etc. Constat autem quod eadem est virtus, qua habentur tales singulares notitiæ, et qua colligitur universalis, et non alia et alia; alio-quin, ita sufficeret quod unus alius homo haberet singulares notitias, et ego ex talibus notitiis suis quas non haberem, sumerem propositionem univer-salem, simili modo quo dicit Philosophus, cum pro-bat sensum communem; et tu >os<es habere pro-missas, et ego inferre conclusionem. Hoc autem est (x) derisibile. Ergo relinquitur quod per intelle-ctum habemus tales singulares notitias.

Undecimo sic. Prodentia est circa singularia, 6. *Ethicorum* (cap. 5); et ex altera propositione universali et altera singulari concludit conclusionem singularem; ut : nunc sic est hic agendum, etc. Talis autem deductio non potest fieri per sensum, cum non habeat universalem conceptionem. Nec potest dici quod universalis tantum sit nota per intellectum, et singularis sit nota soli sensui; quia, cum conclusio non concludatur ex altera tantum, ut patet, 1. *Priorum* (cap. 1), sed ex utraque simul, tunc nec persensum, nec per intellectum inferretur conclusio, cum per eandem vim cognitivam oporteat cognosci conclusionem et præmissas.

Duodecimo. Nam intellectus practicus, activus vel consiliativus, est circa singularia signata et demon-strata. Certum est, cum nec actio, nec consilium sint circa universalia, et nullus sensus est intellectus practicus, sed precise pertinet ad partem animæ rationalem. secundum Augustinum, 12. *de Trinitate*, cap. 3; immo nec distinguitur ab intellectu contem-plativo, nisi secundum officia, ut dicit ibidem, cap. sequenti. Ergo noster intellectus est cognitivus sin-gularium ut singularia sunt.

Terllodecimo. Constat quod de aliquo singulari determinate possumus loqui, et alius audiens potest determinate intelligere de quo loquimur; ergo intel-lectus potest apprehendere aliquod singulare deter-minatum. Antecedens notum est. Et tenet conse-quentia. Nam quicumque dicit aliquid verbo vocali, sciens quid dicit, prius verbo intellectuali ipsam rein apprehendit, quam voce significat, et non solum ipsam imaginem voci* significando; sicut experientia docet; et ponit Augustinus, 9. *de Trinitate*, cap. 7, ubi dicit quod in omnibus dictis et factis nostris

tale verbum mentis præcedit. Et quod mentem acci-piat pro intellectu, patet, quoniam ibi loquitur de mente, secundum quod per eam conspiciamus aeter-nam veritatem.

Quintodecimo. Anima separata cognoscit singu-laria; nec hoc potest aliquis theologus negare. Ergo et conjuncta illa cognoscit.

Quintodecimo sic. Cujuscumque et sub quacum-que ratione virtus cognitiva inferior est apprehen-siva, ejusdem et sub eadem ratione est apprehen-siva superior. Patet in sensibus exterioribus et interioribus. Sed singulare apprehenditur sensu, et intellectus est virtus superior. Igitur, etc.

IV. Argumenta Aureoli. — Contra hanc con-clusionem arguit Aureolus (dist. 35, q. 2, art. 4).

Et primo, probat quod oculus non primo appre-hendat suam speciem qua informatur. Sed quia nec sanctus Doctor hoc intendit, ut dictum fuit, ideo de argumentis ejus supersedeo.

Secundo loco, probat quod nec illud quod primo loco intelligitur, ait species, aut conceptio intelle-ctus.

Primo sic. Constat, inquit, quod intellectus expe-ritur et vere judicat in suo intuitu, et judicat omne illud quod intuitum suum terminat. Sed manife-stum est quod intelligens rosam, non experitur nec judicat in suo intuitu duos terminos, sed tantum-modo unum; intelligens enim rosam, non distin-guit speciem rosæ ab ipsa rosa, immo aliquibus videtur quod nec etiam species sint ponendæ, sed solus actus transiens in objectum. Ergo impossibile est quod species sit primum intellectum.— Et si di-catur quod propter similitudinem quæ est inter spe-ciem et rem ipsam, intellectus decipitur, non potens distinguere inter rem et speciem, et ita apprehendit ambo ut («) unum ; — non valet quidem : turn quia in omni simplici intelligentia erit error et falsitas, cujus oppositum dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 31), et 9. *Metaphysicæ* (t. c. 22); tum quia non est aliud esse terminum intellectionis, vel intellectivi aspectus, quam aspici seu judicari; quare, si ter-mini duo sunt, necessario sunt duo judicata; quare intellectus judicabit se duo intueri, scilicet similitu-dinem rei et ipsam rem.

Secundo idem. Superfluitas non est ponenda in rebus; quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora, ut dicitur 1. *Physicorum*. Sed abs-que hoc quoti intellectio prius terminetur ad spe-ciem, immediate potest ad rem ipsam terminari. Non enim magis est difficile quomodo intellectio immediate in rem ipsam judicative tendat, quam quomodo postquam attingit speciem, ulterius pro-tendatur ad rem ipsam. Sicut enim ipsa ultima pro-cessio non terminatur primo ad speciem aliquam,

(i) <t. — Om Pr,

(a) ul, — fl Pr.

et doindo ad rem, sed immediate attingit rem; sic potest etiam dici do primo aspectu et intuitu intellectus. Ergo poni non debet quod species sit primum intellectum.

Tertio ad idem. Si species est illud ad quod primo terminatur intellectio, sequitur quod omnis propositio et omnis enuntiatio est falsa. Species namque prædicati non est species subjecti, in aliqua propositione. Intellectus autem enuntiat do hoc quod aspicit, cum dicit quod homo est animal, quod unum est aliud realiter. Si igitur aspicit species animalis et hominis, propositio est simpliciter falsa; immo et omnis intellectus componens, omnino erit falsus, si primo aspicit ad illa quæ componit. Sed hoc est absonum dicere. Igitur, et quod species sit primum intellectum. — Et si dicatur quod duæ species animalis et hominis non plus differunt quam homo et animal; — non valet; eo quod istæ species sunt duæ qualitates realiter distinct®, existentes in anima subjective; homo vero et animal sunt duæ intentiones existentes in anima objective, quæ extra animam sunt penitus realiter unum et idem; propter quod vere enuntiatur quod homo est animal.

Tertio loco arguit contra eamdem conclusionem, cum dicit quod essentia in Deo habet rationem similitudinis et speciei.

Primo sic. Similitudo enim et species sunt ratio el medium cognoscendi, et non ipsum primo cognitum objective. Sed divina essentia non habet rationem medii, sive principii, respectu intellectioni^ creaturarum; quia in Deo intellectus non est potentia nec ratio secundum quam intellectus eliciat actum, cum divinum intelligere omnino sit subsistens, simpliciter inelicitum el re et ratione. Igitur dici non potest quod essentia divina se habeat ut species, et creaturæ sicut objecta cognita per eamdem.

Secundo ad idem arguit. Divina essentia pro eo dicitur se habere ut species et similitudo, quia est primo cognitum terminative, creaturæ vero exteriores denominative; aut quia est ratio cognoscendi, et (a) creaturæ sunt primus terminus illius cognitionis. Sed non potest dici primum; quia probatum est quod species non est primus terminus intellectionis, nec aliquo motio primum objectum. Nec potest dari secundum; quia tunc creatura? essent primaria objecta intellectus divini; quod est contra Philosophum, 12. *Metaphysics* (t. c. 51), el Augustinum, 83. quæstionum, q. 46, dicentem quod *nihil extra se positum intuebatur*. Non igitur divina essentia gerit similitudinem speciei.

(e) ei. — aut quia Pr.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ai) ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta quorundam. — Ad argumenta contra primam conclusionem dicitur.

Ad primum quidem, dico quod Deus nihil cognoscit, quin participet divinitatem; non quidem per modum prædicationis; sed est quædam similitudo ejus, et continetur eminentissime in divinitate, quoad totam suam actualitatem qua cognoscibilis est.

Ad secundum dico quod nulla potentia ponit differentiam inter suum formale objectum et alia, nisi illa contineantur in formali ratione objecti, sicut inferius in superiori, vel alia continentia poliori. Eminentius autem divinitas continet omnem creaturam, quam ipsum ens commune contineat eas.

Ad tertium dico quod, licet objectum intellectus angelici sit universalius, secundum prædicationem, objecto divini intellectus, tamen objectum divini intellectus perfectissime continet, alia continentia quam prædicationis, totum ambitum entis, scilicet continentia actuali. El ideo æque universalis est divina essentia, secundum actualitatem el virtutem, sicut ens secundum prædicationem.

Ad quartum dico quod metaphysics Dei est alterius rationis n metaphysica nostra. Et ideo non habet idem objectum formale.

Ad quintum dico quod, licet objectum divinæ scienti® claudatur secundum prædicationem sub ente communi, tamen ens commune perfectiori modo clauditur in divinitate. Ideo ibi nulla est subalternatio.

Ad sextum dico quod non sufficit ad hoc quod aliquid sit formale objectum alicujus potenti®, quod illa terminetur ad rem sub tali ratione; sed requiritur quod sil illud cujus spode primo informatur, et per quod omnia alia cognoscuntur a tali potentia vel virtute cognitiva. Hujusmodi autem non est ens commune; quia intellectus divinus non procedit de potentia in actum, sicut noster, ut primo intelligat communiora; immo quasi econtra, ut ita loquar, illud quod est actualissimum primo sibi objicitur, scilicet sua essentia, et non aliquid universale, aut commune potentiate. I'osa similiter non est primo intellectum a Deo.

Ad septimum dico quod divina essentia est nobilius objectum quam ens commune; quia est prius eo, sicut actus potentia. Et non econtra ens est prius Deo; quia totus ejus ambitus continetur in divinitate. Et hanc rationem assignat saucius Thomas, in tractatu *de Genere* (cap. 1).

Ad octavum dico quod in Deo objectum primum includit secundarium, perfectius quam aliquid commune includat illa duo. Nec requiritur ad

rationem abjecti adæquati, adæquatio per prædicationem; sed sufficiens adæquatio per virtutem continentiam.

Ad nonum negatur major, ubi objectum includit totum ambitum illius universalis, eminentius quam per prædicationem. Tunc enim talis potentia cognoscit rem sub universaliori ratione, quam sit ratio sui primi objecti, cognoscendo objectum suum, in quo continetur illud universale, non potentialiter aut confuse, sed actualissime, eminenter; universale autem continet inferiora sua potentialiter et indistincte.

§ 2. — An ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM ET ULTIMAM

Ad argumenta Aureoli. Ad ea quæ contra secundam conclusionem et ultimam primo loco induta sunt, dico.

Ad primum quidem, negatur minor, secundum quod dicit ultima responsio (x) ibidem posita. Et quando improbatur illa responsio, dico quod, sublato omni esse creatura, Deus non intelligeret creaturam. Nec tamen sequitur quod intellectio in Deum intelligit creaturam, dependeat coexigenter a creatura vel a non Deo; sed ab esso quod habet creatura in Deo. Verumtamen, ibi non est proprie dependere in divinis, nec coexigentia, scilicet cognitionis divinae et sui primi objecti, quia sunt idem; nec etiam (6) respectu secundi. Tamen impossibile est quod Deus cognoscat creaturam, nisi illa haberet esse in Deo cognoscente. Et sic intelligo coexigentiam divinæ cognitionis, et illius esse creatura quod creatura habet in Deo; illud autem esse est Deus. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 6, dicit: « Cum quaeritur utrum res verius sint in seipsis quam in Verbo, dicendum est quod ly *verius* potest designare veritatem rei, vel veritatem prædicationis. Si designat veritatem rei, tunc procul dubio major est veritas rerum in Verbo quam in seipsis. Si autem designetur veritas prædicationis, sic est e converso. Verius enim prædicatur homo, de re quæ est in propria natura, quam de ea secundum quod est in Verbo. Nec hoc est propter defectum Verbi; sed propter supereminentiam ipsius. » Et ibidem, dicit quod « creatura in Creatore est creatrix essentia, secundum Anselmum (A/bnoI., cap. 34) ». Et art. 8. dicit quod similitudo creatura in Creatore, est esse Creatoris. Et q. 2, art. 3, ad 3^m, dicit « Deus lioc modo cognoscit creaturas secundum quod Sunt in ipso. Effectus autem in quæ unicuique causa existens, non est aliud ab ipsa, si accipiat illud quod est per se causa; sicut domus, in a se, non est aliud quam ipsa ars; quia secundum

hoc effectus est in principio activo, quod principium activum assimilât sibi effectum; hoc autem est ex hoc ipso quo agit; unde, «i aliquod principium activum agat per suam formam tantum, secundum hoc est effectus ejus in eo, secundum quod habet formam illam, nec effectus ejus erit distinctus a forma sua. Similiter nec in Deo, cum per suam essentiam agat, effectus ejus est in eo distinctus ab essentia sua, sed omnino unum, id est — Ille ille. — Ex quo patet quod esse quod habet creatura intellecta a Deo, in Deo, est divinum esse; et in hoc verum dicit prima responsio data ad argumentum. — Et cum hoc improbatur, quia illud esse creatura, etc.; — dico quod arguens falsum supponit, scilicet quod nos cum ipso teneamus quod intellectus divinus, vel alius intellectus, per intellectionem suam det rebus intellectis quoddam esse diminutum, distinctum abesse intellectus et ab essentia speciei vel actus intelligendi. Tunc enim argumentum concluderet. Sed nos illud non jionimus. Negatur ergo quod esse quod habet creatura intellecti a Deo, sit diminutum. Illud enim esse non est nisi esse verbi, vel similitudinis creatura; licet hoc quod dico, esse intellectum, dicat in recto esse verbi, vel speciei, et in obliquo dicat respectum ad rem cujus est similitudo. Vel si concedatur quod creatura, ut intellecta a Deo, habet esse diminutum, illa diminutio est secundum prædicationem, quia, scilicet idea lapidis non prædicatur de lapide; non est autem diminutum secundum existentiam; immo verior est existentia lapidis in Deo, per suam ideam, quam sit existentia lapidis extra Deum per suam naturam. Et sic patet ad primum.

Ad secundum dico, negando minorem. Cum enim dico: creatura habet esse intellectum, vel prospectum, vel intuitum a Deo; non ex hoc patet creaturam habere aliud esse objectivam distinctum ab esse divino; sed dico esse divinæ essentiae cum respectu ad rem cujus est similitudo. Et ideo non oportet quod, si omnes partes continui sint objecta secundaria (a) divinæ cognitionis, vel secundaria intellecta, vel habeant esse prospectum a Deo, quod sit aliqua pluralitas infinita partium vel divisionum in diminuto; sed solum quod divinum Verbum habeat infinitos respectus rationis ad infinitas partes continui a Deo intellectas. Talis nutem (6) infinitas non est impossibilis, ut dicit sanctus Doctor, *de Veritate*, q. 2, art. 9, ad 4^m. Quia tamen argumentum petit istam difficultatem: Quomodo Deus intelligit omnes partes continui; — dico, ad formam, quod Deus intelligit omnes illas partes, et omnes illas sunt a Deo intuitæ. Et cum dicitur: ergo divisio continui in divino intuitu est evacuata; — dico quod habet duplicem sensum. Primus est

(a) *mpomxn.* — et non Pr.

(€) *n€C rfiam* — Om Pr.

(a) *wundarui.* — *ted aha* Pr.

(β) *au feni.* — enim Pr.

quod Deus cognoscit primam et ultimam divisionem continui ; et isto sensus est falsus. Alius est quod Dens actunliter simul sine successione videt omnem divisionem continui possibilem ; et iste est verus. Non tamen ex hoc sequitur quod intuitus divinus se arrestot ad aliquam divisionem continui, ite quod videat illam, et nullam aliam ulteriorem ; nec quod videat aliquam partem, et nullam minorem. Sed eodem intuitu simul videt totum continuum, et medietatem continui, et dimidium medietatis; el, breviter, dimidium cujuslibet dimidii, sine fine; quia, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*⁹ c. 69 : « Infinitum cognitioni repugnat, in quantum repugnat numerationi; nam partes infiniti numerari, secundum se est impossibile, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium, est intellectus successive cognoscentis partem post partem ; non autem intellectus simul diversa apprehendentis. Cum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita. » — Idem dicit, *de Veritate*, q. 2, art. 9; et 1 p., q. 14, ari. 12 (ad ·!·■); ubi dicit quod « Deus cognoscit infinita ; non tamen per modum infiniti, scilicet numerando partem po>t partem. Infinitum enim quantitati congruit, secundum Philosophum, 1. *Physicorum* (t. c. 17). De ratione autem quantitatis est ordo partium, (ignoscere ergo infinitum, secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem ; et sic nullo modo contingit cognosci infinitum ; quia quantacumque quantitatis partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipiendum d.

Ad confirmationem, dico quod secundum membrum divisionis est dandum. Divinus enim intellectus non videt in continuo aliquam partem, nec aliquas, nisi divisibiles. Nec tamen sequitur quod divino intellectui aliquid possit accrescere; quia divinus intuitus non sic videt partes divisibiles aliquas, quin videat iterum partes illarum partium, et partes partium in infinitum simul sine quacumque successione. Nec est dare aliquam pariem continui, quin Deus videat partem illius; nec arreslatur ad aliquam partem. Et ideo non sequitur quod Deus videat in continuo aliquam partem indivisibilem; nec quod videat aliquam partem, cujus partem vel dimidium ignoret. Sicut, si aliquid tangeret simul omnia puncta continui, tangeret quamlibet |artem, quantumcumque magnam vel parvam, secundum se totam; ita divinus intuitus totum penetrat continuum, non solum partes, immo puncta quælibet, et lineas, el superficies omnes, qu® insunt continuo, actu vel potentia, prospiciendo. Arguens autem imaginatur oporteat divinum intuitum ad aliquam partem terminari, vel aliquas partes, ultra quas nullas alias videat; sed imaginatio falsa est. Potest etiam dici quod quælibet pars continui

in divino intuitu est divisibilis et indivisibilb : divisibilia quidem, quia hatens partes; indivisibilis autem, quia quælibet est tantum distincta, quod lota ejus divisibililas est reducta ad adurn in eeee intellecto.

Ad tertium negatur prima consequentia. Licet enim Deus videat tantam magnitudinem, et duplam, et triplam, et sic sine fine, non tamen oportet quod videat aliquam magnitudinem infinitam. Et ad probationem, dicitur quod divisio est insufficiens. Non enim oportet quod divinus intuitus stet ad aliquam magnitudinem finitam, vel infinitam; aut quod successive procedat in intelligendo majorem et minorem. Est enim dare medium, scilicet quod intuitus divinus non fertur in aliquam magnitudinem infinitam; sed infinitas magnitudines intelligit; et nulla maxima quam intelligit. Immo, quacumque data quam intelligit, adhuc majorem intelligit. Sed nulla est ibi successio in intelligendo parvam et magnam ; nec aliquis terminus in intellectis secundum excessum eorum ad invicem.

Ad quartum conceditur quod Deus actualiler videt omnes species numerorum. Et cum probatur oppositum, dico quod falsum supponitur, scilicet quod oporteat intellectum divinum ad aliquem numerum sistere, quo nullum majorem inlelligat; aut quod sit ibi successio. Nullum enim illorum oportet dare. Illa enim divisio forte sufficiens esset, si alia specie intelligerentur plura, et alia unum eorum ; vel si pluribus speciebus intelligerentur plura quam pauca. Sed nullum illorum habet locum in proposito. Unde sanctus Doctor, I. *Contra Gentiles*, c. 69 : < Quantitas, inquit, omnis in quadam multitudine partium consistit ; el propter hoc, numeros esi prima quantitatum. Ubi ergo pluralitas nullam diflerenliam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem sequitur, aliquam diflerenliam facit. In cognitione autem Dei, plura hoc modo cognoscuntur ut unum ; cum non per diversas species, sed per unam speciem, quæ est Dei essentia, cognoscantur. Unde et simul multa cognoscuntur (a) a Deo. El ita in Dei cognitione nullam differentiam facit pluralitas. Ergo nec infinitum quod quantitatem sequitur. Nihil ergo differt ad divinum intellectum, infinitorum et finitorum cognitio, p — Hæc illo.

Ad quintum dico, ad minorem, quod omnes species |ossibiles sunl in divino intellectu, et sunt in ejus intuitu et prospectu acluahler et sine processu. Et ad probationem, dico quod consequentia nulla est. Non enim sequitur : Deus videt infinitum processum specierum se proportionaliler excedentium; ergo videt aliquam infinitam speciem. Et breviter, omnia iste videntur procedere ex falsa logica. Sicut enim non sequitur : infinite partes sunt in continuo, quarum secunda est minor prima,

(a) *Unde et fimul multa cognoicuntur.* — Om. Pr.

el tertia minor secunda, el quarta minor tertia, el sic in infinitum ; igitur aliqua est infinite parva ; — ita nec sequitur in proposito ; infinita* magnitudines sunt visse a Deo, quarum secunda est major prima, et tertia major secunda, el quarta major tertia, et sic sine statu; igitur aliqua infinite magna, est a Deo visa ; — vel, arguendo de speciebus se proportionaliter continue excedentibus : aliqua species est visa a Deo, et duplo perfectior, et triplo perfectior, et sic in infinitum ; ergo aliqua infinite perfecta, est visa a Deo.

El sic jwttet quod argumenta primo loco inducta, cassa sunt.

Ad ea secundo inducta dicitur.

Ad primum quidem, quod, secundum sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 12, art. 6: < Nusquam invenitur dictum a sanctis quod Deus sit speculum rerum, sed magis quod ipsæ res create sint speculum Dei ; 1. Cor., 13, v. 12 : *Videmus nunc per speculum*, etc. > Cujus causam assignat : a Quia species rei invenitur in aliquo dupliciter: uno modo, sicut praeexistens ad rem cujus est species; alio modo, sicut a (a) re ipsa resultans. Id ergo in quo apparet species rei ut praeexistens ad rem, non potest proprie speculum dici, sed magis exemplar. Illud autem speculum potest dici, in quo rerum similitudines a rebus ipsis resultant. Rerum autem similitudines vel species, in Deo (x) praeexistunt. » — Hæc ille. — Verumtamen, quidquid sit de hoc, dico quod, secundum eum, ibidem, q. 2, art. 3, ad 3^m, cum aliquid videtur in speculo, non alia specie sed eodem actu et eadem specie videtur utrumque. — Item, *de Veritate*, q. 8, art. 5, dicit quoti per unam similitudinem speculi videntur omnia quæ relucet in speculo. Dicit etiam, ibidem, quod cum Socrates videt Herculem in statua, non fit illa cognitio per aliam similitudinem quam per similitudinem statuæ. — Item, 1^a pari., q. 14, art. 5, dicit quod illud quod videtur in speculo, videtur per speciem speculi. — Ex quibus patet quod major est neganda ; el signanter in proposito, ubi speculum divinum, si sic dici meretur, non est aliud a specie rei in eo visae, sed essentialiter el naturaliter omnia repræsentat, quæ per ipsum possunt videri. Forle enim in speculo artificiali, licet eadem specie (y) rideatur speculum et res in speculo, «piando simul ab eodem videntur, ita quod speculum el speculatum concurrunt ad causandum eandem speciem, tamen species speculi, quantum est de se, non est nata repræsentare hoc speculatum vel illud, sed concurrere ad istud aut aliud in causando eandem speciem quæ utrumque representat. Tamen in speculo naturali, secus est ; quia ipsum natum est repræsentare et se et illud quod speculatur in eo; sicut patet de erealu-

ris, quæ sunt specula in quibus relucet divina perfectio, et de divina essentia, quæ, si debet speculum dici, est speculum naturale respectu Dei, sed speculum voluntarium respectu creatura eam videntis, ut dicit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 11, q. 2, art. 2, ad 4^o; et *de Veritate*, q. 12, art. 6.

Ail secundum negatur minor, loquendo de speculo essentiali, id est, cujus essentia est similitudo rerum in eo visarum ; illud enim non requirit reflexionem, sicut speculum artificiale.

Ad tertium dicitur quod falsum ibi assumitur, scilicet quod relucere in divina essentia non sit aliud quam cognosci. Licet enim sint idem secundum rem, differunt tamen secundum rationem ; quia relucere dicit respectum ad speciem intelligibilem; cognosci autem dicit respectum ad actum cognoscendi.

Ad quartum negatur major. Nam non oportet quod, si intellectio qua intelligo imaginem sit eadem cum qua intelligo rem cujus est imago, quod ideo imago el res cujus est imago sint eadem res. Secundum enim Aristotelem, in *de Memor. et /teminisc.* (cap. 2), idem motus potentiæ sensitivæ est in imaginem et in illud cujus est imago. Concedo tamen quod si intellectio est eadem, quod ratio intellectuum est eadem ; vel unum est ratio intelligendi alteri ; sicut in proposito : nam divina essentia est ratio quod creatura intelligantur.

Ad quintum dico, ad minorem, quod videre speculum, non est videre rem in eo speculatam; quia divisim et seorsum potest utrumque videri. Dico tamen quod quando unum in alio videtur, praesertim in sjaculo essentiali, et super omnia, quando speculum videtur, non ut vitrum, vel ut lapis, aut talis essentia, sed ul speculum, tunc idem (x) est videre speculum, et rem in speculo; quia idem est motus in imaginem et in rem cujus est imago, quando scilicet motus est in imaginem, ut imago est, ut dicit Aristoteles, ubi supra, et sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 9, q. 1, art. 2, q1a2*, et in multis aliis locis.

Ad sextum dico quod arguilde speculo artificiali, non de naturali aut essentiali. De artificiali etiam dico quod, licet visibile causet speciem suam usque ad speculum, quod (6) solum repræsentat visibile el non speculum ; tamen a speculo el visibili causatur una sjpecies utrumque repræsentans, quæ protenditur a speculo usque ad oculum. Sed de hoc non est magna cuça ad præsens.

Ad septimum dicitur quod rationes supra posita* modicum valent, ut patuit omnibus Doctoribus qui post cum locuti sunt.

Ad ea vero quæ tertio loco inducuntur, resjiondetur. Et primo,

(β) a. — Om. Pr.
(8) in *Deo*. — Om. Pr.
(γ) rpccitf, — re Pr.

() enim. — Ad. Pr.
() quod. — /jui Pr.

Ad primum dicitur quod, secundum sanctum Thomam, 1^a p., q. 14, art. 5, ad 1.^a : *¶ Verbum* Augustini non sic est intelligendum quod nihil sit extra Deum quod Deus intueatur; sed illud quod est extra seipsum non intuetur nisi in seipso. » Secundum enim quod ibidem (in corpore articuli) dicit : *¶* Duplīciter aliquid cognoscitur, uno modo in seipso, alio modo in alio. In seipso aliquid cognoscitur, quando cognoscitur per propriam speciem adæquatam ipsi cognoscibili; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem, illud quod videtur per speciem continentis; sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem sjæculi; vel quomodocumque aliter contingat aliquid in alio videri. Sic ergo dicendum est quod Deus videt seipsum in seipso, quia per essentiam suam; alia autem a se non videt in seipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab eo. » — Hæc ille. Idem ponit, in *de Veritate*, q. 2, art. 3, ad 10^o, dicens : *¶* Cum dicitur quod Deus extra se nihil intuetur, intelligendum est, sicut in quo intueatur, non sicut quod intueatur. Illud enim in quo omnia intuetur est in ipso. *¶* — Et ad 5^o, dicit : *¶* Duplīciter aliquid intelligitur : uno modo, in seipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis; alio modo aliquid videtur in altero, quo cognito, et illud cognoscitur. Deus ergo seipsum tantum cognoscit in seipso; alia vero non in seipsis cognoscit, sed cognoscendo essentiam suam. Et secundum hoc, Philosophus dicit quod Deus tantum seipsum cognoscit. Cui consonat Dionysius, in 7^a c. *de Divinis Nominibus* : Deus, inquit, existentia cognoscit, non scientia quæ sit existentium, sed quæ sit suiipsius. *¶* — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod illæ rationes non sunt creature, sed divina essentia, quæ est ratio et idea creaturarum. Dico tamen quod illas rationes Deus intuetur in seipsis, creaturas autem intuetur in illis : unde ex hoc quod illas rationes aspiciat, non excluditur quin aspiciat creaturas; licet creature aliam habitudinem habeant ad divinam intuitionem, quam illæ rationes, ut dicit idem Doctor, ibidem, ad 6^o : *¶* Non est, inquit, eadem habitudo sui, et aliorum, ad medium quo cognoscit; quia ipse illi medio est idem per essentiam; res autem aliæ per assimilationem. Et ideo seipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem. Idem tamen est quod est ejus essentia, et aliorum similitudo, *¶* — Hæc ille. — Verumtamen, concesso quod rationes illæ sunt creature in esse intellecto, ad modum quo dictum est in solutione primi, et modo quo dicit Anselmus quod creatura in Deo est creatrix essentia, adhuc haberent dictas condiciones quas negat arguens, creatura in Verbo. Haberent enim verum esse, et non diminutum; immo sunt vita Creatoris, et productive* rerum. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*,

q. 4, art. 8, dicit : *¶* Similitudo etiam creatura in Verbo est vita ejus; similiter etiam creatura similitudo est quodammodo ipsa creatura, per modum illum quo anima dicitur quodammodo omnia; unde, ex hoc quod similitudo creatura in Verbo, est productiva et motiva creatura in propria natura existentis, quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat, et ad esse perducatur: in quantum scilicet producit in esse, a sua similitudine in Verbo existente. *¶* — Hæc ille.

Ad tertium dicitur quod rationes illæ sunt beatificativæ, non in quantum ducunt in actionem creatura, sed in quantum ducunt in cognitionem Creatoris. Sciendum tamen quod, cum arguens dicit quod creatura relucentes tanquam objecta secundaria sunt illæ rationes, hoc sanum requirit intellectum. Non enim concedo quod illæ rationes sint objecta secundaria sic (a) quod sint proprie creatura; sed intelligo quod creatura, quæ sunt objecta secundaria divinæ intuitionis, relucent in illis rationibus, quæ sunt objecta primaria.

Ad quartum negatur minor. Cognosci enim in propria natura, non est aliud quam cognosci per aliquam formam creatam rei create proportionalem; sicut cum angelus cognoscit lapidem per speciem sibi inditam, vel homo per speciem acquisitam. Sed cognosci in Verbo est cognosci per Verbum, scilicet quando viso Verbo cognoscitur natura rei creata. Ista est sententia sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 8, art. 16. Unde ad 3^a, sic dicit : *¶* Quamvis res expressius represententur in Verbo quam in formis intellectus angelici, tamen quia formæ intellectus angelici sunt rebus magis proportionate et quasi eis adæquate, ideo ista cognitio dicitur esse rerum in propria natura, et non prima, quæ est per cognitionem Verbi. *¶* — Hæc ille. — Ex quibus patet quod arguens non vadit ad mentem Augustini; nec capit quid est videre aliquid in se, et quid sit videre in alio; et quid videre rem in propria natura, et videre rem in Verbo. Non enim videre aliquid in proprio genero, vel in propria natura, est protendere cognitionem usque ad naturam rei, vel terminare cognitionem ad naturam rei; hoc enim convenit omni cognitioni, tam matutina? quam vespertinae, tam in se quam in alio. Sei differentia ista attenditur ex parte medii cognoscendi, et non ex parte rei cognite, ut dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra, ad 1^a; et 1^a p., q. 58, art. 6; et 2^a. *Sentent.*, dist. 12, q. I, art. 3.

Ad illud quod quarto loco dicit, contra eandem conclusionem, scilicet quod rationes pro conclusione facte, supponunt, etc.; — dico quod illud suppositum, fuit efficaciter a sancto Doctoro probatum, contra philosophos illud negantes, ut patuit distinctione tertia.

(a) ric. — nili Pr.

§ 3. — An ARGUMENTA CONTRA QUARTAM
CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra quartam conclusionem primo inducta, dico quod ille modus est sufficiens ad declarandum, pro statu viæ, quomodo Deus singularia cognoscit in quantum signata et distincta, et quod divina essentia repræsentat individua, ut distincta, et non solum prout conveniunt in natura specifica. — Et cum probat oppositum, dico ad argumentum, quod minor est falsa. Illud enim quod est principium individuationis Socrati, non est simile illi quod Platonem individual. Unde materia non est unius rationis in Socrate et in Platone. Nec eadem materia sub diversis formis. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Principio individuationis*, qui incipit : *Quoniam dux sunt potentie cognitiva in homine*, in fine siquidem tractatus, sic ait : < Sciendum, inquit, quod impossibile est formam uniri materię, quin sit particularis, et quin sequatur quantitas determinata. Per quem modum materia non est ultra communicabitur alteri formę; quia hæc quantitas cum alia forma reperiri non potest cum eadem determinatione. Ideo materia non est communicabilis secundum eandem rationem, sicut forma. Kalio enim materię sub aliqua forma, alia est a ratione ejus sub alia forma; quia ratio sua certificatur per determinationem quantitatis, quæ diversa et diversa ratione requiritur ad diversas formas. Essentia tamen materię non diversitatur sub diversis formis, sicut sua ratio. Ratio enim materię non est una et communis, sicut sua essentia; sed diversa ratio. Et ideo communitas secundum essentiam tantum quæ est ipsius materię, et non secundum eandem rationem, non impedit materiam esse principium individuationis. a — Hæc ille. — Ex quo patet quod in uno individuo est aliquid dissimile illi quod est in alio; cujus oppositum supponit minor argumenti.

Ad en quæ secundo inducit contra eandem conclusionem, dico quod rationes pro conclusione factę, borne sunt. Nec responsio Commentatoris valet. — Cum enim dicit, *ad primam*, quod singularia non continentur virtualiter in Deo, hujus oppositum ostensum est insolubiliter, dist. 3. Cum dicit ulterius quod si cognosceret ex hoc quod est efficiens, esset ibi discursus; — illud non valet. Sicut enim ostendit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 3, ad 3^{am} : q. Ex hoc quod Deus cognoscit effectum per hoc quod essentiam suam cognoscit, non sequitur quod sit aliquis discursus in intellectu ejus. Tunc enim solum dicitur intellectus ab uno in aliud discurrere, quando diversa apprehensione utrumque apprehendit; sicut intellectus humanus, qui alio actu apprehendit causam et ejus effectum, et ideo effectum per causas dicitur cognoscere et discurrere de causa ad effectum. Quando vero non alio actu fertur potentia cognitiva

in medium quo cognoscit, et in rem cognitam; tunc non est discursus in cognitione; sicut cum visus cognoscit rem quæ resultat in speculo per speciem, non dicitur discurrere, quia idem est ferri in similitudinem et in rem quæ per talem similitudinem cognoscitur. Hoc modo autem Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit; sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa. Et ideo una cognitione se et alia cognoscit. d — Hæc ille. — Et cum additur quod Commentator diceret quod divina essentia non est hujus individui causa, in quantum hoc; — non valet; quia probatum est quod Deus est causa, quantum ad illud quod facit hoc esse hoc; et consequenter, similitudo illius quo hic est hic, praeexistit in Deo (a) intelligibiliter. — Ex quo patet etiam quod illa quæ subdit in solutione illa, non valet. Licet enim agens secundum non intendat hoc signatum, sicut faber hunc ensem, vel ignis hunc ignem, hoc est, quia, licet producat individuum, non tamen producit illud quod individual individuum, scilicet materiam individui, sed illud per quod collocatur in specie, scilicet formam. Secus est de primo principio, quod causal totum quod est in individuo. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 5, dicit : α Scientia Dei quam de rebus habet, comparatur scientis artificis, eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiatorum. Artifex autem, secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam apud se habet, quod secundum ipsam producit. Artifex autem non producit artificiatum, nisi secundum formam, quia materiam ad artificialia natura praeeparavit. Et ideo artifex per artem suam non cognoscit artificiatum, nisi ratione formę. Omnis autem forma universalis est. Et ideo ædificator per artem suam cognoscit quidem domum in universali, non autem hanc vel illam, nisi secundum quod per sensum ejus notitiam habuit. Sed si forma artis esset productiva materię, sicut et est formę, per eam cognosceret artificiatum ratione formę et ratione materię; et ideo, cum individuationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsum secundum naturam universalem, sed etiam in quantum est singulare quoddam. Unde, cum ars divina sit productiva, non solum formę, sed etiam materię, in arte sua non solum existit similitudoformę, sed etiam materia;; et ideo cognoscit res et quantum ad materiam et quantum ad formam. Unde non solum universalis, sed etiam singularia cognoscit. d — Hæc ille. — Simile ponit, < 8, art. 11; et 1. (*contra Gentiles*, c. 50 et 65. — Et sic patet quod responsio quam dat, nulla est.

Iterum, nec π-sponsio quam dat ad *secundam rationem*, valet. Non enim est in ea æquivocatio, sicut iste fingit, cum sanctus Thomas illam multi-

(α) nonnūi. — Ad. Pr.

(6) *artificiatum*, — Um. Pr.

plicitatem explicet, dicens quod non perfecte cognosceretur universalitas, si sola intentio universalitatis cognosceretur, nisi cognoscatur illa res cui attribuitur. Et similiter, imperfecte c/>gnosceretur ratio singularitatis, si sola intentio illa cognosceretur, et non res illa cui attribuitur. Non enim attribuitur natur.»., nec homini, ut homo est; sed ut est hic vel ille. Ergo Deus cognoscit hunc et illum, ut hic vel (a) ille est. Ubi palet quod nulla est æquivocatio, sed demonstratio.

Iterum, responsio ad *tertiam rationem* nihil valet; immo expresse procedit ex non intelligentia dictorum sancti Ductoris. Non enim dicit sanctus Thomas quod similitudo immaterialis non possit repræsentare singulare; sed dicit quod species intelligibilis intellectus nostri non repræsentat singulare, quia est similitudo formæ et non materne rei, ut patet in illa tertia ratione. Et similiter, *de Veritate*, q. 8, ari. 11, dicit: a Formæ qua* sunt in intellectu speculativo, fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis autem actio est a forma. Et ideo, quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis, nisi qua* sit similitudo formæ; sed per accidens contingit ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, in quantum recipitur in organo materiali, quod materialiter recipit; ex quo contingit quod sensus et imaginatio singularia cognoscunt. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formæ qua* sunt in intellectu nostro, sunt similitudines rerum secundum formas lanium. Rationes vero ideales in Deo existentes, sunt effectivæ rerum, non solum quantum ad formam, sed quoad materiam; et ideo sunt similitudines rerum quantum ad utrumque. Et propter hoc per eas cognoscitur res a Deo, non solum in natura universali ex parte formæ, sed etiam in sua singularitate ex parte materiae. — Hæc ille. — Idem ponit, q. 2, art. 5 et 6, ut recitavi in ratione ad quam isle respondet. Et sic patet quod illa ratio se non tollit. — Et cum dicit ulterius, quod dato quod divina essentia repræsentaret rem quoad materiam, tamen quia individua sunt similia; — dico quod non sunt similia quantum ad materiam, ut supra dictum est.

II. Ad argumenta Warronis. — Ad ea quæ inducit Warro de Marra contra conclusionem istam, dico.

Et ad primum quidem, negatur major. Non enim intellectum converti ad phantasmata, est intelligere phantasmata, sed pati a phantasmate, et accipere ab eo speciem intelligibilem. Illa enim receptio est quædam continuatio intellectus ad phantasmata et quædam conversio; sicut etiam anima separata convertitur ad superiora, recipiendo lumen intelligibile ab

eis, scilicet species intelligibiles a Deo. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 6, dicit: < Phantasmata se habent ad intellectum nostrum, sicut sensibilia ad sensum; ut colores, qui sunt extra animam, ad visum. Unde, sicut species quæ est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles, ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam ejus cognitio quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen hoc tantum interest, quod similitudo quæ est in sensu, abstrahitur a rebus ut ab objecto cognoscibili; et ideo res ipsa per illam similitudinem per se directe cognoscitur. Similitudo autem quæ est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab objecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quæ est in speculo, dum fertur in eam, non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie quam recipit, fertur ad cognoscendum phantasma. — sed ad cognoscendum rem cujus est phantasma (3). Sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam sui actus, et speciei per quam intuetur, et ejus a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis; sicut per similitudinem quæ est in visu a speculo acceptam, directe fertur visus in cognitionem rei speculata*, sed per quamdam reversionem fertur per eandem in similitudinem quæ est in speculo. In quantum ergo intellectus noster, per similitudinem quam accipit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari, secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem. > — Hæc ille.

Idem ponit, q. 10, art. 5: < Cognitio, inquit, mentis humante fertur ad res naturales, primo secundum formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma, quantum est de se, est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam, nisi cognitione universali. Sic autem considerata, materia non est individuationis principium; sed secundum quod consideratur materia in singulari, quæ est materia designata, sub determinatis dimensionibus existens; ex hac enim individuatur forma; unde Philosophus dicit, in 7. *Metaphysics* (t. c. 35), quod hominis partes sunt materia et forma, ut universaliter, Socratis vero forma (6) hæc et hæc materia. Unde patet quod mens nostra singulare directe cognoscere non potest. Sed directe cognoscitur nobis singulare per virtutes sensitivas, quæ recipiunt formas a rebus in organo corporali, et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod

(3) *hic vel*, — Om. Pr.

(3) a verbo *ted* usque ad *phantasma*, om. Pr.

(6) *forma*. — Om. Pr.

ducunt in cognitionem materiæ singularis. Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiæ (a) universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materialis signale, quæ est individuationis principium. Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis, quæ circa particularia versantur. Quæ quidem continuatio est dupliciter. Uno modo, in quantum motus sensitive partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens, cognoscendo objectum suum quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quæ est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo est species abstracta; et sic aliquam cognitionem de singularibus accipit. Alio modo, secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit in inente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires; et sic singularibus se immiscet, mediante ratione particulari, quæ est potentia quædam componens et dividens intentiones individuates, quæ alio nomine dicitur *cogitativa*, et habet determinatum organum in capite, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum, nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare; ut sic fiat quidam syllogismus: cuius major est universalis, quæ est (C) sententia mentis; minor autem singularis, quæ est apprehensio particularis rationis; conclusio vero, electio singularis operis, ut patet per illud quod habetur, 3. *de Anima* (t. c. 58). » — Hæc ille.

Ex quibus patet qualis est ista continuatio et conversio intellectus ad phantasmata.

Ad secundum dico quod speculatio illa, qua dicit Aristoteles quod intelligente!!) necesse est phantasmata speculari, non est actus intellectus, sed imaginationis et phantasie. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 73: « Ad imperium intellectus, formatur in imaginatione phantasma conveniens speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplo vel in imagine (γ) sua. » Et illa operatio virtutis imaginative dicitur speculatio phantasmatis. Non enim dicit Aristoteles quod intellectus speculetur phantasmata, sed intelligens. Ille autem est homo, qui phantasiatur et intelligit. Et antequam intelligat, oportet quod phantasielur; et formato phantasmate, virtute intellectus agentis, phantasma movet intellectum possibilem; intellectus autem possibilis, factus in actu per illam speciem, operationem intelligibilem

producit, vel potius homo per intellectum. Sicut enim ipse dicit, *de Veritate*, q. 2, art. 6, ad 3.^o: « Homo præcognoscit singularia per imaginationem et sensum; et ideo potest applicare universalem cognitionem quæ est in intellectu, ad particulare. Non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt; sed homo per utrumque, ut patet, 1. *de Anima* (t. c. 64). » — Hæc ille. — Sic ergo patet quomodo debet intelligi illa speculatio.

Ad tertium dico quod syllogismus expository cuius modum est singulare immateriale, formatur ab intellectu; sed si medium sit singulare materiale, formatur a ratione particulari, ut patet per prædicta. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 10, art. 5, ad 2um, dicit quod α dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem, nisi mediante vi cogitativa, cuius est singulares intentiones componere ». — Hæc ille.

Ad quartum dico quod intellectus potest differentiam ponere inter universale et singulare, quia utrumque cognoscit; licet non utrumque directe, loquendo de singulari materiali. Unde sanctus Doctor, ubi supra, ad 3.^o, ostendit quomodo intellectus potest propositionem componere, cuius subjectum est singulare, et prædicatum universale: α Secundum hoc, inquit, intellectus potest de singulari et universali propositionem componere, secundum quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit. » — Hæc ille. — Et ad solutionem quæ ibi datur, dico quod verum dicit in hoc quod singulare non cognoscitur ab intellectu, nisi mediante phantasia; dupliciter tamen, secundum quod allegatum fuit. — Et ad replicam, dico quod intellectus non habet propriam speciem, quæ sit respectu singularis in quantum est hoc vel illud, et non respectu natura communis; sed pro tanto dicitur cognoscere singulare reflexe, quia aliquam notitiam habet de phantasmate illius, et hoc juxta motum rerum ad animam; aut quia actus intelligendi movet virtutem cogitativam ad cogitandum de aliquo individuo, juxta motum animæ ad res. Nec tamen sequitur quod, si intellectus non habet propriam speciem respectu singularis, quod non habeat proprium actum respectu singularis; non tamen directum, sed reflexum. Ex eadem enim specie potest intellectus ferri in naturam communem directe, et in alia tria indirecte, scilicet in actum, et in speciem, et in phantasma, et quarto in singulare. Et sic patet quod intellectus potest ponere differentiam inter singulare et universale. Si autem negetur quod intellectus habeat actum proprium respectu singularis, tunc diceretur quod ipse homo, qui habet sensum et intellectum, ponit differentiam inter universale et singulare, cognoscendo universale per intellectum, et singulare per sensum, sicut dicebatur quod homo facit unum syllogismum, cuius majorem format per intellectum, et minorem per virtutem cogitativam. Et si dicatur

(») a verbo *angulari** usque ad *materi**, om. Pr.

(fi) *quod* — Om. Pr.

(γ) imagine. — imaginatione Pr.

quod oportet esso eandem potentiam, quæ discernit inter duo, scilicet album et nigrum, nam, 2. *de Anima*, Philosophus per illam rationem protat quod sensus communis præter particulares,— dico quod illa ratio verum habet, quando sunt actus ejusdem rationis, scilicet cognoscere hoc et illud; sicut cognoscere album et cognoscere nigrum continentur sub ratione cognitionis sensitive, quia utrumque expletur corporali organo. Secus est in proposito; quia intelligere lit sine organo, sentire autem nequaquam. Et ideo, discernere inter album et nigrum, pertinet ad eandem potentiam; sed non discernere inter hominem et hunc hominem. Sed credo quod responsio prima sit melior; licet secunda possit haberi ex didis sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 22, art. 10, ad 5^o. De hoc etiam in sequentibus erit amplior sermo.

Ad quintum dicit sanctus Doctor, ibidem, q. 10, art. 5, ad 5^o : c Dicendum, inquit, quod illud quod potest virtus inferior, potest virtus superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque aliori modo, sicut intellectus quam sensus; sensus enim cognoscit quantum ad conditiones materiales et accidentia exteriora, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei quæ est in ipsis individuis. » — Hæc ille. — Eandem responsionem dat, q. 2, art. 6, ad 4^om. Et de omnibus istis ponit, 1^o p., q. 86, art. 1. Item, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 1, art. 3.

III. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii, dico quod illud quod primo intelligitur post verbum rei, est ipsa natura abstracta ab individualibus; quæ quidem est individua et singularis, secundum esse quod habet extra animam; sed est universalis, secundum esse quod habet in intellectu, ubi est per suam speciem communem nullis. — Ad confirmationem, dico quod abstractio facta per modum enuntiationis, difficilis est; utpote quod conciperetur esse homo sine loco, tempore, et situ, et materia individual}. Sed abstractio facta per modum diffinitionis, non est difficilis; utpote quod conciperetur humanitas, non concepta materia individual] ut est base; immo illa primo occurrit intellectui.

Ad secundum dico quod procedit ex rudi intellectu verborum sancti Thomæ. Non enim vult sanctus Thomas quod intellectus sic convertatur ad phantasmata, quod ipsa directe inspiciat. Sed dicit quod homo qui intelligit, non potest intelligere nisi phantasielur illud quod vult intelligere. Non ergo intellectus, sed homo intelligens speculatur phantasmata. Et ideo processus argumenti nihil valet.

Ad tertium dico quod intellectus Coniunctus non intelligit aliquod materiale directe, nisi abstracte a conditionibus materialibus, quia non habet speciem representantem conditiones individualitatis. Sed reflexe intelligit singulare, et quasi nrguitive; et de hoc satis dictum est prius.

Ad quartum dico quod singulari materiali repugnat directe intelligi, non quia est singulare, sed quia est materiale materia signata, et in sui ratione illam signationem includens. Natura autem communis, licet sit materialia, non tamen materia signata.

Ad quintum dico quod res extra animam, est totum universale in actu, secundum esse quod habet in anima; est tamen totum universale in aptitudine, secundum se considerata, et non secundum esse quod habet in singulari, sed ut abstrahit ab omni esse.

Ad sextum negatur consequentia: nam aliter est de singulari materiali quam de immateriali, ut dictum fuit prius. Similiter dico quod talia singularia, de quibus arguens loquitur, non intelliguntur directe, quantum ad quid est, per intellectum coniunctum, sed reflexe, ex objecto et per speciem objecti universalis.

Ad septimum dico quod universale contingit cognosci dupliciter. Uno modo, quia cognoscitur natura cui attribuitur universalitas, non cognita intentione universalis; ut puta, quia cognoscitur animal, ut animal, non considerando de ejus communitate vel universalitate; et sic talis cognitio non præsupponit cognitionem singularium, sed præcedit. Alio modo contingit cognosci universale, quia cognoscitur natura communis, ut communis est, sic quod non solum cognoscitur animal, ut animal, sed ut est animal commune multis; et ista cognitio præsupponit cognitionem plurium quibus est commune. Et hanc distinctionem intendit sanctus Thomas, 1^o p., q. 85, art. 3, ad 1^o : t Universale, inquit, dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis; et cum intentio universalitatis, ut scilicet (a) unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum, universale sit posterius; unde, in 1. *de Anima* (l. c. 8), dicitur quod *animal universale, aut nihil est, aut posterius*; sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem, universale esset prius, quia particularia, secundum eum, non sunt nisi per participationem universalis subsistentis, scilicet ideæ. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet humanitatis vel animalitatis, prout invenitur in particularibus; et sic, secundum ordinem generationis et temporis, magis commune prius est, secundum naturam, sed, secundum ordinem perfectionis sive intentionis naturæ, est econtra. » — Hæc ille. — Ex quibus patet ad omnes auctoritates, quas arguens inducit. Dicitur enim ad illas, quod universale, sumptum primo modo, præsupponit cognitionem multorum; non autem universale sumptum secundo modo.

(a) ut icilicet. — s^t/ ut Pr,

Ad octavum, responsum esi prius in suo simili. Nam potest dici quod intellectus quo cognoscimus hanc albedinem non esse sensum nec intellectum, cognoscit quidem hanc albedinem per reflexionem, modo præexposito; vel non oportet esse eandem virtutem quæ cognoscat hoc vel illud, sed sufficit esse eundem hominem cognoscentem illa diversis virtutibus quodammodo continuatis ad invicem ut una aliam moveat, sicut est de virtute cogitativa et intellectu possibili in nobis; et ista est intentio Aristotelis, 3. *de Anima*, et Commentatoris, commento 9, ubi ait : « Necesse est quando aliquid comprehendit alielatem inter duo, ut sit unum uno modo et nulla alio modo; quemadmodum sensus communis comprehendit alielatem (a) inter sensibilia, per diversam dispositionem, quia est plures sensus. Et talis est dispositio intellectus comprehendendo alielatem quæ est inter formas et individuum; comprehendit enim formas per se, et individuum persensum. » Ha quod utrumque iudicium refertur ad animam, tanquam ad centrum. Idcirco experitur differentiam eorum. Nec oportet quod apprehensio individui sit subjective in intellectu; sed tantummodo in imaginatione. Et lamen intellectus dicitur illa apprehensione cognoscere individuum, mediante sensu, pro eo quod quodammodo efficiuntur una virtus, sicut plures sensus efficiuntur unum in sensu communi. Unde intellectus differentiam assignans, dicitur formam apprehendere per se, individuum vero concomitative, propter identitatem animæ, ad quam utrumque iudicium refertur.

Ad nonum patet per idem. Concedo enim quod intellectus iudicat sensum errare circa hoc individuum solis demonstratum. Intellectus enim, ex sui continuatione ad virtutem cogitativam quæ dicitur intellectus passivus, potest syllogizare ex una universalis et altera singulari, et concludere singularem propositionem, oppositam ei quam imaginatio formavit. Nec propter hoc oportet quod apprehensio individui sit subjective in intellectu possibili, sed in intellectu passivo, qui potest etiam syllogizare, licet non ex universalibus. Unde ad habendum tale iudicium, sufficit identitas animæ habentis duas potentias continuatas modo prædicto, per quarum unam format propositionem universalem, per aliam vero propositionem particularem; immo quandoque per unam potentiam concipit subjectum, et per aliam concipit prædicatum; ut cum dicitur; Socrates est homo.

Ad decimum negatur consequentia. Et ad probationem, dico, ut prius, quod non oportet eandem esse virtutem quæ format præmissas in seipsa, et illam quæ infert conclusionem in se subjective; licet possit dici quod utrumque facit intellectus, licet unum per se, aliud per virtutem cogitativam. Et

J cum dicitur quod eodem modo potest dici quod unus homo formaret præmissas, et alius conclusionem; — dico quod similitudo non valet; quia virtus cognitiva unius hominis cum virtute cognitiva alterius, nullo modo sunt unum, sicut est in proposito. Cum etiam dicitur quod eodem modo posset dici ad rationem Aristotelis, scilicet quod non oportet esse eandem virtutem quæ cognoscit sensibilia inter quæ distinguit, etc.; patet quod non est simile ex toto; quia sensus particulares ad invicem non habent continuationem, nisi ponatur aliqua virtus, quasi centrum eorum, scilicet sensus communis. Palet enim quod unus sensus particularis non movet alium, nec est superior ad illum; et ideo, si solum essent sensus particulares, nunquam idem homo posset cogitare differentiam inter album et dulce. Secus est in proposito.

Ad undecimum respondet sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 10, art. 5, ad 50^o, dicens : « Dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem, nisi mediante vi cogitativa, cujus est intentio circa res singulares. » — Hæc ille.

Ad duodecimum respondet, ibidem, ad 4^o : Ratio, inquit, cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum singularem, imperando (a) eum. Hanc autem cognitionem universalem, mediante vi cogitativa, ad singularia applicat.

Ad terthimdecimum dico quod non quicumque loquitur vocaliter, prius loquitur mentaliter; sed sufficit eum loqui verbo imaginative aut cogitative virtutis. Et ad dictum Augustini, sufficit dicere quod mens loquitur de singularibus, mediante ratione particulari, quæ dicitur intellectus passivus, ut dictum fuit.

Ad quonrhimdecimum dico quod consequentia non valet. Nam anima separata alium modum cognoscendi habet quam conjuncta; cognoscit enim per species influxas, quæ sunt similitudines rerum quoad principia specifica et individuantia, ut ostendit sanctus Thomas, 1^a p., q. 89, art. 4; et 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 4, art. 3; et multis aliis locis.

Ad quintumdecimum dico quod non oportet virtutem altiore eodem modo cognoscere objectum, sicut cognoscit inferior. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra (q. 10, art. 5), ad 5^owm, dicit : « Illud quod potest virtus inferior, potest virtus superior; non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori modo. Et sic intellectus cognoscere potest ea quæ cognoscit sensus (6), altiori lamen modo quam sensus; sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quæ est in ipsis individuis. » — Hæc ille. — Dico etiam quod sufficit quod intellectus cogno-

» a verbo inter duo usque ad alielatem, om. Pr.

(») imperando. — in parando Pr.

(6) iea*ui. — Om. Pr.

scat singulari.!, vel per reflexionem, vel mediante virtute cogitaliva; et non oportet quod immediate |M»r seipsum.

IV. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra hanc conclusionem dicitur. Et primo

Ad primum secundo loco inductorum, dicitur quod major est falsa. Non enim oportet quod intellectus, quandocumque intuetur duo quorum unum est ralis intuitionis alterius, iudicet pro tunc se intueri duo, eodem actu quo videt illa duo; sicut patet quando aliquis videt arborem per speciem quæ resultat in speculo; tunc enim eadem visio terminatur ad speciem arboris et ad arborem; non enim fertur in speciem, ut est quædam qualitas, aed ut est imago; et ideo idem motus est in imaginem illam et in arborem. Sic in proposito: intellectus noster fertur in conceptionem rei, ut est imago rei, et non ut est qualitas, vel talis res; et ideo eodem motu fertur in verbum lapidis et in lapidem.

Ad secundum negatur minor. Nec probatio valet. Fingit enim ibi esse duas processiones, cum non sit nisi una secundum rem. Licet tamen sint duæ secundum rationem, tamen prima processio est ratio secundæ. Et ideo non est simile quod ibi inducitur; quia secunda non potest esse sine prima; quia quod intellectus terminetur ad aliquid extra, provenit quia terminatur ad aliquid intra per quod res extra est præsens intellectui.

Ad tertium negatur antecedens. Nec valet probatio. Licet enim conceptus subjecti sit alius a conceptu prædicati, tamen intellectus componens illos duos conceptus, non enunciat unum de alio, sed illud cuius unum est similitudo de illo cuius aliud est similitudo; non enim enunciat illud quod primo aspicit, sed illud ad quod finaliter et ultimate terminatur aspectus. Sicut, cum loquor vocaliter, dico verbum vocis et rem illius verbi, non tamen enuncio verbum de verbo, sed rem de re; quia dicere vocale terminatur finaliter ad rem verbo dictam. Et similiter in proposito.

Ad primum eorum quæ tertio loco contra eandem conclusionem inducuntur, negatur major et minor. Major quidem, quia dicit quod species non primo est cognitum; loquendo de specie quæ se habet ut terminus intellectionis, quæ dicitur conceptio vel ratio rei intellecta?; si enim loquatur de specie actui prævia, quæ proprie nominatur species, conceditur quod dicit. Minoretiam negatur. Divina enim essentia est medium quo Deus cognoscit creaturas. Et licet non sit principium secundum rem divinæ intellectionis, tamen secundum nostrum modum intelligendi, qui concipimus alios intellectus in conceptibus intellectus nostri, et alias intellectiones in conceptibus nostrarum intellectionum, divina essentia se habet ut species, et intellectio ut actus intelligendi, et intellectus ut potentia; quia divina essentia

in se habet unde assimitetur omnibus istis rationibus et conceptionibus, scilicet speciei intelligibili et actui intelligendi et potentiæ intellectiva?, licet istæ conceptiones a perfecta ejus representatione deficiant. Nec aliter possemus apprehendere Deum esse intelligentem. nisi concipiendo ipsum habere aliquid simile speciei intelligibili nostri intellectus, et actui intelligendi, et intellectui, quæ sunt in nobis.

Ad Hecundum dico quod divina essentia pro tanto habet rationem speciei intelligibilis, quia per illam divinus intellectus est in actu primo, et est similitudo eorum quæ intellectus intelligit; quæ sunt conditiones speciei intelligibilis. Non tamen est distincta ab intellectu, nec est illud quo intellectus intellectionem elicit active; quia talia, licet convenient speciei intelligibili nostra, non tamen conveniunt ei ex hoc quod est species intelligibilis, sed ex imperfectione sui esse.

Sic ergo patet quod conclusiones primi articuli, propter argumenta facta, minime labant

ARTICULUS II.

DE CONDITIONIBUS DIVINÆ SCIENTIÆ

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio: Quod divina essentia est speculativa et practice.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 1G: < Aliqua scientia, inquit, potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente; sicut scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi, puta, si ædificator consideret domum diffiniendo vel dividendo, et considerando universalia prædicata ipsius; hoc enim est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt; operabile enim est aliquid per (x) applicationem formæ ad materiam, sed non per resolutionem compositorum in principia universalia formalia. Tertio, quantum ad finem; nam *intellectus practicus differt a speculativo fine*, ut dicitur, 3. de Anima (t. c.49). Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi, est consideratio veritatis. Si ergo ædificator consideret qualiter jiossit fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed tantum ad cognoscendum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia ergo quæ est speculativa

(a) />cr. — propter pr.

ratione rei fidtæ, est speculativa tantum. Quæ vero est speculativa secundum modum, vel secundum finem, est secundum quid speculativa, el secundum quid practice. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

• Secundum hoc ergo dicendum quod Deus de se ipso habet scientiam speculativam tantum; ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis, habet scientiam speculativam el practicam: speculativam quidem, quantum ad modum; quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus, diffiniendo, dividendo, hoc totum Deus multo perfectius cognoscit. Sed de his quæ quidem potest facere, sed secundum nullum tempus faciet, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic aulern habet practicam scientiam de his quæ secundum aliquod tempus faciei. Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub ipsius cognitione practica cadunt, sicut et liona, in quantum permittit, vel impedit, seu ordinat ea; sicut et ægritudines radunt sub practica scientia medici, in quantum per artem suam curat eas. » — Hæc ille.

Secunda conclusio esi quod Del scientia non est habitualis, sed omnia simul Intelligit actualiter.

Probatur prima pars a sancto Doctore, I. Contra *Gentiles*, cap. 56, sic: « Deus est intelligens per essentiam suam, non aulern per aliquas species intelligibiles, essentiæ superadditas. Omnis autem intellectus in habitu, per aliquas species intelligit: nam habitus, vel est habitatio quædam ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio specierum ipsarum exsistentium in intellectu, non secundum actum completum, sed medio modo inter potentiam et actum. Non est igitur in Deo habitualis scientia?»

Secundo sic: « Habens habitum, et non considerans, est quodammodo in potentia, aliter tamen quam ante intelligere. Ostensum est autem quod divinus intellectus nullo modo est in potentia. Nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio. »

Tertio sic: « Intellectus habilualiler cognoscens tantum, non est in sua ultima perfectione. Unde nec felicitas, quæ est optimum, ponitur secundum habitum. sed secundum actum. Si igitur Deus est habitualiler cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam (a) consideratus, non erit universaliter perfectus; cujus contrarium superius est ostensum. » — Istas tres rationes ponit ibidem, in forma.

(») «erundum tuam tubitanttam. — Om. Pr.

Tertia conclusio rst quod Del scientia non est dlscurslva vel rntloclinilivn.

Istam probat sic, ibidem, cap. 57; « Tunc est ratiocinativa nostra consideratio, quando ab uno in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis ad conclusiones. Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit, quod inspicit qualiter conclusio sequitur ex præmissis, simul utnlriiquo considerans; hoc enim contingit non arguendo, sed argumenta judicando; sicut nec cognitio materialis est, ex hoc quod materialia judicat. Ostensum est autem quod Deus non considerat unum post aliud, quasi successive, sed simul omnia. Non ergo ejus cognitio est ratiocinativa vel discursiva, quamvis omnem discursum el ratiocinationem cognoscat. »

Secundo sic: « Omnis ratiocinans, alia consideratione intuetur principia, el alia (a) conclusionem. Non enim oporteret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si, ex hoc ipso quod principia considerantur, conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quæ est sua essentia, ut supra probatum est. Non est igitur sua scientia ratiocinativa. »

Tertio sic: « Omnis defectus a Deo est removen- dus, eo quod ipse est simpliciter perfectus. Sed ex imperfectione naturæ intellectualis provenit cognitio ratiocinativa; nam quod per aliud cognoscitur, minus notum est eo quod perse cognoscitur; nec ad illud quod est per aliud motum, natura cognoscentis sufficit, sine eo quod est per se notum. In cognitione autem ratiocinativa, fit aliquid notum per aliud. Quod autem intellectualiter cognoscitur, est per se notum; el ad illud natura cognoscentis sufficit, absque exteriori medio. Unde manifestum est, ex dictis, quod ratio est defectus quidam intellectus. Divina igitur scientia non est ratiocinativa. » — Hæc ille, ibidem.

Quarta conclusio est quod Del solentia vrl cognitio non componit aut <llvidit, nec Deus intelligit componendo aut dividendo.

Istam probat, ibidem, cap. 58. Primo sic: « Deus cognoscit omnia, cognoscendo essentiam suam. Essentiam autem suatn non cognoscit componendo et dividendo; cognoscit enim seipsum sicut est; in ipso autem nulla est compositio. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis aut dividendis. »

Secundo sic: « Ei quæ intellectu componuntur et dividuntur, nata sunt seorsum ab eo considerari; compositione enim et divisione opus non esset, si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur quid est,

(a) aha. — Om. Pr.

apprehenderetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum componentis cl dividensis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque; cuius contrarium supra est ostensum. »

Tertio sic : u Intellectus componens et dividens, diversis compositionibus diversa dijudicat; compositio enim intellectus, compositionis terminos non excedit; unde illa compositione, qua intellectus dijudicat hominem esse animal, non dijudicat triangulum esse figuram. Compositio autem el divisio, operatio quædam intellectus est. Si igitur Deus considerat res componendo et dividendo, sequitur quod suum intelligere sit multiplex, et non unum tantum, et sic etiam sua essentia non erit una tantum, cum sua operatio intellectualis sil sua essentia. > — Hæc ille.

Quinta conclusio est, deserviens præmissis, quod Deus omnia simul inteligit.

Istam probat, ibidem, cap. 55 : < Intellectus, inquit, noster simul actu intelligere non potest multa; quia, cum intellectus in actu sit intelligibile in actu, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum genus unum; quod est inifibile. Dico autem, secundum unum genus; quia nihil prohibet idem subjectum informari diversis formis diversorum generum; sicut idem corpus est figuratum el coloratum. Species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod sit ipsa intellecta in actu, omnes sunt unius generis; habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res, quarum sunt species, in una essendi non convenient ratione; unde nec contraria» sunt per contrarietalem rerum qua» sunt extra animam. Et inde est quod quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur. Simul enim intelligit totum continuum, non partein post partem; et similiter, simul intelligit propositionem, non prius subjectum, et postea prædicatum; quia secundum unam totius speciem omnes partes comprehendit. Ex his accipere possumus quod quæcumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi. Omnia autem quæ Deus cognoscit, una specie cognoscit, quæ est sua essentia, ut ex dictis patet. Omnia igitur simul intelligere potest. »

Secundo sic : α Intellectus successive multa cognoscentis et considerantis, impossibile est esse unam tantum operationem. Cum enim operationes secundum objecta differant, oportebit esse diversam O_m»-rationem intellectus, qua considerabitur primum, el qua considerabitur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quæ est sua essentia. Non igitur successive, sed simul omnia sua cognita considerat. »

Tertio sic : « Successio sine tempore (a) intelligi non potest, nec tempus sine motu; cum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem. Nulla igitur est in divina consideratione successio; et sic omnia quæ cognoscit, simul considerat. > — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod Deu» cognoscit enunciabilia et complexa, pnrclU* non obstantibus.

Istam prohat, ibidem, cap. 58, sic : < Licet, inquit, Deus non consideret res componendo et dividendo, non tamen propter hoc oportet nos dicere quod enunciabilia ignoret : nam essentia sua, cum sil simplex et una, exemplar est omnium multiplicium (C)cl compositorum; et sic, per ipsam, Deus omnem multitudinem el compositionem, lam nature quam rationis, cognoscit. >

Secundo sic, cap. 59 : < Divina simplicitas perfectionem non excludit; quia in suo esse simplici habet quidquid perfectionis in aliis rebus, per quamdam aggregationem perfectionum seu formarum, invenitur. Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam sui perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis et divisionis; sicut in naturalibus, simplicia sunt in potentia respectu commixtorum, el partes respectu totius. Deus igitur, secundum suam simplicem intelligentiam, illam perfectionem cōgnitionis habet, quam intellectus noster habet per utramque cognitionem, complexorum scilicet et incomplexomm. > — Hæc ille. — Et ulterius concludit aliam conclusionem, sic dicens : < Sed (γ) veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando jam usque ad compositionem pervenit. Ergo el in ipsa simplici Dei intelligentia, est veritas. >

Item, i p., q. 14, art. 14, dicit : < Formare, inquit, enunciabilia, est in potestate intellectus nostri. Deus autem scit quidquid est in potentia sua vel creatura». Unde necesse est quod sciat omnia enunciabilia, quæ formari possunt. > — Hæc ille.

Septima conclusio est quod divina cognitio vel scientia, non est universalis, nec particularis.

Istam probat, 1. Sentent., dist. 35, q. I, art. 5 : « Conditiones, inquit, scientiæ præcipue attenduntur secundum rationem medii, et similiter cuiuslibet cognitionis. Illud autem per quod Deus (5) cognoscit quasi medio, est divina essentia, quæ non potest dici universalis; quia omne universale addi-

(a) itnr *tempore*. — Om Pr.

(C) muDipHrium. — rimplinum Pr.

(γ) — τλ Pr.

(ō) *Deus*. — Om. Pr.

tionem recipit alicujus, per quod determinatur; et ita est in potentia, et imperfectum in esse. Similiter, non potest dici particulare; quia particularis principium est materia, vel aliquid loco materiae se habens, quod Deo non convenit. Similiter, a divina essentia omnis potentia passiva, et quasi passiva, et materialis, remota est, cum sit actus punis; unde etiam nec ratio habitus sibi competit, quia habitus non est ultima perfectio, sed magis (a) operatio, quae perficit habitum (6). Et ideo scientia Dei neque est universalis, neque particularis; nec in potentia, neque in habitu (γ) dici potest, sed tantum in actu. > — Hæc ille.

Confirmat hoc per Commentatorem, 12. *Metaphysics* (comm. 51), dicentem quod scientia Dei neque est universalis, neque particularis, nec in potentia. — Et ibidem, ad 2, m, dicit quod, e quamvis Deus cognoscat propriam naturam cujuslibet rei, non tamen cognoscit per aliquid acceptum a re; quia, ut dicit Dionysius, in 7 cap. *de Divinis Nominibus* : divina scientia non immittit se singulis rebus quae cognoscuntur, nec est alia scientia qua seipsum cognoscit et alias res; et ideo non potest dici particularis, quia proprie illa scientia est particularis, quae est per medium particulare a re acceptum. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 1, m, dicit : < Quamvis divina essentia sit universalis causa rerum, non tamen ita quod aliquid sit sibi addibile, per quod propria et perfecta causa efficiatur; immo per seipsam est sufficiens et perfecta causa cujuslibet rei; et ideo cognitio quae est per talem causam, non est scientia in universali, sed in propria natura cujuslibet rei. * — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 14. art. 1, ad 3^o.

Octava conclusio est quod scientia Dei est
causa rerum.

Istam probat sic, 1 p., q. 14, ari. 8 : a Sic so habet scientia Dei ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificialia. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum; unde oportet quod forma intellectus, sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter, forma intelligibilis non nominat principium actionis, secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se

babeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret effectum determinatum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur, 9. *Metaphysics* (t. c. 10). Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem adjunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis. » — Hæc ille.

Eandem conclusionem probat, *de Veritate*, q. 2, ari. 14. sic dicens : α Effectus, inquit, non potest esse simplicior sua causa. Unde oportet quod in quibuscumque invenitur una natura, quod sit reducere in unum primum illius nature; sicut omnia calida reducuntur ad unum primum calidum, scilicet ad ignem, (pii est causa caloris in aliis, ut dicitur, 2. *Metaphysics* (t. c. 4). Et ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicujus formae, oportet quod quaecumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur. In omni autem scientia, est assimilatio scientis ad scitum. Unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel econtra, scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici quod res scilicet a Deo, sint causa scientiae in eo (a); cum res sint temporales, et scientia Dei sit aeterna; temporale autem non potest esse causa aeterni. Similiter, non potest dici quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur quod scientia ejus sit causa rerum. Sed e converso, scientia nostra causata est a rebus, in quantum scilicet eam a rebus accepimus. Sed scientia angelorum non est causa rerum, neque ab eis causata; sed utrumque est ab una causa. Sicut enim formas naturales influit Deus rebus, ut subsistant; ita similitudines earum influit mentibus angelorum, ad cognoscendum res. a — Hæc ille.

Et subdit : d Sciendum tamen quod scientia, in quantum scientia, non dicit causam activam; sicut nec forma, in quantum est forma. Actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente; sed forma, in quantum hujusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est, et quiescendo in ipso; et ideo forma non est principium agendi, nisi mediante virtute. Et in quibusdam quidem, ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formae; in quibusdam autem, virtus aliud est a forma substantiali rei; sicut videmus in (6) corporibus, a quibus non progrediuntur actiones, nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod aliquid est in sciente, non ex hoc quod aliquid

(*) perfectio, sed magis. — Om. Pr.

(6) habitum. — habentem Pr.

(γ) in habitu. — Om. Pr.

(») quia. — Ad. Pr.

(6) aliquibus. — Ad. Pr.

sit η sciente (a). Et ideo a scientia non procedit effectus, nisi mediante voluntate, quæ de sui ratione importat quemdam influxum in votitum vel ad volita; sicut a substantia nunquam exit actio, nisi mediante virtute; quamvis in quibusdam sit idem scientia et voluntas, ut in Deo; in quibusdam autem, ut in aliis a Deo, sunt diversa. Similiter etiam, a Deo, cum sit prima causa omnium, procedunt effectus, mediantibus causis secundis. Unde inter scientiam Dei, quæ est causa rei, et ipsam i-em causatam, invenitur duplex medium : unum scilicet ex parte Dei, scilicet divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum, quantum ad quosdam effectus, scilicet causæ secundæ*, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causæ primæ, sed etiam mediæ*. Et ideo res scitæ a Deo, procedunt ab ejus scientia per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiæ sequantur. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 38, art. 1.

Nona conclusio est quod scientia Dei est invariabilis.

Istam ponit, *de Veritate*, q. 2, art. 13, quam sic probat : « Cum, inquit, scientia sit medium inter cognoscentem et cognitum, duplex potest accidere variatio in ipsa : uno modo, ex parte cognoscentis; alio modo, ex parte rei cognita*. Ex parte autem scientis, tria considerantur in scientia, scilicet ipsa scientia, actus ejus, et modus ejus. Et secundum hæc tria, potest accidere variatio in scientia. Accidit enim variatio in ea ex parte scientiæ ipsius, quando de novo acquiritur scientia alicujus quod prius nesciebatur, vel amittitur scientia illius quod prius sciebatur; et secundum hoc attenditur generatio et corruptio, aut augmentum et diminutio scientiæ. Talis autem variatio, in divina scientia accidere non potest : ejus scientiæ divina, ut supra ostensum est, non solum est entium, sed non entium etiam; non potest autem aliquid esse præter ens vel non ens, quia inter affirmationem et negationem non est medium. Quamvis autem scientia Dei, secundum quemdam modum, sit tantum existentium in præsentia, præterito vel futuro, secundum quod scientia ordinatur ad opus quod facit voluntas; si tamen per hunc modum sciendi sciret aliquid quod prius nescivit, nulla variatio ex hoc accideret in scientia ejus, cum ipsa sit æqualiter entium et non entium, quantum ex parte ejus est ; sed si esset ex hoc aliqua mutatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, quæ determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabat. Sed nec in voluntate ipsius aliqua mutatio ex hoc (6) accidere potest. Cum enim hoc

sit de ratione voluntatis, ut libere actum suum producat, quantum est ex ipsa ratione voluntatis, æqualiter potest in utrumque oppositorum exire, ut scilicet velit vel non velit facere aut non facere; sed tamen non potest esse vel simul dum vult non velit. Nec in voluntate divina, quæ immutabilis est, potest accidere vel prius voluerit aliquid, et postea noluerit illud idem, secundum idem tempus; quia sic voluntas ejus esset temporalis, <4 non loca simul. Unde, si loquamur de necessitate absolute, non est necesse eum velle hoc quod vult, quod, absolute loquendo, possibile est eum non velle. Sed, si loquamur de necessitate quæ est ex suppositione, sic necessarium est eum velle, si voluerit vel vult; et sic, ex suppositione prædicta loquendo, non est possibile eum non velle, scilicet si vult aut voluerit. Mutatio autem, cum requirat duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum; unde hoc solum modo sequeretur, scilicet quod ejus voluntas esset mutabilis, si esset possibile eum non velle quod vult, vel quod (a) prius voluisset. Et sic patet quod possunt esse plura a Deo scita, per hunc modum scientiæ, vel pauciora, nulla variatione posita in ejus voluntate vel scientia ; hoc enim est eum posse plura scire, quod posse scientiam suam per voluntatem determinare ad plura facienda.

α Sed ex parte actus, accidit variatio in scientia, tripliciter. Uno modo, ex eo quod actu considerat quod non prius consideravit; sicut dicimus illum vanari, qui exit ab habitu in actum. Iste autem variationis modus, in scientia Dei esse non potest : quia ipse non est sciens secundum habitum, sed secundum actum solum ; quia non est in eo aliqua potentialitas, qualis est in habitu. Alio modo, contingit variatio in actu sciendi, ex hoc quod modo considerat unum, modo aliud. Sed illud esse non potest in divina cognitione; quia ipse per unam speciem suæ scientiæ omnia videt, et ideo (6) omnia simul intuetur. Tertio modo, ex hoc quod aliquis considerando, discurrit de uno in aliud; quod in Deo accidere non potest; quia, cum discursus duo requirat, inter quæ sit, non potest dici discursus in scientia, ex hoc quod duo videat, si illa duo videt unico intuitu; quod accidit in divina cognitione vel scientia, ex hoc quod omnia per unam speciem videt.

< Sed ex parte modi cognoscendi, accidit variatio in scientia, ex hoc quod aliquid limpidius et perfectius cognoscitur nunc quam prius. Quod quidem potest contingere ex duobus. Uno modo, ex diversitate medii per quod fit cognitio; sicut accidit in eo qui prius scivit aliquid per medium probabile, et postea scit idem per medium necessarium ; quod etiam in Deo accidere non potest, quia essentia sua,

(a) non ex hoc quod aliquid sit a sciente. — Om. Pr.

(£) ex hoc. — Orn. Pr.

(a) vel quod. — fi Pr.

(ß) ideo. — Om. Pr.

quæ est ei medium cognoscendi, est invariabilis. Alio modo, ex virtute intellectiva, secundum quod unus homo melioris ingenii acutius aliquid cognoscit, etiam per idem medium; quod etiam in Deo accidere non valet, quia virtus qua cognoscit, sua essentia est, quæ invariabilis est. Ergo relinquitur divinam scientiaia omnino invariabilem esse ex parte cognoscantis.

« Ex parte autem rei cognite, scientia variatur, secundum veritatem et falsitatem: quia, eadem exsistimatione remanente, si res mutetur, erit existimatio falsa, que prius fuit vera. Quæ etiam in Deo accidere non potest; quia divinus intuitus fertur ad rem, secundum quod est in sua præsentia, prout est jam determinata ad unum. Et ulterius, quantum ad hoc, non potest variari; si enim res ipsa, aliam dispositionem accipiat, iterum illa erit eodem modo divinæ risioni subjecta. Et sic scientia Dei nullo modo est variabilis. ¶ — Hæc ille.

Et, ari. 5, ad 11^{mo}, dicit: « Scientia Dei non variatur secundum variationem scibilium. Ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex eorum variatione varietur, quia alia cognitione cognoscit res præsentis, præteritas vel futuras; et inde est quod, Socrate non sedente, illa cognitio quæ habebatur de eo quod sederet, efficitur falsa. Sed Deus uno intuitu cognoscit res ul præsentis, præteritas vel futuras. Unde eadem veritas in ejus intellectu remanet, qualitercumque res varietur, a — Hæc ille.

Et, art. 13, ad 7^{mo}, dicit: « Deus scit enunciabilia, non comjionendo aut dividendo. Et ideo, sicut cognoscit res eodem modo, quando sunt, et quando non sunt; ita cognoscit enunciabilia, quando sunt vera, et quando sunt falsa; quia unumquodque scit esse verum, illo tempore quo verum est. Scit enim hoc enunciabile esse verum, scilicet Petrum currere, illo tempore quo verum est; et similiter hoc enunciabile, Petrum esse cursurum; et sic de aliis; et ideo, quamvis non sit modo verum, Petrum currere, sed cucurrisse, nihilominus tamen Deus utrumque scit; quia simul intuetur utrumque tempus, quo utrumque enunciabile est verum. Si autem sciret enunciabilia, formando enunciabilia in seipso, tunc nesciret aliquod enunciabile, nisi quando est verum; sicut et in nobis accidit; et sic scientia ejus variaretur. > — Hæc ille.

Eandem ponit conclusionem, 1^o p., q. 14, ari. 15, scilicet quod scientia Dei est invariabilis. Verumtamen, ibidem, ad 3^{am}, respondendo, dicit oppositum ejus quod proxime dictum est. Ait enim quod < hæc non est vera: Quidquid Deus scivit, adhuc scit, si ad enunciabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinæ scientiæ est quod sciat unam et eandem rem quandoque esse, et quandoque non esse; ita absque variatione divinæ scientiæ est quod sciat aliquod enunciabile quandoque esse verum,

et quandoque esse falsum. Esset autem scientia Dei ex hoc variabilis, si enunciabilia cognosceret per modum enunciabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur secundum veritatem et falsitatem, puta, si, mutata re, eandem opinionem de illa re teneamus; vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur illum non sedere; quorum neutrum potest esse in Deo. » — Hæc ille.

Decima conclusio est quod divina scientia non esi univoca scientiæ nostræ, nec æquivoca, sed analoga.

Istam probat, *de Veritate*, q. 2, ari. 11: « Impossibile, inquit, est aliquid prædicari univoce de Deo et creatura. In omnibus enim univocis, communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce prædicatur; et sic, quantum ad illius nominis rationem, univocata in aliquo æqualia sunt, quamvis secundum esse, unum altero possit esse prius vel posterius; sicut in ratione numeri, omnes numeri sunt æquales, quamvis secundum nomen rei unus alio prior sit. Creatura autem, quantumcumque imitetur Deum, non potest attingere ad hoc, ut eadem ratione aliquid sibi conveniat, qua convenit Deo. Illa enim quæ secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiæ vel quidditalis; sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia idem est quod scientem esse. Unde, cum esse quod est proprium uni rei, non possit alteri communicari, impossibile est ut creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus; sicut et impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset. Si enim in Petro non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de Petro et de Paulo, quibus est diversum esse.

« Nec potest dici quod omnino æquivoce prodicetur quidquid de Deo et creaturis dicitur: quia, nisi esset aliqua convenientia creaturarum ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo; et ita, cognoscendo essentiam suam, non cognosceret creaturas. Similiter etiam, nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei possemus pervenire, nec nomen quæ creaturis aptantur, unum magis de eo esset dicendum quam aliud; quia ex æquivocis non differt quodeumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur.

« Unde dicendum est quod nec omnino univoce, nec pure æquivoce, nomen scientiæ de scientia Dei et nostra prodicatur; sed secundum analogiam; quod nihil aliud est dictu, quam secundum propor-

tionem. Convenientia autem secundum proportionem, potest esse duplex ; el secundum hoc, attenditur duplex analogia* communitas. Est enim quædam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod halænt determinatam (x) distantiam, vel habitudinem aliam, ad invicem; sicut binarius cum unitate, eo quod est ejus duplum. Convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem, inter quæ sil proportio, sed magis ad invicem duarum proportionum ; sicut senarius convenit cum quaternario, in hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, sic quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis; secunda autem proportionalitatis. Unde, et secundum modum primæ convenientia?, invenimus aliquid analogice dictum de duobus, quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente, ex habitudine quam substantia el accidens habent; el sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina aliquam habitudinem habet ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice, secundo modo convenientia?; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod, sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente. Quia ergo in his quæ dicuntur analogice primo modo, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid commune per analogiam, impossibile est aliquid per hunc modum analogice dici de Deo el creatura ; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum, perquam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiæ, nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo, secundum istum modum, nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura. Sed lamen hoc contingit dupliciter. Quandoque enim, illud nomen importat aliquid ex principali significatione, in quo non potest attendi analogia inter Deum et creaturam, etiam prædicto modo; sicut est in omnibus quæ symbolice dicuntur de Deo, ut cum dicitur leo, sol, vel hujusmodi; quia in horum diffinitione cadit materia, quæ Deo attribui non potest. Quandoque vero, nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato, secundum quod non possit attendi prædictus convenientia* modus inter creaturam et Deum ; el sic sunt omnia in quorum diffinitione non clauditur defectus, neque dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et hujusmodi. — Hæc ille.

Eandem sententiam ponit, *de Potentia Dei* q. 7, art. 7. — Item, I p., q. 13, art. 4 et 5. — Item, I. *Contra Gentiles*, cap. 33 et 34 ; et I. *Sentent.*, dist. 35, c. 1. art. i.

Seri tunc est dubium. Quia in omnibus analogicis ita est, quod unum ponitur in diffinitione alterius,

sicut substantia ponitur in diffinitione accidentis, et actus ponitur in diffinitione potentiæ; vel saltem idem ponitur in diffinitione utriusque, sicut sanitas animalis ponitur in diffinitione sani quod dicitur de urina, et sani quod de cibo, quorum alterum est conservativum, aliud significativum sanitatis» Sed Deus et creaturæ non se habent hoc modo; quia neque unum ponitur in diffinitione alterius, neque aliquid idem in diffinitione utriusque, dato etiam quod Deus diffinitionem haberet. Et sic videtur quod nihil secundum analogiam dici postulat de Deo el creaturis. — Ad hoc respondet ipse, *de Veritate*, q. 2, art. 11, ad 6^{am}, dicens quod < ratio illa procedit de communitate analogiæ, quæ accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum. Tunc enim oportet quod unum ponatur in diffinitione alterius, sicut substantia in diffinitione accidentis; vel aliquid unum in diffinitione duorum, ex eo quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum, sicut substantia in diffinitione qualitatis et quantitatis. > — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

§ 1- — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra ista arguit Aureolus (dist. 35, q. 2, art. 3). Et quidem, contra primam conclusionem, primo loco arguit, in hoc quod distinguit in Deo scientiam essentiæ suæ el scientiam creaturarum secundum rationem. Arguit igitur

Primo sic. Si mens apprehendat intellectionem qua Deus intelligit creaturam, ut (x) aliam ab intellectione qua intelligit essentiā : aut hoc est, quia intellectio creaturæ concipitur ut immediate tendens in eam, absque essentiā; aut ut tendens in eam, mediante essentiā, et ita ul differens ab illa quæ immediate in essentiā tendit. Unde possumus dicere quod vel differunt secundum præcisionem, quia intellectio essentiæ concipitur ut præcise tendens in essentiā, intellectio vero creaturæ ut tendens simul in essentiā, et cum hoc in creaturam ; vel differunt secundum disparationem, quia una disparate tendit in essentiā divinā absque creatura, alia verb in creaturam absque essentiā. Sed manifestum est quod si detur primum, jam non sunt duæ intellectiones, sed una, quæ quandoque sumitur præcise ut ad essentiā terminatur; quandoque vero sumitur ul ulterius tendens in creaturam. Et, secundum hoc, non est aliqua distinctio in cognitione, sed tantum in objectis. Nam, si alia est intellectio quæ præcise fertur in essentiā, ab illa quæ fertur in essentiā et in creaturam, sequitur

(e) *determinatam*, — Om. Pr.

(a) *Ut*. — w1 Pr.

quod duplici intellectione, secundum rationem, Deus intelligit essentiam suam, una scilicet precise sine creatura, alia vero simul cum creatura; immo non oportet primam ponere, quia sufficienter intelligit Deus suam essentiam per secundam; et sicut in secunda non est alia et alia intellectio, secundum rationem, essentiae et creature, immo simpliciter una, sic absolute dici oportet quod in Deo non est alia intellectio essentiae et creature, etiam secundum rationem. — Nec potest dari secundum, scilicet quod differant secundum disparationem. Impossibile est enim vere concipere quod Deus intelligat creaturam immediate, non intelligendo suam essentiam; quia tunc essentia non esset ratio intelligendi creaturam, nec mediet in Deo inter actum intellectionis et ipsam creaturam, nec esset objectum primum illius intellectionis qua a Deo apprehenditur creatura; quod tu negas. Ergo manifestum, est quod intellectio Dei non potest resolvi in duas, secundum rationem, quarum una sit essentiae, et alia creature.

Secundo sic. Aut intellectio creaturarum a Deo praecedit, secundum ordinem rationis, productionem Verbi; aut non. Sed neutrum potest dari. Igitur.

Minor probatur. Nam non potest dici quod intellectio creaturarum procedat, ordine rationis, productionem Verbi: — Tum *primo*, quia quod est essentialius et intimius Deo, secundum rationem praecedere videtur minus essenziale. Sed emanatio Verbi, est quid intimius et essentialius Deo, quam intellectio creaturarum; nihil enim connolans creaturam est illa intimum Deo sicut persona. Ergo emanatio Verbi prius intelligi debet, quodam ordine rationis, in Deo, quam intellectio alicujus creatura. — Tum *secundo*, quia omne necesse esse, prius est quam contingens. Sed personae divinae et emanationes, sunt necesse esse; creaturae vero sunt contingentes, et quaedam earum notitia est contingens, scilicet illa quae est respectu futuri contingentis; potuit enim Deus non nosce Antichristum futurum, quia potuit non esse futurus. Ergo emanatio Verbi praecedit huiusmodi intellectionem.

Nec potest dari aliud membrum: — Tum *primo*, quia illud quod communicatur alteri per productionem, praeintelligitur in producente; quia non potest communicare quod non habet. Sed Pater, producendo Verbum, communicat sibi intellectionem creaturarum. Ergo praeintelligitur eam habere in se. — Tum *secundo*, quia, secundum Augustinum, 6. *de Trinitate* (cap. 2), Filius procedit a Patre, sicut lumen de lumine, et ars de arte. Sed ars importat notitiam creaturarum. Ergo Pater praeintelligit in se notitiam creaturarum, secundum quam dicitur ars, aliquo ordine rationis, priusquam Filius producat. — Tum *tertio*, quia Verbum in divinis, non solum est Verbum essentiae, immo est Verbum creatura. Sed non procederet vel Verbum creatura, nisi

intellectio creaturae praecederet in Patre. Igitur, etc.

Secundo loco arguit contra illud quod dicit conclusio, quod scilicet Deus de creabilibus non flendis non habet scientiam practicam, sed tantum de flendis.

Primo. Quia, si notitia flendorum tantummodo sit practica, et non (a) factibili, dato quod non sint flenda, sequitur quod ara viellandi vel scientia inedicinae, in his qui non proponunt unquam viellare aut potiones dare, erunt speculative, et non practicae; unde quilibet poterit, pro nihilo voluntatis suae, facere scientiam suam nunc practicam, proponendo uti ea, nunc vero speculativam, proponendo quod nunquam illa utatur. Hoc autem dicere, est absurdum. Ergo quod Deus proponat aliqua se facturum, alia vero non, nihil facit ad hoc quod illa notitia sit practica, ista vero speculativa.

Secundo. Quia scientia practica dicitur activa vel operativa, ut patet, 6. *Metaphysics*: (t. c. 1). Haec autem activitas non oportet quod sit actualis, alias nullus haberet scientiam practicam, nisi dum actu operatur; sed intelligi debet potentials et aptitudinalis. Sed manifestum est quod notitia quam habet Deus respectu rerum quas etiam non disponit se facturum, dici potest activa, activitate aptitudinali; jiosset enim Deus producere per eam, illa quae non producet. Ergo talis notitia practica remanebit.

Tertio loco arguit contra hoc quod dictum est in illa conclusione, scilicet quod scire operabilia, quoad eorum diffinitiones et praedicata universalis, est scire speculativum, et non practicum. Et

Primo arguit sic. Constat, inquit, quod moralis scientia tradita in libro *Ethicorum*, practica est et activa. Sed Philosophus ibi diffinit felicitatem et virtutem, et virtutes dividit, et earum proprietates inquirat. Ergo cognoscere diffinitiones, divisiones, et huiusmodi, de rebus operabilibus, spectat ad scientiam practicam, et non speculativam.

Secundo, ad idem. Si talia de rebus operabilibus ad scientiam speculativam pertinent, sequeretur quod de omni operabili possent esse duae scientiae, scilicet scientia practica, et speculativa. Sed hoc est falsum; quia nullus dicit quod sit duplex moralis, una practica, et alia speculativa. Ergo idem quod prius.

Tertio. Ad scientiam practicam non solum spectat scire subjectum operabile, immo et omnia quae quodammodo aspiciuntur ab operante, et attinguntur per operationem. Sed nulla veritas est de aliquo scibili, quin operans intendat eam universaliter indirecte in operato. Intendit enim tale opus agere, quod de illo possit omnes veritates huiusmodi enunciare; et, licet forte eas principaliter non intendat, nihilominus intendit secundario, cum non intendat facere opus diminutum, immo usquequaque perfectum et

(a) *et non*. — non *est* Pr.

completum. Igitur scire omnem proprietatem et definitionem, et quidquid est complementi in opere, non practicam scientiam pertinebit.

Quarto. Ad scientiam practicam spectat quod doceat operari, docendo scilicet opera, et modum operandi. Sed omnis veritas possibilis haberi de operabili, quodammodo est operabilis; quia per accidens; produci enim particulare, produci universale, et omnem habitudinem ac veritatem formabilem in universali. Igitur scientia practica docere potest omnem veritatem possibilem de objecto (quodammodo formari).

§2. — Contra quartam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit (ibid., q. 4. art. 4), praesertim contra illud quod illi dicitur, scilicet quod Deus, intelligendo essentiam uniuscujusque, intelligit omnia quæ de ipso prædicari possunt.

Secundum hoc, inquit, videretur quod Deus non cognosceret immediate proprias passiones aliqujus subjecti, nec etiam compositionem subjecti ad prædicatum immediate; quod esse non potest. Deus enim per se et immediate cognoscit quidquid habet per se aliquid propria* entitatis, cum sua essentia sit similitudo cujuslibet entitatis. quantumcumque minima sit. Sed propria? passiones habent propriam entitatem aliquo modo; et similiter, esse quod importat compositionem, est aliquid esse aliud ab esse subjecti. Ergo unumquodque Deus, videndo essentiam suam, in sua propria entitate immediate cognoscit; nec est liene dictum, quod intelligendo essentiam uniuscujusque, cognoscat omnia quæ jussunt ei accidere.

Confirmatur istud ultimum: quia illud in propositionibus contingentibus dici non potest, quod, cognita essentia subjecti, cognoscatur prædicatum, aut complexio utriusque.

§ 3. — Contra sextam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra sextam conclusionem arguit. El primo, contra illud quod ibidem dicitur, scilicet quod Deus cognoscit enunciabilia, ideo quia cognoscit quidquid est in ejus potestate, vel creatura). Hoc enim, inquit, licet arguat Deum jiosse cognoscere enunciabilia, non tamen est sibi ratio cognoscendi. Licet enim virtus el potestas divina cognosci non possit, nisi cognoscantur ea ad quæ se extendit, sicut nec aliqua relatio, aut habitudo, nisi proprius ejus terminus cognoscatur; non tamen habitudo, aut quævis connolatio, est ratio terminum cognoscendi, sed juxta converso. Non igitur verum est quod notitia potentiae divinae, aut virtutis divinae, sibi ratio cognoscendi ea quæ subsunt suæ potestati. Unde essentia, per rationem essentiae, non

per rationem virtutis activa*, est ratio divino intellectui omnia cognoscendi; immo, dato, per impossibile, quod Deus potentiam activam non haberet, adhuc omnia intelligeret.

§ 4. Contra sextam et quintam conclusiones

Argumentum Aureoli. — Contra eandem et quintam conclusionem, arguit sic, probando quod divina essentia non se habeat ut species, qua divinus intellectus enunciabilia et omnia alia cognoscit. Secundum hoc enim sequeretur quod divina essentia esset quasi species, et creaturas essent objecta, divinum intellectum terminantia, etiam prima; quia species non tollit, in nobis, quin creaturae dicantur objecta primaria intellectus nostri. — Et iterum: Divina essentia est objectum terminant divinum intellectum, etiam secundum istos; sed, secundum eosdem, species intelligibilis non se habet ad intellectum, sicut illud quod intelligitur. sed potius tanquam illud quo intelligitur; ergo non potest dici quod divina essentia sit species intellectus divini.

§ 5. — Contra septimam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra septimam conclusionem, arguit

Primo, contra rationem, scilicet quod scientia dicatur universalis vel particularis, ex ratione medii cognoscendi, el non potius ex conditione objecti. Constat, inquit, quod Metaphysica dicitur universalis; unde et aliae dicuntur particulares scientiae», respectu ipsius, ul patet, 1 et 4 *Metaphysics* (t. c. t). Sed manifestum est quod hoc non dicitur, nisi quia subjectum ejus est universale, sub quo subjecta aliarum scientiarum, quasi particulariter continentur; species enim per quas metaphysicus cognoscit, sunt «que particulares entitative, sicut illae per quas cognoscit physicus; vt similiter habitus Metaphysicus», est illa singularis el individuus, sicut habitus Physica. Ergo universalitas el particularitas in scientia, non attenditur penes medium cognoscendi, nec penes habitus in se, sed penes objectum.

Secundo sic. Philosophus, t. *Posteriorum* (t.c.39), distinguit demonstrationem universalem a particulari, penes universalitatem et particularitatem objecti. Sed constat quod demonstratio causal scientiam. Ergo universalitas scientiae attendi debet penes objecta scibilia. Inde, ibidem, dicitur quod scibilia, secundum quod universalis sunt, magis scibilia sunt, quam secundum [magis] demonstrabilia. Ergo magis universalis sunt.

Tertio. Si verum esset quod ab ista opinione assumitur, nulla scientia deberet dici universalis; cum habitus et species, quæ sunt media cognoscendi, sint quaedam res singulares, existentes in singula-

ribus intellectionibus hominum. Sed hoc est inconveniens. Igitur idem quod prius.

§ 6. — Contra octavam conclusionem

Argumentum Aureoli.—Contra conclusionem octavam, arguit sic : Iste, inquit, modus dicendi æquivocal de causalitate. Dato enim quod Deus non esset causa efficiens omnium, adhuc per scientiam suam esset exemplar rerum ; unde Commentator concedit, 12. *Metaphysics*, commento 49, huiusmodi causalitatem scientiæ divinae. Sed manifestum est quod istam causalitatem habet, absque conjunctione et concomitantia voluntatis; quia voluntas nihil facit ad rationem exemplaritatis; alioquin faceret ad hoc quod res essent vita (i) in Deo. Ergo non est verum quin ratio causalitatis congruat Deo, nisi adjuncta voluntate, sicut isti dicunt.

§ 7. — Contra ultimam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra ultimam conclusionem, arguit sic

Primo, contra medium quo probatur quod scientia Dei non sit univoca scientiæ nostrae. Non enim, inquit, est verum quod hoc sit, quia quidditas et esse sunt idem in Deo. Probatur enim supra, quod in omni re idem est esse et essentia; differunt tamen secundum modum concipiendi. Sed hoc non tollit quin in rebus sit univocatio. Ergo ratio sufficiens non fuit.

Secundo. Quia, sicut in duobus individuis non est realiter idem esse, sic nec eadem quidditas secundum rem. Non enim est eadem realitas humanitatis in duobus hominibus, sed similis tantum ; sicut nec idem esse, sed simile. Sed, hoc non obstante, similitudo quidditatis sufficit ad univocationem; et similiter conformitas ipsius esse. Ergo non exigitur ad univocationem (6), quod quidditas differat ab esse. Unde patet quod ista ratio deficit, per non causam ut causam. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad ea quæ primo loco inducta sunt contra primam conclusionem, respondetur.

Ad quorum primum dicitur quod distinctio illarum notitiarum, in Deo, secundum rationem, non est intelligenda secundum disparationem, sed secundum præcisionem. Et tunc negatur consequentia

(e) *vita.* — *unita* Pr.

(i) a terbo *et similiter* usque ad *univocationem*, om Pr

ibidem primo illata : ergo non sunt duæ secundum rationem, illo modo dualitatis. Ex hoc enim quod eadem cognitio sumitur ut diversimode terminata, aliquantulum diversificatur, secundum rationem, ad diversitatem obsectorum. — Et cum contra hoc arguitur, inferendo quod essentia divina duplici cognitione cognosceretur; — dico quod non est inconveniens eam duplici cognitione cognosci, dualitate præcisionis et non præcisionis, non autem duabus cognitionibus disparatis. — Cum ergo ulterius inferius infertur quod frustra ponitur prima, etc.; — dico quod secunda includit primam, nec potest poni sine prima; et ideo ibi nihil est frustra.

Ad secundum dico quod, secundum quod ponit sanctus Thomas, I. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, ari. 3, ad 4um, omnia communia dicta de Deo in ordine ad creaturas, ut præscientia, prædestinatio, et huiusmodi, sequuntur, secundum nostrum modum intelligentiam, notionalia ad intra. Et ideo dico quod prior est generatio Verbi, quam notitia creaturarum. — Tunc *ad primam probationem*, dico quod ubi producit non præcedit productum, maior est falsa; in divinis autem, Pater non præcedit Filium ; et ita non præhabet illa quæ communicat Filio. Similiter falsa est maior, ubi illa quæ communicantur per productionem, dicunt habitudinem ad aliquid posterius ipso producto ; cuiusmodi est notitia creaturarum. — *Ad secundam probationem*, dico quod consequentia non valet. Licet enim Filius procedat a Patre, ut ars de arte, non tamen oportet quod Pater prius habeat artem, quam Filium producat. Unde Filius, ex illa productione non habet directe quod sit ars creaturarum ; sed ad productionem illam consequitur respectus ejus ad creaturam, ut artis ad artificiatam. Et similiter est de Patre : ex hoc quod producit Verbum, in quo creatura relucet, et fienda disponuntur, ipse dicitur artifex. — *Ad tertiam* patet per idem. Filius enim prius procedit, quam habeat respectum ad creaturam, ut Verbi ad illud cuius est Verbum.

Ad ea quæ secundo loco inducta sunt contra eandem conclusionem, dicitur.

Ad primum quidem, dico quod ars medicinæ, in eo qui uti ea non intendit, est quidem practice habitualiter, non autem actualiter ultimate. Et de hoc satis dictum est in *Prologo* (q. 2).

Ad secundum dico quod illa activitas aptitudinalis, facit scientiam practicam habitualiter, non autem actualiter ultimate. Et quod ista distinctio sit secundum mentem sancti Thomæ, patet, 1 p., q. 15, ari. 3, ad 2um, ubi sic dicit : « Eorum quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi in virtute tantum. » — Ex quo patet quomodo negat cognitionem Dei de talibus esse practicam, et quomodo non.

Ad ea vero quæ tertio loco contra eandem conclusionem posita sunt, dicitur

Ad primum quidem, quod scientia moralis est spe-

culativa quoad modum; eed quoad finem, est practica. Procedit enim modo speculativo, diffiniendo, dividendo, universalia praedicata considerando; sed finis ejus est non solum ut sciamus, sed ut boni efficiamur; et ideo est simpliciter practice. Econtrarioautem, scientia Dei de creaturis non fiendis, ut scientia quam habet de alio mundo, aut de alio sole, est speculativa in se; sed est practice, quantum ad objectum, quod est operabile a sciente, scilicet Deo. Unde omnis scientia quæ est de non operabili, est simpliciter speculativa; sed non omnis scientia quæ est de operabili, est practice simpliciter; sed illa tantum quæ ad opus ordinatur.

Ad secundum dico quod consequentia nulla est. Non enim oportet quod de omni operabili sint duæ scientiæ, nullo modo unam constituentes; quarum scientiarum una sit practice, et alia speculativa. Sed solumsequiturquod de omni tali potesthaberi scientia, quæ erit speculativa et practice, diversimode: speculativa quidem, quoad modum; sed practice, quoad objectum vel finem.

Ad tertium negatur minor, ad sensum quo debet concedi major. Operans enim aspicit ad universalia rei praedicata; sed in illis non sistit, sed protendit intellectum suum ad particulare opus. Nunquam enim ex universali consideratione sequitur opus; sed ex consideratione virtutis cogitativæ, quæ circa particularia versatur. Intellectus enim est movens remotum; sed ratio particularis, et appetitus sensitivus, est movens proximum. Et ideo major simpliciter negatur. Non enim est vera de scientia practica simpliciter, scilicet ratione finis; illa enim non considerat universalia praedicata, in quantum hujusmodi, sed ut illa ad particulare applicet. Unde practica non considerat universalia finaliter, sed speculativa; et in quantum considerat universalia praedicata, diffiniendo, dividendo, in tantum recedit a sinceritate practicæ.

Ad quartum dico quod practica docet principaliter operari particularia; et non intendit operari, nisi per accidens, universalia. Et ideo, licet Operans, per accidens attingat universales virtutes, non sequitur ideo quod practica illud principaliter et ex intento doceat; nec per consequens, in universalibus immoratur. Unde omnia ista argumenta solum probant quod practica scientia considerat universalia praedicata, et rationes universales operabilium; quod concedimus. Non tamen in illis sistit; nec illorum gratia est, seri propter opus, quod procedit a ratione particulari, praecedente judicio intellectus. Speculativa autem est in oppositum. Illa enim vadit a singularibus ad universale, abstrahendo, secundum motum rerum ad animam; de quo dictum fuit in alio articulo.

§ 2. — Ad argumentum contra quartam CONCLUSIONEM

Ad argumentum Aureoli.— Ad argumentum contra quartam conclusionem, dicitur. Et primo,

Ad argumentum, dicitur quod procedit ex falso intellectu. Cum enim dicit sanctus Thomas, quod Deus, intelligendo («) essentiam alicujus, intelligit omnia <fuæ possunt de ipso prædicari, non intelligit quod essentia creata, sit ei ratio quod intelligat consequentia essentiam; sed intendit quod quia species vel idea in divino intellectu existens, æqualiter repræsentat passiones, immo omnia accidentia rei, sive accidant per se, sive per accidens, sicut essentiam, ideo, sicut illa species est divino intellectui ratio et medium cognoscendi essentiam, ita est medium cognoscendi omnia accidentia rei, sive consequantur essentiam speciei, sive individuum. Et hoc manifeste declarat, *de Veritate*, q. 2, art. 7: < Intellectus, inquit, divinus, per unum, scilicet per essentiam suam, cognoscit omnes substantias et omnia accidentia; et ideo neque discurrit de substantia in accidens, sed neque componit unum cum altero. » — Et sic patet quod arguens non vadit ad mentem sancti Doctoris.

Ad confirmationem, dicitur quod quantumcumque propositio sit contingens, tamen intellectus divinus, simplici intuitu, eadein specie videt individuum, et quantitatem et qualitatem individui, et tempus in quo est; sicut eadem specie videt essentiam speciei et proprias passiones. Unde sanctus Thomas, ubi supra, ad 6^m, dicit: < Idea quæ est in mente divina, pro tanto se habet simpliciter ad rem, in quacumque dispositione sit, quia est similitudo rei, secundum omnem ejus dispositionem; et ideo per eam cognoscit de re, in quacumque sit dispositione. » — Hæc ille. — Et, ad 1^{am}, sic ait: « Intellectus divinus, secundum unum et idem cognoscit omnes dispositiones quæ possunt variari in re; et ideo, in una dispositione manens, ipse cognoscit dispositiones rerum omnes, qualitercumque variatarum. » — Et ibidem, ad 2^{am}, et etiam in responsione principali, dicit: < Intellectus divinus, qui est apprehensor materiæ et formæ, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed etiam singularem cujuslibet individui; et ideo cognoscit omnia accidentia, et communia loti speciei aut generi, et propria unicuique singulari; inter quæ unum est tempus, in quo invenitur singulare quodlibet in rerum natura, secundum cujus (5) determinationem dicitur nunc esse vel non esse. Et cognoscit omnia aha enunciahilia quæ formari possunt, vel de universalibus, vel de individuis, b — Hæc ille.

(a) *intelligendo*. — *intelligit* Pr.

(b) *cujus*. — *illius* Pr.

§ 3. — Ad argumentum contra sextam
CONCLUSIONEM

Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum contra sextam conclusionem, dicitur quoti procedit ex fal.M) intellectu. Non enim intelligit sanctus Thomas quod relatio importata nomine divinæ potentiæ, sit ratio divino intellectui, quod intelligat omnia quæ illi subsunt potentiæ; potentia enim non est relativum secundum esse, sed secundum «lici; quia non solum significat relativum, sed absolutum, ad quod sequitur relatio. Dico ergo quod, cognita divina potentia, quæ est divina essentia secundum esse, cognoscuntur a Deo omnia quæ continentur in ea tanquam in virtute activa. Hujusmodi autem omnia produci possibilia in esse reali vel rationis, ut compositio vel divisio intellectus, et enunciabilia, et hujusmodi; omnium enim illorum similitudo est in divina essentia, et non solum illorum, immo respectum illorum ad divinam essentiam, sicut imitativi ad imitabile, et producibilis ad productivum. Hoc ergo intellectu, dicit sanctus Thomas quod cognita divina potentia, cognoscuntur omnia possibilia; quia, cognita essentia, cognoscitur respectus ad omnia quæ sunt in ea, modo prædiclo; quod est cognoscere essentiam per inodum potentiæ. — Et cum dicit arguens, quod si per impossibile Deus non haberet activam potentiam, etc., — dico quod falsum est, immo nullam naturam intelligent; quia cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum; illa autem similitudo attenditur secundum convenientiam formæ. Oportet ergo, si Deus habet similitudinem creatura?, quod illa sit causata a creatura, vel sit causativa creatura?, vel aliquid tertium sit utriusque causa; quorum solum secundum est possibile. Illa autem consequentia fuit deducta prolixè, conclusione octava.

§ 4. Ad argumentum contra sextam et quintam
CONCLUSIONES

Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum factum contra quintam et sextam conclusiones, dico quod divina essentia, licet sit species qua divinus intellectus est actu, non tamen sequitur quin sit primo intellectum a divino intellectu; non tamen ea ratione qua species, loquendo de specie actui prævia; sed quia est objectum intelligibile per essentiam, nedum per similitudinem intellectui prasens. Sicut etiam essentia angeli, in cognitione qua angelus cognoscit seipsum, se habet vel species intelligibilis, quæ est actui prævia; et iterum se habet vel primo cognitum illa cognitione angelica; et iterum, vel ratio cognoscendi Deum naturaliter ipsi angelo, secundum quod, sicut sanctus Doctor, 1 p., q. 56, art. 1 et 3 Secus est de specie nostri intellectus; talis enim non nisi per reflexionem intelligitur. Et

de tali arguit opponens; ideo nihil ad propositum.

Ad confirmationem, similiter dicitur quod non negat sanctus Thomas quin species illa, quæ est principium operationis intellectualis, possit esse primum cognitum, nisi de specie nostri intellectus; ut patet de angelo, cum se intelligit.

§ 5. — Ad argumenta contra septimam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra septimam conclusionem, dicitur

Ad primum, quod ratio quam impugnat, bona est. — Et cum arguit; — negatur minor. Non enim dicitur solum scientia universalis, propter universalitatem subjecti; sed ideo quia media per quæ demonstrat, sunt communia et universalissima. Media (x) dico non species intelligibiles, sed conceptiones, et propositiones, et principia quæ primo intelligit, ut sunt actus, potentia, idem, diversum; et principia ejus sunt ex terminis universalissimis composita. Sciendum tamen quod non intelligo quod in divina scientia vel cognitione divina, essentia omnino se habeat per modum talis medii, quale est medium demonstrationis, nec solum tale, quale est species intelligibilis; sed se habet potius ut objectum intellectum primo, in quo alia intelliguntur, quæ sunt secundo intellecta; sicut causa se habet respectu effectus, et principium respectu conclusionis. Est ibi ergo aliqua similitudo medii demonstrationis, sed non totalis, et similiter speciei intelligibilis, et similiter conceptionis intellectus; quorum quodlibet habet rationem medii cognitionis.

Ad secundum negatur major. Demonstratio enim dicitur universalis, quia medium est universale. Verumtamen ex hoc sequitur quod objectum sit etiam universale, vel possit esse universale; quia eadem demonstratione potest concludi universalis et particularis.

Ad tertium negatur antecedens. Non enim loquimur de medio cognoscendi, eo modo quo species, vel habitus, est medium cognoscendi; sed eo modo quo causa est medium cognoscendi effectum, et principium cognoscendi conclusionem; et secundum hoc aliqua scientiæ dicuntur universales vel particulares, scilicet (C) quod ex mediis universalioribus procedunt, id est, ex causis universalioribus, vel principiis communioribus.

§ 6. — Ad argumentum contra octavam
CONCLUSIONEM

Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum

(a) *inquam*, — Ad. Pr.
(C) *Beititcet*. — *ird* Pr.

contra octavam conclusionem, diro quod non est equivocatio in probatione illius, — Et cum ibi assumitur quod, dato quod Deus non esset causa, etc.; — negetur illud. Si enim Deus non esset effectivus rerum, non haberet apud se rerum similitudines, nisi a creaturis eas accepisset, vel a causa efectiva creatura?, ul in octava conclusione deducium fuit; et consequenter non esset Deus. — Illud autem quod additur de Commentatore, parum valet; quia in hoc erravit, etiam contra philosophiam. Quod autem addit, quod ante netum voluntatis, et sino voluntatis conjunctione, Deus halxit causalitatem exemplans respectu creature; — dico quod sanctus Thomas non intelligit quod voluntas det huiusmodi causalitatem divinæ scientiæ, nec aliam etiam causalitatem, puta effectivam; seri potius vult quod scientia sit causa prior secundum rationem, quam voluntas, ut ibidem dictum est. Sed intendit quod nullus effectus procedit a divina scientia, nisi mediante voluntate, quæ determinat scientiam ad opus. Divina enim scientia ex eodem habet causalitatem exemplaris et effectivi, scilicet ex plenitudine actus. Ex illo enim habet quod sit effectivus rerum; et quia ille actus est intelligibiliter in eo, ideo habet quod sit exemplar et ratio eorum, quæ in divina essentia, sicut causa, praeexistunt; et ita de divina scientia.

§7. — Ad ARGUMENTA CONTRA ULTIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra ultimam conclusionem, dico

Ad primum, quod causa ibi assignata, bona est. — Et cum dicit ipse, quod esse et essentia in nullo differunt, etc.; — dico quod proliatiosua fuit insolida, ut alias visum est.

Ad secundum dico, quod licet non sit eadem quidditas secundum rem duorum individuum, sicut nec idem esse, tamen quidditas per accidens est diversa in illis; quia illud quod se tenet ex parte illius, non facit diversitatem. Immo, si illa quæ sunt in individuis, pnnter illud quod se tenet de ratione quidditatis, scilicet principia individuanti. non essent (#), natura remaneret eadem. Esse autem individuum, illam unitatem non habet; quia sequitur principia individui, et secundum diversitatem illorum, diversi(icatur esse. Nec est idem secundum rationem, in duabus rebus mundi; esse enim rei, de se est incommunicabile (6), sicut esse Socratis (γ). Unde, sicut separatis individuanlibus a natura communi, tolleretur ab ea omnis diversitas; ita ipsa esse individuum, nullam haberent unitatem. Patet ergo quod non est simile, quod inducitur. Dico enim quod, si

quidditas esset suum esse, in nullis duobus univocatio reperiretur, nisi idem esset principium convenienti» et dissimilitudinis, scilicet illud quod est essentia et esse. — Et sic patet ad argumenta.

Ad argumentum in questionis factum, dicitur quod argumentum pro, assumit unum falsum, scilicet quod scientia dependeat ab omni suo objecto. Hoc enim non est verum, nisi de objecto principali scientiæ, quæ causatur a scito; non autem de objecto secundo, nec ubi scientia est causa sciti. — Argumentum vero in oppositum, solutum est in solutionibus argumentorum contra primam conclusionem.

DISTINCTIO XXXVI.

QUÆSTIO I.

UTRUM OMNIA SIXT XTERXALITER IN DEI PRÆSENTIA

0%£SWir c a trigesimam sextam distinctionem quaeritur: Utrum omnia, secundum aliquod esse, sint ætemaliter in præsencia Dei.

Et arguitur quod non. Illud quod in se non est, non coexistit præsentialiter divinæ æternitati, cum coexistere præsupponat esse. Sed constat quod creatura» in æternitate non coexistunt. Ergo nec æternitati coexistunt secundum esse essentiae aut exsistentiae».

In oppositum arguitur per illud Augustini, super Psalm. 49, dicens quod apud Deum *nihil praeteriit, nihilque futurum est; cum illo sunt omnia futura, et ei non detrahuntur præterita*. Et, de Vera Religione, cap. 49, dicit quod *nil praeteriit in æterno, nil futurum est*. Et 5. de Trinitate, cap. 16, dicit quod *apud Deum nec præterita transierunt, et futura jam facta sunt*. — Et Anselmus, de Casu diaboli, cap. 21, dicit quod *Dei scientia non proprie dicitur praescientia; cui enim semper omnia sunt praesentia, non futurorum habet praescientiam, sed praesentium scientiam*. — Item. Isidorus, de Summo bono, lib. 1. cap. 6, ait quod in Deo, *nec praeteritum, nec futurum aliquid creditur; sed omnia praesentia in Deo dicuntur, quia æternitate sua cuncta complectitur*.

In hac quæstione erunt duo articuli. In quorum primo inquirendum est, an omnia sint aeternaliter Deo praesentia, quantum ad suas proprias rationes. In secundo, videndum est, an secundum suas actuales exsistentias, sint eidem ætemaliter præsentia.

() non ruen/. — Om Pr.

() inconiniunienōi/r. — cotnnnmicabilc Pr.

(γ) Socratis. — Socratem Pr.

ARTICULUS I.

AN OMNIA SINT ÆTERNAUTER DEO PRÆSENTIA.
QUANTUM AD SUAS PROPRIAS RATIONES

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sil

Prima conclusio : Quod divina essentia est propria ratio cujuslibet creatura.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 54. Ipse enim, cap. 50, probat quod Deus de rebus habet propriam cognitionem. Capite autem 51, et cap. 52, ostendit quod multitudo hujusmodi intelligibilium, a Deo intellectorum, non est extra intellectum divinum. Hujusmodi enim formæ a Deo intellectæ æternaliter, non sunt ideæ per se subsistentes extra Deum, nec in aliquo intellectu crealo. Cujus rationem ponit : Quia, cum omne quod est prater divinam essentiam, sit creatum a Deo necesse est, si formæ pnediclae extra Deum sunt, ab eo creatas esse. Ipse autem est causa rerum per intellectum. Ergo Deum intelligere hujusmodi intelligibilia, praexigilur, ordine natura, ad hoc quod hujusmodi intelligibilia sint. Non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem, quod intelligibilia multa sunt extra eum.

Capitula vero 53, ostendit quomodo res intellecta, est in intellectu per suam similitudinem. Et quia divinus intellectus nulla alia specie intelligit nisi essentia sua, sed sua essentia est similitudo omnium rerum; ideo concludit, in line capituli, quod « conceptio divini intellectus, prout semetipsuin intelligit, quæ est Verbum illius, non solum est similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium (pio- rum divina essentia est similitudo. Sic igitur, per unam speciem intelligibilem, quæ est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quæ est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi ». — Hæc ille.

Capitula autem 54, ostendit quomodo divina essentia est propria ratio et similitudo omnium intelligibilium : < Et quidem, inquit, difficile, vel impossibile alicui videri potest, quod unum el idem simplex, ut divina essentia, sil propria ratio sive similitudo diversorum ; nam, cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est ut (s) dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea unam similitudinem habere, ut horno el asinus, in quantum sunl animalia. Ex quo sequitur quod Dens de rebus propriam cognitionem non

habeat, sed communem. Nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio, secundum modum caloris; similitudo enim cogniti est in cognoscente, sicut forma qua agitur in agente. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum. Quod qualiter sit, investigandum est. Ut enim Philosophus docet, 8. *Metaphysics* (t. c. 10), formæ, el diffinitiones rerum, quæ eas significant, sunt similes numeris; nam in numeris, una unitate addita vel abstracta, species numeri variatur, ut jiatel in binario el ternario. Similiter autem est in diffinitionibus : nam una differentia addita vel abstracta variat speciem; substantia enim sensibilis, alisque rationali, aut rationali (a) addito, specie diflenint. In his autem quæ multa continent in se, non sic se habet intellectus ut natura : nam ea qua» ad esse alicujus rei requiruntur, natura esse divisa non patitur ; non enim remanebit animalis natura, si anima a corpore abstrahatur. Intellectus vero, ea quæ sunt in esse conjuncta, interdum dislinclim accipere jiolest, quoniam unum illorum in rationem alterius non cadit ; et per hoc, in ternario potest considerare binarium tantum, et in animali rationali, animal sensibile tantum. Unde intellectus, illud quod plura complectitur (6), potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium, ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta ; et similiter, ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam in homine accipere posset (γ) proprium exemplar animalis irrationalis, in quantum hujusmodi, el singularum specierum ejus, nisi aliquas differentias adderent (3) positivas. Propter hoc quidam philosophus, nomine Clemens, dicit quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria. Divina autem essentia, in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quædamin est; non autem imperfectionem (c) includit, nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus, illud quod est proprium unicuique, in essentia >ua comprehendere potest, intelligendo in quo suam essentiam imitatur, et intelligendo in quo illa perfectione deficit unumquodque; utpote, intelligendo essentiam suam imitabilem per modum vitæ et non cognitionis, accipit propriam formam planta.» ; si vero ut imitabilem per modum cognitio-

() aut *rationali*. — et *irrationali* Pr.

() *complectitur*. — *complectim* Pr.

(γ) *po»*et*. — *potctl* Pr.

adderent. — *adderet* Pr.

(c) *imperfectionem*. — *perfectionem* Pr.

(a) *ut*. — *Om*. Pr.

nisei non intellectus, propriam formam animalis; el sic <le aliis. Sic igitur palet quod divina essentia, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus rebus habere potest. » — Hæc ille.

Idem ponit, I p., q. 14, art. 6, dicens : « Quidquid perfectionis est in qualibet creatura, totum praeexistit et continetur in Deo, secundum modum excellentem. Non solum autem illud in quo creatura communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quæ creatura ad invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma per quam res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad illud quod est commune omnibus, sed el quantum ad ea secundum quæ res distinguuntur. Et sic, cum Deus (a) in se omne» perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut actus perfectus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad (6) animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione; sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione, et qui cognoscit senarium, cognoscit ternarium propria cognitione. Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuslibet alterius, el adhuc amplius, Deus in seipso potest oinnia propria cognitione cognoscere. Natura enim uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque est participabit ab aliis sua perfectio, a — Hæc ille. — El post, ad 3.*. concludit quod, < licet idem non possit accipi ut propria ratio diversorum, per modum adæquationis; tamen, quia divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas, ideo potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quod est diversimode imitabilis et participabilis a diversis creaturis. > — Hæc ille.

Idem ponit, *de Veritate*, q. 2, art. 4, ad 2^{ma}, dicens : « Deus cognoscit omnia uno quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quæ est similitudo rerum omnium; el quia essentia sua est propria ratio uniuscujusque rei, ideo de unoquoque propriam habet cognitionem. Qualiter autem unum possit esse inultorum ratio propria el communis, sic potest con-

siderari. Nam essentia divina, secundum hoc est ratio alicujus rei, quod res illa («) divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum propria ratio, nisi uniu* (£); sicut una sola est imago Patris perfecte eum representans, scilicet Filius. Sed quia res creata, imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; in quarum tamen nulla, est aliquid quod non deducatur a similitudine divinæ essentiæ. El ideo illud quod est proprium unicuique, habet in divina essentia quid imitetur. El secundum hoc, divina essentia est similitudo rei, quantum ad proprium ipsius rei; et sic est propria ipsius ratio. Et eadem ratione, est propria ratio alterius, et omnium aliorum. Est igitur ratio communis omnium, in quantum ipsa est una res, quam omnes vel omnia imitantur; sed est propria ratio huius vel illius, secundum quod res diversimode eam imitantur. Et sic propriam cognitionem de unaquaque re, divina essentia facit, in quantum est propria rationi uniuscujusque. i

Secunda conclusio est quod rationes creaturarum In Deo eunt plures et distinctæ secundum respectus rationis, licet sint eadem secundum rem.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, I. *Contra Gentiles*, cap. 54, ubi, post verba superius fecitata, dicit : < Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius; distinctio autem est pluralitatis principium; oportet in divino intellectu distinctionem quamdam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod illud quod est in divino intellectu, est propria ratio diversorum. Unde, cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in divino intellectu non sunt plures vel distincte, nisi secundum quod Deus cognoscit res, pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi. Et. secundum hoc, dicit Augustinus (83 Qti. Tsf., q. 46) quod Deus alia ratione fecit hominem, el alia equum; el rationes rerum pluraliter in mente divina dicit esse; in quo etiam salvatur aliquantulum Platonis opinio, ponentis ideas, secundum quas formantur omnia quæ in rebus naturalibus exsistunt. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod Ula plures rationes sunt plures Ideæ.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, *de*

ta) *Dei*. — Om. Pr.
(6) *ad*. — *est* Pr.

(e) *illa*. — *iUam* Pr.
(β) *uniuf*. — *illa* Pr.

Verilate, q. 3, art. 2, ubi sic aii : « Quidam, inquit, ponentes Deum per intellectum agere, et non ex necessitate nature, posuerunt eum habere unam intentionem tantum, scilicet creature in universali; sed creaturarum distinctio, facta est per causas secundas. Dicunt enim quod Deus primo condidit unam intelligentiarn, quæ producit tria, scilicet animam, el orbem, et aliam intelligentiarn; et sic progrediendo, processit pluralitas rerum ab uno primo principio. Et secundum hanc quidem opinionem esset in Deo idea, sed una tantum toti creature communis; sed pñopriæ ideæ singulorum, essent in causis secundis; sicut etiam Dionysius narrat, 5. *Λ? Divinis Nominibus*, quod quidain Clemens philosophus posuit principaliora entia esse exemplaria inferiorum. Sed hoc star© non potest. Quia, si intentio alicujus agentis feratur ad aliquid unum tantum, pñeter intentionem ejus erit.'et quasi casuale, quidquid sequitur vel accidit ei quod est principaliter intentum ab eo; sicut si aliquis intenderet facere aliquem triangulum, pñeler intentionem ejus esset, quod esset magnus vel parvus. Cuilibet autem communi accidit speciale sub eo contentum. Unde, si intentio agentis est ad aliquid commune tantum, pñeter intentionem ejus erit, qualitercumque determinetur per aliquod speciale; sicut si natura intenderet solum generare animal, prater intentionem natura* esset, quod generatum esset homo, vel equus. Unde, si intentio Dei operantis respicial tantum ad creaturam in communi, tota distinctio creatura casualiter accidet. Inconveniens est autem dicere quod sit |>er accidens per comparisonem ad causam primam, el sit per se per comparisonem ad causas secundas : quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens; prius autem est comparatio alicujus ad causam primam, quam ad causam secundam, ut patet in libro *dc Causis*. Unde impossibile est quod illud quod est per accidens respectu causa? primæ, sil per se respectu causæ secunda». Potest autem accidere e converso; sicut videmus quod ea quæ sunt casualia quoad nos, sunt Deo præcognita et ordinata ab ipso. Unde necesse est dicere quod tota distinctio rerum sit prafinita ab eo. Et ideo necesse est ponere singulorum proprias rationes; et propter hoc, necesse est |>onere in eo plures ideas.

< Modus autem pluralitatis sic (a) accipi potest. Forma enim in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo, ita quod sit principium actus inelligendi, sicut forma quæ est intelligenlis, in quantum est intelligens; et hæc est similitudo intellecti ab ipso. Alio modo, ita quod sil terminus actus inelligendi; sicut artifex, intelligendo, excogitavit formam domus. Et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse

| principium actus inelligendi (a), ul sit primum quo inelligalur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma prodicta, est secundum quo intelligilur; quia per formam excogitatam, artifex intelligit quod operandum est. Sicut in intellectu speculativo, videmus quod species qua intellectus (δ) informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligilur; ex hoc aulem quod est effectus in actu per talem formam, operari potest, jam formando quiddilates rerum, et (γ) componendo, cl dividendo. Unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et âic est secundum quo intelligilur. Si aulem intellectus artificis aliquid artificialum produceret ad similitudinem suiipsius, tunc quidem intellectus artificis esset idea, non quidem ul intellectus, sed in quantum est intellectum. In his autem quæ ad imitationem alterius producuntur, quandoque illud quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum; et tunc intellectus operativus, praconcipiens formam operati, habet ut ideam, ipsam formam rei imitate, prout est illius rei irnitalæ (δ). Quandoque vero, quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud; el tunc intellectus operativus non accipit formam rei imitata? absolute, ul ideam, vel exemplar rei operanda?, sed cum proportionem determinata, secundum quam exemplatum a principii exemplari deficeret, vel imitaretur.

α Dico ergo quod Deus, per intellectum suum omnia operans, omnia ad similitudinem suæ essential producit; unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res aulem creatæ, non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino, ut idea rerum, sed cum proportionem creatura» fienda?ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam. Res autem diverse, diversimode imitantur; et unaqua»que secundum proprium modum suum, cum unicuique sil proprium (c) esse distinctum ab alia. Et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad ipsam, est idea uniuscujusque rei. Unde, cum sint diversas rerum proportionem, necesse est plures esse ideas; el est quidem una omnium ex parte essentia», sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsarn. · — Hæc ille.

Item, ibidem, ad dicit quod α idea de principali intellectu suo habet aliquid prater essentiam, scilicet ipsam proportionem creatura ad essentiam,

(x) a verbo *et quati* asque ad *intelligendi*, om. Pr.

(M) *intellectui*. — *Deui* Pr.

(γ) *et*. — Om. Pr.

U) *prout eit iUiui rei imita*M*. — Om. Pr.

I (<) *propnuni*. — Om. Pr.

(x) *tie*. — Om. Pr.

in quo etiam formaliter completur ratio ideæ, ratione cuius dicuntur plures ideæ. » — Item, ad G^m : « Una prima forma, ad quam omnia reducuntur, est ipsa divina essentia secundum se considerata; ad cuius considerationem divinus intellectus adinvenit, ul ita dicam, diversos modos imitationis (a) ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit. » — Item, ad ^o : « Ideæ plurificanlur secundum diversos respectus ad res in propria natura existentes. Nec tamen oportet quod, si res sint temporales, quod illi respectus sint temporales; quia actio intellectus, etiam (C) humani, se extendit ad aliquid, etiam quando illud non est; sicut cum intelligimus præterita. Actionem autem relatio sequitur, ut 5. *Metaphysica** (t. c. 20) dicitur. Unde et respectus ad res temporales, in divino intellectu sunt æterni. » — Item, ibidem, ad 8^{um} et 9^{ura}, dicit quod illi respectus sunt respectus rationis; et « sunt in Deo, ul intellecti ab eo »; et quod « omnes illos intelligit per suam essentiam ».

Eandem conclusionem, cum probatione, ponit I p., q. 15, art. 2 : « Idearum, inquit, pluralitas, divinæ simplicitati non repugnat. Quod facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur (γ), quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris existens, est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est aulem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat; sed contra simplicitatem divini intellectus esset, si per plures species, ejus intellectus formaretur. Unde plures ideæ sunt in mente divina, ul intellectæ ab ipsa. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci, non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis. Unaquæque autem creatura habet speciem propriam, secundum quod aliquo modo participat divinæ essentia* similitudinem. Sic igitur, in quantum Deus cognoscit essentiam suam ut imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujusmodi creature; et sic de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ. » — Idem ponit, I. *Sentent.*, dist. 3G, q. 2, art. 2.

Sciendum tamen, ne procedamus per ignota, quod idea, secundum nomen, significat idem quod forma : non quidem forma qua aliquid formatur, sicut effectus per formam agentis; nec forma secundum quam aliquid formatur, sicut illa quæ est pars compositi;

sed forma ad quam aliquid formatur, sicut forma exemplaris, ad cuius similitudinem aliquid constituitur. Sic enim consuetum est accipi nomen ideæ, secundum quod dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 3, art. 1, ubi addit etiam quod tria sunt de ratione ideæ, scilicet : primum est, quod sit forma quam aliquid imitatur; secundo, quod illa imitatio fiat ex intentione agentis; et propter hoc removetur forma hominis vel figura quam imitatur pictura facta a pictore, non intentione effigiandi illum hominem, sed contingit a casu; tertio, quod illud agens predetermine! sibi finem; et propter hoc non dicimus quod anima } > atris sit idea ammæ filii, quia illa est operatio nature, quæ præsupponit intellectum pnrscientem finem natura. Idea ergo est forma quam aliquid imitatur, ex intentione agentis, qui prédeterminât sibi finem; sive sit illa forma in agente, sive extra. — Idem ponit, I p., q. 15, art. 1; et I. *Sentent.*, ubi supra, art. 1.

Quarta conclusio est quod, licet Deus non habeat Ideam, proprie loquendo, nisi de cognitis ab eo practice; tamen rationes habet de cognitis ab eo practice vel speculative.

Istam ponit, *de Veritate*, q. 3, art. 3, ubi sic ait : < *Intellectus practicus*, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 49), *differt a speculativo, fine : finis enim speculativi est veritas absolute; sed practici est operatio*, ut dicitur in 2. *metaphysicæ* (t. c. 3). Aliqua eiyo cognitio dicitur practica, ex online ad opus. Quod contingit dupliciter. Quandoque in actu, quando scilicet actu ordinatur ad opus; sicut artifex, præconcepta forma, intendit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio et cognitionis forma. Quandoque vere est cognitio ordinabilis ad actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam artificii, et scit modum operandi, non tamen operari intendit; et certum est quod tunc est practica virtute vel habitu, non autem actu. Quando vere nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est semper (x) speculativa. Quod etiam dupliciter contingit. Uno modo, quando cognitio est de rebus illis quæ non sunt natæ produci per scientiam cognoscentis; sicut cum nos cognoscimus naturalia. Quandoque vero, res cognita, est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ul est operabilis, Res enim per operationem in esse producitur. Sunt aulem quædam separabilia secundum intellectum, quæ non sunt separabilia secundum esse. Quando autem consideratur res operabilis per intellectum, distinguendo ea ab invicem quæ secundum esse separari non possunt, non est practica cognitio actu nec habitu, sed tantum Speculativa; sicut si artifex consideret domum,

() imitationi*. — Om. Pr.

() etiam. — Om. Pr.

(γ) non autem ticut speciet qua intelhgitur. — Om. Pr.

(a) fcrnpr. — pure Pr.

investigando passiones ejus, et genus, et differentias et alia hujusmodi, quæ secundum esse indistincta inveniuntur in re ipsa. Sed tunc consideratur res ut est operabilis, quando considerantur in ipsa, omnia quæ ad ejus esse simul requiruntur. Et, secundum hos quatuor modos, divina cognitio se habet ad res. Scientia enim ejus est causaliva rerum. Quædam ergo cognoscit, ordinando ea proposito voluntatis sue, ad hoc quod sint secundum quodeumque tempus; et horum habet practicam cognitionem in actu. Quædam vero cognoscit, quæ nullo tempore facere intendit; scit enim ea quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt; et de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicam, sed virtute tantum. Et (x) quia res quas facit, vel facere potest, non solum considerat secundum quod sunt in esse proprio, sed secundum omnes intentiones quas intellectus humanus, resolvendo, in eis apprehendere potest; ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se, et eo modo quo non sunt operabiles. Scit etiam quædam, quorum sua scientia non potest esse causa, sicut mala. Unde verissime, in Deo, et practicam et speculativam cognitionem ponimus.

« Nunc ergo videndum secundum quem prædictorum modorum idea in cognitione poni possit. Idea enim, ut ait Augustinus (83 *Quæst.*, q. 46), forma est, secundum proprietatem vocabuli; sed, si rem attendamus, idea est ratio rei vel similitudo. Invenimus autem in quibusdam formis duplicem respectum: unum, ad illud quod secundum eas formatur, sicut scientia respicit scientem; alium, ad illud quod est extra, sicut scientia respicit scibile; hic tamen respectus non est omni formæ communis, sicut primus. Hoc igitur nomen, forma, importat solum primum respectum; et inde est quod forma semper notat habitudinem causæ. Est enim forma quodammodo causa ejus quod secundum ipsam formatur, sive talis formatio fiat per modum inhaerentis, sicut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus. Sed similitudo et ratio, respectus, etiam secundum, habent; ex quo non competit eis habitudo causa. Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam, secundum quam aliquid formari potest; et hæc est cognitio actu prædicta vel virtute tantum, quæ etiam quodammodo est speculativa. Sed tamen, si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam scientiam pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio, tam speculativam quam practicam. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod de exemplis quæ ponit, non est multum curandum. Videtur enim >onere

i quod Deus non cognoscat mala, nisi speculative, cum tamen oppositum dictum fuerit in alia conclusionem, et probatum per eundem. Et ideo de illo exemplo non est curandum.

Eandem conclusionem ponit q. 15, art. 3, 1 p.: « Idea, inquit, in mente divina, secundum quod est principium factionis, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio, et potest ad speculativam scientiam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quæ a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod est principium cognoscitivum, se habet ad omnia quæ cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant; et ad omnia quæ cognoscuntur a Deo secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis, » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, cum idea secundum propriam rationem sit exemplar, quod illa solum proprie loquendo habent ideam in Deo, quæ practice cognoscuntur ab illo.

Quinta conclusio est quod non omnia distincta in re, habent distinctas ideas in Deo, proprie loquendo de Idea.

Probatur conclusio. Tum quia « mala non habent propriam ideam in Deo: nec secundum quod idea est exemplar, quia nihil quod est in Deo, potest esse principium mali formalivum; nec etiam si accipiat communiter idea pro ratione vel similitudine, quia, secundum Augustinum (*de Vera Religione*, c. 18), malum dicitur ex hoc ipso quod non habet formam. Unde, cum similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam (a), non potest esse quod malum aliquam similitudinem habeat in Deo, cum aliquid dicatur malum, ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit ». — Istam probationem ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 3, art. 4.

Tum quia a materia prima, licet habeat ideam in Deo, non tamen distinctam ab idea formæ vel compositi: quia idea proprie dicta, respicit rem secundum quod est producibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiæ tantum, nec formæ tantum; sed toti composito respondet una idea, quæ est factiva totius, et quantum ad formam, et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam, pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam, quæ possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint. Et sic nihil prohibet materiæ primæ, etiam secundum se, ideam esse >. — Istam probationem ponit ibidem, art. 5.

(«) Et. — Om. Pr

(i) participatam. — practicam Pr

Tum quia quædain accidentia non habent ideam distinctam ab idea subjecti, proprie loquendo de idea, scilicet secundum quod est exemplar facti vum. Sicut enim dicit ibidem, ari. 7 : « Quædam sunt accidentia ex principiis subjecti causata, quæ, secundum esse, nunquam a suis subjectis separantur; et huiusmodi, una operatione, cum suis subjectis producuntur in esse. Unde, cum idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis, in quantum huiusmodi, non erit talium accidentium idea distincta ab idea subjecti; sed subjecti cum omnibus accidentibus erit una. Quædam vero sunt accidentia, quæ non consequuntur inseparabiliter suum subjectum, nec ex principiis ejus dependent; et talia producuntur in esse, alia operatione præter illam qua producitur subjectum; et talium accidentium est in Deo idea (a) distincta ab idea subjecti. » Sed « si, inquit, large accipiamus ideam, pro similitudine vel ratione, sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo; quia per se distincte considerari possunt D.

Tum quia non alia idea respondet generi vel speciei, et alia individuo in quo sunt. Unde, ibidem, ari. 8, ad 2^{um}, dicit quod si loquamur de idea proprie, secundum quod est rei eo modo quo est in esse producibilis, sic una idea respondet singulari, et generi et speciei individuatis in ipso singulari. Si autem accipiamus ideam communiter, pro similitudine vel ratione; sic, cum diversa sit consideratio Socratis, ut Socrates est, et ut homo est, et ut animal est, respondebunt ei, secundum hoc, plures ideæ vel similitudines p. — Hæc ille.

Et breviter, omnium probatio est : quia solum illa habent distinctas ideas, proprie loquendo de idea, quæ sunt distinctim factibilia. — Idem ponit, 1 p., q. 15, art. 3.

Sexta conclusio est quod omnia quæ habent ideam in Deo, vel rationem sit similitudinem, sunt vita in Deo.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 18, ait. i, dicens : « Vivere Dei, est ejus intelligere. In Deo autem, idem est intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, seu vita ejus. Unde, cum omnia quæ facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia sunt in ipso vita divina. » — Hæc ille.

El ibidem, ad 1^{am} : « Creature, inquit, dicuntur esse in Deo dupliciter. Uno modo, in quantum continentur et conservantur virtute divina; sicut ea dicimus esse in nobis, quæ sunt in potestate nostra. Et sic creature dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in suis naturis propriis. El hoc modo est intel-

legendum Apostoli verbum, dicentis (Act., 17, 28). *In ipso vivimus, movemur, et sumus*; quia nostrum esse, el vivere, et moveri causatur a Deo. Alio modo, dicuntur res esse in Deo, sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud, in Deo, a divina essentia. Unde res quæ sic sunt in Deo, sunt divina essentia. Et quia divina essentia est vita, et non motus, inde est quod res, hoc modo loquendo, non sunt in Deo motus, sed vita. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 36, q. 1, ari. 3, ad 3^{am}, sic ait : « Similitudo quæ est in Deo, non est vita vel lux, secundum hoc quod est similitudo rei, sed secundum hoc quod est in Deo. Et dicitur vita, in quantum est principium operationis ad esse rerum; sicut dicit Philosophus, 8. *Physicorum* (t. c. 1), quod molus cœli *est ut vita quædam natura existentibus*. Sed in quantum est principium cognitionis rerum, dicitur lux. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate*, q. 4, art. 8, dicit : « Res, secundum quod sunt in Verbo, considerari possunt dupliciter : uno modo, per comparisonem ad Verbum; alio modo, per comparisonem ad res in propria natura existentes. Et utroque modo similitudo creatura in Verbo est vita. Illud enim proprie vivere dicimus, quod in seipso habet motus, vel operationis principium. Ex hoc enim aliqua dicta sunt primo vivere, quia visa sunt in seipsis habere aliquid ea movens, secundum quemcumque motum. El hinc processit nomen vitæ, ad omnia quæ in se habent propriæ operationis principium. Unde, et ex hoc quod aliqua intelligunt, vel sentiunt, vel volunt, dicuntur vivere; non solum ex hoc quod secundum locum moventur, vel secundum augmentum. Illud ergo esse quod res habet, prout est movens seipsam ad aliquam operationem, dicitur vita rei; quia *vivere viventibus est esse*, ut in 2. *de Anima* (t. c. 37) dicitur. In nobis autem nulla operatio ad quam nos movemus, est esse nostrum. Unde intelligere nostrum non (x) est vita nostra, proprie loquendo, nisi secundum quod vivere accipitur pro opere quod est signum vitæ; et similiter, nec similitudo intellecta in nobis, est vita nostra. Sed intelligere Verbi, est suum esse; et similiter, similitudo ipsius. Unde similitudo creatura in Verbo, est vita ejus. Similiter etiam similitudo creature est quodammodo ipsa creatura, per illum modum quo dicitur quod anima est quodammodo omnia. Unde, ex hoc quod similitudo creatum in Verbo, est productiva et motiva creature in propria natura existentis, quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat, et ad esse perducatur, in quantum scilicet producitur in esse a sua similitudine in Verbo existente. Et ita similitudo creatura in Verbo, est quodammodo creatura vita. » — Hæc ille.

(3) *idea*. — *operatio* Pr.

(3) *non*. — Om. Pr.

Septima conclusio est quod res finclæ a Deo, Mini In Deo verius quam In propria natura.

Istam ponit sinetus Thomas, de *Veritate*, q. 4, ari. 6 : < Cum, inquit, quaeritur utrum creature verius sint in Verbo, quam in seipsis, distinguendum r>t : quia ly *verius* potest designare veritatem rei, vel veritatem praedicationis. Si designet veritatem rei, sic procul dubio major est veritas rerum in Verbo, quam in seipsis. Si autem designetur veritas praedicationis, sic est econtra. Verius enim prodicatur homo de re quæ est in propria natura, quam de ea secundum quod est in Verbo. Nec hoc est propter defectum Verbi, sed propter supereminentiam ipsius. > — Hæc ille.

Et, ibidem, sic arguit : « Creatura in Creatore, est creatrix essentia, ut Anselmus (*Monol.*, cap. 36) dicit. Sed esse increatum, est verius quam -creatum. Ergo res verius esse habet in Verbo, quam in seipsa. d

liem,q. 8,art. 16,ad IIe",sic ait: « Res, inquit, verius esse in seipsis quam in Verbo, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ul habeant nobilius esse in se, quam habeant in Verbo. Et hoc falsum est : quia in seipsis habent esse creatum, in Veri» autem increatum; et ita esse quod habent in seipsis, est secundum quid, respectu illius quod habent in Verbo. Alio modo, ut res sit perfectius hoc in seipsa, quam in Verbo. Et hoc quodammodo verum est. Res enim in seipsa, materialis est; quod est de ratione quarumdam rerum; in Verbo autem non est materialis, sed est ibi similitudinem habens, el quantum ad formam, et quantum ad materiam; et tamen, secundum hoc quod est talis res, est in Verbo secundum quid, n — Hæc ille.

Item, I p., q. 18, art. 4, ad 3um, dicit : u Si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed lanium forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina, per suas ideas, quam in seipsis. Propter quoti et Plato posuit quod homo separatus, erat verus homo; homo autem materialis, est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales verius esse habent in mente divina, quam in seipsis; quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo, vel equus, verius habent in propria natura, quam in mente divina; quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habet in mente divina. Sicut domus quæ est in materia, verior est quam dia quæ est in mente; quia hæc est domus in actu, dia in potentia. > — Hæc ille.

Item, I. *Sentent.*, dist. 36, q. 1, ari. 3, nd 2Tm, sic .id : < Esse creatura potest considerari quadru- plidter: primo rmodo, secundum quod est in propria natura, secundo modo, secundum quoti est in cognitione nostra; tertio modo, prout est in Deo;

quarto modo, communiter, prout abstrahit ab omnibus his. Cum igitur dicitur quod creatura verius esse habet in Deo, quam in seipsa, comparatur primum et tertium esse, respectu quarti; quia omnis comparatio est respectu alicujus communis. El pro tanto dicitur quod in Deo habet verius esse, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est, et non per modum sui; unde in Deo est per esse increatum, in se autem est per esse creatum, in quo minus est de veritate essendi, quam in esse increalo. Si autem comparetur primum esse ad secundum, respectu quarti, inveniuntur se habere sicut excedentia et excessa. Esse enim quod est in propria natura rei, in eo quod est substantiale, excedit esse rei in anima, quod est accidentale; sed exceditur ab eo, secundum hoc quod est e materiale, el illud intellectuale. Et ita palet quod res aliquando verius esse habet ubi t?st per suam similitudinem, quam in seipsa. » — Hæc ille.

B. OBJECTIONES

J 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra producta arguit Aureolus (dist. 35, q. 3, ari. 2), multipliciter. Et primo, contra primam conclusionem.

Primo sic. Iste modiis, inquit, petit principium. /Equalis enim difficultas et impossibilitas esse videtur, quod in aliquo simplici perfectiones (a) proprie et distinctae rerum omnium proexsistant; et quod illud simplex, sit propria similitudo rerum omnium, el per quam omnia in sua distinctione repnesentantur el cognoscuntur. Immo et major difficultas videtur, quod in aliquo simplici perfectiones proprie el distinctae praexsistere possint, quam quod unum simplex sit similitudo diversorum. Sed nos quadrimus hic, quomodo simplex Dei essentia sil similitudo dissimilium el diversorum. Ergo hæc declaratio, per hoc quoti in ea pneexsistunt formæ el propriæ perfectiones singulorum, est difficile per magis difficile declarare.

Secundo sic. Licet ubi plura sunt distincta, possibile sit accipi unum illorum sine alio; ubi tamen non esi nisi unicum indivisibile el simplex, non potest accipi unum sine alio; sed qui aliquid accipit, totum accipit. Sed constat quod rerum perfectiones, si preexsistant in Deo (6), in aliquo simplicissimo et indivisibilissimo pneexsistunt. Ergo nihil est dictu quod intellectus divinus possit ibi unam perfectionem sumere sine alia. Unde non est simile de subtractione unitatis in numero, vel additione differentiarum in(γ) diffinitione, et de simplici Dei essentia, quæ non

(e) *et* — Ad. Pr.

(β) m *Deo*. — Orn. Pr.

(γ) in. — *el* Pr.

polesl dividi in plura, quorum unum ab alio subtrahatur. — Et si dicatur quod immo in (a) plura secundum rationem; — non valet quidem: quia quælibet illarum rationum esset tota Dei essentia secundum rem, et sic non posset esse jians ejus. Tota vero essentia, est omnium rerum similitudo; et per consequens, quælibet illarum rationum esset similitudo omnium; et quæretur, an secundum eandem, vel plures; et procedetur in infinitum, si detur quod non per eandem rationem. Unde palet quod non est similitudo unius rei, secundum quod accipitur sub una ratione, et alterius, prout sumitur sub alia ratione; immo sub una et eadem ratione, est similitudo omnium perfectionum creaturarum.

Tertio sic. Animal continetur sub homine, formalité! et quidditative; unde hæc est vera: homo est animal. Minores etiam numeri continentur in majori, utpote binarius in ternario, polentialiter et per modum partis. Sed manifestum est quod propriæ formæ creaturarum, non continentur in Deo formaliter et quidditative; non est enim verum quod Deus sit lapis, vel leo, nisi transumptive. Nec etiam continentur in Deo formaliter, ut partes divinitatis. Ergo incongrua sunt exempla, quod creature sunt in Deo quasi actus imperfectus in actu perfecto, sicut animal in homine, et binarius in ternario. El ideo non proliat quod, quamvis (6) qui noverit hominem noverit animal (γ), quod qui noverit Deum, ex hoc cognoscat entia secundum proprias rationes. — Hæc ille directe contra sanctum Thomam, in speciali.

Uterius arguit contra eum et alios, probando quod divinitas non est similitudo creaturarum, secundum aliam et aliam perfectionem, vel rationem, quam habeat in se.

Primo sic. Deus non est multoties aut multiplex exemplar ejusdem rei, aut eminens similitudo. Sed manifestum est quod, si sub alia el alia ratione esset exemplaret eminens similitudo rerum, quot essent rationes tales, toties esset omnium rorum exemplar el eminens similitudo; nam divinitas sub qualibet ratione esset exemplar omnium rerum. Quod sic palet: quia, sub qualibet ratione, esset divinitas tota formaliter infinita, et illimitata, ac simpliciter perfecta; igitur secum habens, sub ista ratione, perfectiones omnium rerum eminenter; alioquin, si sub ista ratione est essentia ul non habens fierfecliones omnium rerum sed aliquarum, sequitur quod non est ibi divinitas illimitata et infinita; el per consequens, poterii divinitas concipi limitata enlitalive; quini omnino est impossibile. Sicut enim creatura non potest concipi illimitata enlitalive, sic nec creatrix essentia intelligi potest

limitata vel finita. Secundum hoc ergo, cum quælibet ratio esset infinita, et continens essentiam illimitalam, necessario esset omnis perfectio et omnis entilas eminenter; et ita quælibet esset omnium similitudo perfecta. Hoc autem est inconveniens. Ergo divinitas non sub alia et alia ratione, sed sub omnino eadem, est omnium similitudo.

Secundo sic. Aut divinitas est omnium similitudo, sub ratione divinitatis; aut nullius similitudo, sub ista ratione; aut aliquorum sic, et aliorum non. Sed non potest dari secundum: quia sic non esset exemplar per suam nobilissimam rationem, sed per illas quas indueret; quod omnino stare non potest; nam ista» etiam quas indueret non haberent quod essent exemplares, nisi a ratione divinitatis. Nec potest etiam dari tertium: quia, si aliquorum esset exemplar per rationem divinitatis, et aliquorum per alias rationes, non respiceret uniformiter, inquantum exemplar, omnes creaturas; nec etiam creature æqualiter dependerent a Deo, in quantum exemplata; imrno dependeret aliqua creatura a ratione intimiori el essentialiori quam alia. Relinquitur igitur primum, quod scilicet sit omnium exemplar per rationem divinitatis. Sed ista (i) est omnino simplex, et indivisibilis in plures. Igitur necesse est quod divinitas sit exemplar rerum omnium, sub unica et indivisibili ratione.

Tertio sic. Per illam rationem est rerum exemplar, per quam est omnis res eminenter. Deus enim, in quantum est forma eminens proprietatibus et formis rerum, dicitur exemplar earum. Sed non est forma eminens, nisi per rationem divinitatis. Ergo per istam est solum omnium similitudo et exemplar. Ista autem indivisibilis est in plures rationes formaliter. Igitur idem quod prius.

Quarto. Islæ plures rationes, aut se haberent ad rationem divinitatis tanquam ad substratam, aut tanquam ad rationem totalem, cujus islæ essent partes. Sed non potest dari primum. Quia tunc non esset Deus causa exemplaris fier se el formaliter, sed tantum per modum substrati, in quantum scilicet subjiceretur hujusmodi rationibus exemplaribus. Hoc autem absonum est: — Tum quia causa finalis est omnium per rationem divinitatis; unde in ratione divinitatis beatificatur quilibet beatus; quare sub eadem ent causa exemplaris omnium. — Tum quia per rationem divinitatis est causa efficiens omnium.— Tum quia, cum hujusmodi rationes non insint divinitati, nisi per actum intellectus, sequitur quod Deus non esset exemplar ex natura rei, sed per aliquid quod largitur ei consideratio intellectus. — Tum quia hujusmodi rationes essent entia diminuta et facta per intellectum; ratio autem exemplaris est eminens, et nobilior, et actualior, quam sit ratio exemplata; nulla autem ratio dimi-

(a) in. — Om. Pr.

(6) /juamvii. — Om. Pr.

(γ) nec. — Ad. Pr.

(e) uta. — Om. Pr.

nuta, est tante entitatis, quante creaturæ reales sunt. Unde impossibile est poni quoti aliqua ratio facta per intellectum, sit exemplaris respectu entitatis creaturarum. — Nec etiam potest dari secundum. Ratio namque divinitatis non potest esse totalis, ut dividatur in plures rationes, quæ ipsam integrent aut component, cum sit ratio unius simplicis formæ. Ergo dari non potest quod Deus sit exemplar rerum per aliam et aliam rationem.

Quinto sic. Divinitatem esse rem similitudinem, et exemplar omnium, per aliam et aliam rationem, aut intelligitur formaliter, videlicet, quod esse similitudinem alicujus rei, est aliud, secundum rationem, ab esse similitudinem alterius rei (videntur enim esse duæ habitudines et duo respectus); aut intelligitur fundamentaliter, sic quod hæ duæ habitudines non fundentur super rationem divinitatis, sed una super unam rationem et reliqua super aliam. — Sed primum dari non potest: — Tum quia Deus est similitudo rerum, absque omni habitudine media, seu respectu, ut patet ex supradictis. — Tum quia, dato quod intellectus tales habitudines formaret, quia non est impossibile eas formare, nihilominus accidunt, et nihil conferunt ad hoc quod divinitas sit similitudo et exemplar. Loquimur enim hic de similitudine, non prout est relatio fundata super qualitatem, sed prout est quædam entitas absoluta alterius repræsentativa, sicut species est similitudo objecti per suum absolutum. — Nec potest dari secundum. Quia tunc divinitas terminaret respectum dependentiæ creaturarum ad Deum, in quantum exemplar, in tertio modo relativorum. Terminaret enim non per quid reale, sed per aliquid rationis; et tunc dependerent res ab ente rationis; quod est impossibile. Est igitur divinitas, sub una simplici ratione, omnium entium similitudo et eminens exemplar, et non sub alia et alia ratione considerata in ipsa. — Hæc ille.

§2. — Contra secundam et tertiam CONCLUSIONES

Argumenta Aureoli. — Contra secundam et tertiam conclusiones arguit Aureolus multipliciter.

Primo enim probat quod divina essentia respectibus non indigeat, ad hoc quod sit propria et distincta similitudo creaturarum. Aut enim hujusmodi respectus sunt causa et ratio quod divina essentia repræsentet; aut sunt causa et ratio quod distincte repræsentet. Sed non primum. Quia nullus respectus dat alicui formaliter quod aliquid repræsentet; cum respectus, nec formaliter, nec virtualiter contineat creaturas, nec sit similis aut similitudo creaturarum. Unde nulla habitudo potest esse formaliter creaturas repræsentans; et per consequens, non dabit essentiæ quod repræsentat creaturas, vel sit repræsentativa. Nec potest dari secundum,

scilicet quod tribuat essentiæ quod distincte repræsentet. Nihil enim dat alicui repræsentativo, quod distincte repræsentet, nisi quatenus ipsum distinguit, et quodammodo dividit in plura repræsentativa, quorum unum repræsentet aliquid determinatum, aliud vero repræsentet aliud. Sic autem non potest dici quod divina essentia dividatur et distinguatur, per respectus imitabilitatis, in aliqua plura, quorum unum repræsentet leonem, aliud bovem, et sic de aliis: quia divina essentia, eum sit simplex, impossibile est quod in talia plura distinguatur; quia semper sumitur tota essentia, sub quolibet respectu imitabilitatis. Igitur hujusmodi respectus non dant essentiæ quod repræsentet, neque quod distincte repræsentet creaturas.

Secundo sic. Sicut se habet creata species, existens in potentia cognitiva, ad repræsentandum illud cujus est species vel similitudo; sic, multo fortius et altius, se habet divina essentia ad repræsentandum creaturas. Sed species creata repræsentat objectum suum per solum ejus absolutum, ita quod nullus respectus dat sibi quod repræsentet, vel distincta repræsentet. Igitur nec divina essentia erit omnium creaturarum similitudo distincta, nisi per suum absolutum.

Tertio sic. Manente causa, manet effectus. Sed totalitas divinæ essentiæ est ratio quod non possit creaturas distincte repræsentare, secundum istos; tota autem essentia relinquitur et sumitur sub quolibet respectu imitabilitatis, et non aliqua portio ejus, cum dividi non possit. Ergo divina essentia, quantumcumque sumatur sub tali respectu, nullam creaturam repræsentabit distincte; immo omnem, si verum sit quod ratione suæ totalitatis impediatur ne distincte repræsentet, sicut isti imaginantur.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumentum Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (dist. 36, q. 3), probando quod divina essentia non sit proprie idea alicujus rei. Si enim divina essentia haberet rationem ideæ, per aliquid quod sit in ipsa: aut hoc esset per illas perfectiones in quibus opponitur creaturis, utpote per infinitatem, immensitatem, aeternitatem; aut per illas quæ sunt communes sibi et creaturis, cujusmodi sunt esse, vivere, cognoscere; aut per easquæ tantummodo reponuntur in creaturis, cujusmodi sunt quidditivæ perfectiones rerum, ut quidditas leonis et bovis. Sed non potest dici primum: quia idea et idealum se habent sicut imitabile et imitativum, et per consequens detent associari et non opponi mutuo; finitum autem et infinitum, creatum et increalum, opponuntur. Nec potest dici secundum: quia de ratione ideæ est quod idealum ipsam perfecte et totaliter imitetur; constat autem quod creatura, in hujusmodi perfectionibus, non

Imperfecte imitatur Deum; immo major est ibi dissimilitudo, quam similitudo; nec est inter ea univocatio, sed analogia. Nec potest dari tertium : quia huiusmodi perfectiones nullo modo sunt in Deo formaliter, tantum virtualiter et objective; Deis autem non potest dici idea per illud quod in intellectu suo relucet objective; alioquin, cum in Deo sint objective rationes in quibus creaturae sibi opponuntur, utpote corporale et peccabile, sequeretur quod, secundum ista, Deus esset idea creaturarum; immo etiam dici posset quod creatura intellectiva, habens in se omnipotentiam et infinitatem et æternitatem divinam in ratione cogniti, imitaretur Deum secundum ista; quod tamen nullus dicit. Unde patet quod non potest attendi idealis similitudo, aut imitatio, secundum illa quæ sunt in uno formaliter, et in alio tantum objective; constat autem quod perfectiones quidditivæ rerum non sunt in Deo formaliter.

II. Argumentum Scoti. — Ad idem arguit Scotus (apud Aureolum, dist. 36, q. 2, art. 1), probando quod idea non sit aliud quam creatura ipsa, objective relucens in divina essentia. Quia dicit Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 30), quod omnia quæ fiunt, ex univoco fiunt, non solum in naturalibus, immo in artificialibus. Domus enim extra, fit a domo quæ est in mente artificis objective per speciem domus; et ista domus objective præsens animæ in specie domus, dicitur idea domus in materia existentis. Ergo illa erit in Deo, quod creaturæ præsentis sunt divino intellectui objective, non quidem in aliqua specie, quia tunc vilesceret divinus intellectus, sed in ipsa essentia, a qua eadem existente et re et ratione, cuncta repræsentantur. Huiusmodi utique creature sic intellectus, erunt ideæ, ut sic idea lapidis non sit aliud nisi lapis ul intellectus.

III. Argumenta Aureoli et Scoti. — Secundo loco arguit Aureolus (dist. 35, q. 3, art. 2) contra hoc quod ibidem innuitur, huiusmodi respectus imitabilitatis esse habitudines formatas a divino intellectu.

Primo sic. Impossibile, inquit, est aliquem intellectum ferri super habitudinem aut respectum, nisi quodam online rationis præcognoscat extrema; nam relationes terminos præsupponunt, et oriuntur ex ipsis. Sed, secundum te, istæ habitudines habent pro fundamento divinam essentiam, et pro terminis habent creaturas. Ergo divinus intellectus prius intelligit essentiam et creaturas, quodam online rationis, quam formet huiusmodi respectus; et per consequens, non exiguntur ad hoc ut divina essentia repræsentet creaturas distincte.

Secundo sic. Si respectus huiusmodi ponuntur ut divinus intellectus intelligat creaturas, sequuntur multa inconvenientia. Primum quidem, quod indigebit alio a se, ad hoc quod intelligat creaturas; illi

enim respectus, cum sint entia rationis et entia diminuta, non possunt esse id ipsum quod divina essentia, quæ perfectissima est et realissima, nec est ens rationis aut diminutum. Secundum vero, quod in divino intuitu erunt multa intellecta, videlicet : essentia, deinde huiusmodi habitudines, tertio creatura. Tertium vero, quod creaturæ reales dependent ab entibus diminutis, tanquam exemplatum ab exemplari; quod est inconveniens, cum ideæ sint formæ principales. Quartum, quod Deus non poterit intelligere entia realia, nisi mediantibus entibus diminutis. Sed omnia quæ dicta sunt, inconvenientia sunt. Igitur et quod tales habitudines exigantur.

Tertio arguit etiam Scolus (apud Aureolum, dist. 35, q. 3, art. 2) sic. Limitatum et illimitatum, solum differunt penes præcisionem et non præcisionem; exemplar enim limitatum repræsentat unum solum, exemplar non limitatum plura et infinita. Sed manifestum est quod similitudo limitata repræsentat per suum absolutum, absque omni respectu; alioquin oporteret quod cognoscens albedinem per speciem, prius compararet speciem ad ipsam ; et ita actus reflexus esset prior recto (x); quod est impossibile. Ergo divina essentia, quæ est exemplar illimitatum, omnes creaturas, absque respectu medio, distincte et determinate repræsentat; sicut enim se habet limitatum ad unum præcise, sic illimitatum ad plura.

Quarto sic. Non plus potest carnea æquivoca finita, quam infinita. Set! causa æquivoca finita potest, absque omni respectu medio ipsam determinante, producere immediate plures distinctos effectus; ul sol hominem et plantam. Ergo, multo fortius, divina essentia poterit producere in esse intelligibili et exemplato omnem creaturam, absque omni respectu ipsam determinante.

Quinto sic. Potentialités et confusio est causa quod aliquid non possit plura distincta repræsentare, secundum Philosophum, 9. *Metaphysicæ* (l. c. 20). Sed indifferentia et indeterminatio, quæ est in divina essentia ad creaturas repræsentandum, est absque omni potentialitate et confusione. Est enim in (determinatione) potentiæ activæ*, et non ad contradictoria, sed ad disparata ; unde solum tollit præcisionem, scilicet quod non sic unum repræsentat, quin cum hoc aliud repræsentet; non ponit autem ullam confusionem. Ergo divina essentia potest omnia ponere æque perfecte in esse repræsentato, ex illimitatione, sicut unum illorum.

Sexto. Si relationes rationis requirerentur in divina essentia, ad hoc quod intellectus per eas ferretur in creaturas, quærendum esset per quid divinus intellectus intelligeret eas. Aut enim per suam essentiam; aut per alias habitudines; aut per

(a) *recto*. — *ratio* Pr.

(i) *indeterminatio*. — *determinatio* Pr.

scipsas. Non potest poni tertium : quia lune vilesce-
ret divinus intellectus, motus ab intellectis minima?
enlihtis. Nec secundum : quia tunc quæretur per
quid intelligeret illas habitudines, et procederetur
in infinitum. Ergo relinquitur quod per essentiam
suam intelligit habitudines quæ sunt plures, absque
omni respectu medio. Igitur, a simili, potest intelli-
gere omnes creaturas sine respectu medio.

Septimo. Aut essentia, simul cum illis habitudi-
nibus, erit principium cognoscendi creaturas; aut
solæ habitudines ista; aut essentia sola, sumpta
precise. Sed non plest dici primum : quia unius
simplicis aclus oportet ponere unum per se princi-
pium; relatio autem huiusmodi non facit rum
essentia unum **pr** se, nec primo modo, nec secundo
modo; immo accidit sibi ex parte intellectus, nec
inesl sibi **pr** se, aul ex natura rei. Nec potest dici
quod sola relatio sil principium : quia, cum Deus
naturali intellectione intelligat creaturas*, sequitur
quod ens diminutum et ens rationis esset causa entis
realis. Relinquitur ergo quod sola essentia, absque
omni relatione, sit principium cognoscendi creaturas
'Intincte.

Octavo. In relationibus de tertio modo, scilicet
mensurati ad mensuram, est Lanium relatio ex parte
unius extremi, quia ex parte mensurati; ita quod
alterum, scilicet mensura, illum respectum terminat
per suam absolutam rationem. Sed creatura. refe-
runlur ad Deum tanquam exemplata ad exemplar,
in tertio modo relativorum. Ergo divina essentia erit
exemplar omnium absolutum.

Nono. Aut huiusmodi habitudines sunt objecta
cognita; aut rationes cognoscendi; aul cognitiones
creaturarum. Non duo prima : quia tunc ordinaren-
tur ad creaturarum cognitionem, et essent priores;
el **pr** consequens, cum plurificato priori pluritice-
lur posterius, essent plures intellectiones creaturarum,
et non intelligeret Deus una intellectione simplici
omnem creaturam. Nec polesl dici quod huiusmodi
habitudines sint ipsa intellectio creatura; tum quia
tunc essent plures intellectiones, ul dictum est;
tum quia intellectio creatura est aliquid reale abso-
lutum, et **pr** consequens non est respectus rationis.
Igitur Udes habitudines non sunt ponenda. — H.ec
ille. — Sciendum tamen quod septem uitimæ ratio-
nes sunt Scoti, quas Aureolus dicit concludere.

IV. Alia argumenta Aureoli. — Tertio loco
probat Aureolus (dist. 36, q. 2, art. 1) quod idea
non concludat talem respectum.

Primo sic. Idea et exemplar, est illud, in Deo, quod
imitatur omnis creatura. Sed manifestum est quod
creatura? non imitantur res|H\$us rationis, immo
ip^am nudam essentiam divinitatis; non enim crea-
tura imitantur illos respectus imitabilitatum, sed
substratum huiusmodi respectibus. Ergo isti respec-
tus accidunt formali rationi ipsius ideæ.

Secundo sic. Sicut color est visibilis in secundo
modo perse, non quia respectus visibilitatis sit infra
quidditatern coloris, neque visus attingat colorem
cum respectu visibiliLitis, sed ipsum colorem abso-
lutum; sic creatura imitantur divinam essentiam
absolutam ah omni respectu, quamvis statim possit
consurgere apprehensio respectus iniilabililatis. Et
secundum hoc, non est de formali ratione ideæ
quam imitantur creatura, aliquis respectus rationis.

Tertio, Ideæ sunt formæ principles, non for-
matée, (piarum visio est beatifica, ut patet ex dictis
Augustini (83 *Quiest.*, q. 46). Sed manifestum est
quod huiusmodi respectus rationis non sunt formæ
principles, immo entia diminuta et secundum
rationem tanturn; nec -talium respectuum visio est
béatifiai, sed solius divinitatis; tales etiam respectus
sunt fabricati per intellectum. Non igitur sunt ideæ
de quibus loquitur Augustinus.

Quarto. Ideæ, secundum Augustinum (83 *Quiest.*,
q. 46), interpretantur species, sive formæ, in latino.
Sed constat quod nomen speciei vel forma? convenit
alicui absoluto, nec proprie congruit respectibus
rationis. Unde tales respectus rationis non possunt
dici piOpriæ formæ creaturarum, utpole ratio homi-
nis, vel forma rose. Igitur non in talibus respecti-
bus consistit ratio idearum. — Hæc ille.

Multa alia arguunt, utpote quod non sint plures
ideæ, sed omnes creatura (a) habent unicam ideam;
et iterum, quod non ideo cognoscit Deus res, quia
cognoscit illos respectus; et mulla talia superius
lacta.

§ 4. — CONTRA SEXTAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Contra sextam con-
clusionem arguit Aureolus (dist. 35, q. 3, art. 3),
quia ibi dicitur quod omnia quæ sunt in Deo ut
intellecta, sunt in eo vita.

Primo. Querit enim quid intelligo per esse intel-
lectum : aut enim illud quod terminat divinum
intuitum; aut illud quod existens extra intuitum,
dicitur denominative et æquivalenter cognosci. Si
accipitur primo modo, tunc verum est quod intelli-
gere el intellectum sunt idem in Deo; non tamen
per hoc poterit probari de eo quod factum est el
creatum, quod sil in Deo vita, cum illud tale non
terminet divinum intuitum, nec primo, nec secundo,
ut alias probasse se dicit. Si vero secundo modo
sumitur intellectum, sic non est verum quod idem
sit divinum intelligere el suum intellectum æqui-
pollenter et denominative : quia creatura, ut sunt
in proprio genere, hoc modo sunt intellectae; el per
consequens, non probatur quod creatura sint in
Deo vita. Sed manifestum est quod non pluribus
modis potest accipi intellectum, sive quod inlelligi-

(a) *creatura*. — Om. Pr.

tur. Ergo ex ista propositione, scilicet quod intellectus et intelligere et intellectum sunt idem in Deo, non plene probatur aut declaratur quod creatura? sint vita in Deo.

Secundo arguit (ibid., in proœm. quæflt.) sic. Illud quod verificatur de re, non oportet verificari de sua similitudine, necontra. Non enim Hercules est in se lapideus, quamvis ejus imago sit lapidea; nec imago ejus potest carnea, quamvis ipse sit carneus. Sed non aliter res sunt in Deo, nisi quia deitas est earum similitudo. Ergo non sequitur quod res sint vita, quamvis similitudo earum, quæ est divinitas, sit quædam summa vita.

Tertio. Similitudo corresponde! ei cujus est similitudo, et non econtra; unde similitudo non debet esse contraria aut opposita rei cujus est similitudo. Sed esse vitam est contrarium et repugnat lapidi. Ergo non potest dici quod lapis sit vita vel vivens, ratione suæ similitudinis quæ est divinitas.

Quarto sic. Sicut se habet lapis ad similitudinem per quam est in intellectu creato, sic se habet, quamvis eminentius, ad similitudinem per quam est in intellectu divino. Sed Aristoteles (3. de anima, t. c. 38) dicit quod *lapis non est in anima, sed species lapidis*. Ergo similiter possumus dicere quod lapis non est in Deo, sed similitudo lapidis; et per consequens, non est vita in eo. — Confirmatur. Quia nullus dicit quod domus vel arca, in mente artificis, sit vita.

§5. — Contra septimam conclusionem

I. Argumentum Aureoli. — Contra septimam conclusionem arguit (ibid., art. 3), quia ibi distinguitur de esse creatura. Illa, inquit, distinctio non est. Falsum enim est quod esse creatura possit abstrahi in communi abesse in Deo et esse in se, etc.; quia nihil commune secundum rationem potest esse respectu similitudinis lapidis eminentis, quæ est in Deo et est divinitas, et respectu lapidis in propria natura existentis, nisi sola communitas nominis. Unde non potest aliquis conceptus formari communis ad illud et istud; sicut nec (x) homo exprimit (6) aliquem conceptum communem homini et ipsi speciei hominis. Si enim posset aliquis conceptus formari de re et ejus similitudine diminuta seu eminenti, illud prædicaretur de eis quidditative. Interroganti enim quid sit similitudo albedinis, posset responderi quod est quædam albedo; et similiter interroganti de vera albedine, responderetur quod est quædam albedo; et sic illa communis albedo abstracta ab his duobus, prædicaretur in quid; quod est impossibile; nam tunc haberet rationem generis vel speciei, et, secundum hoc, albedo et ejus species

haberent unum genus, et propinquius quam albedo et nigredo; et ita idem esset sub generibus disparatis, nam albedo esset sub colore et sub illo abstracto conceptu, Igitur a re et a sua similitudine non potest abstrahi talis communis conceptus. Sed lapis, in Deo, non est aliud quam eminens similitudo lapidis. Non igitur potest aliquod indifferens aut commune importatum per lapidem, abstrahi a lapide ut est in Deo, et ut est in propria natura; sed est sola communitas nominis impositi, non solum ad significandum rem, immo etiam suam similitudinem. — Haec ille.

II. Aliud dubium. — Ulterius potest non immerito dubitari de hoc quod dicit sanctus Thomas in illa septima* conclusione, scilicet: quod si de ratione rerum naturalium non esset materia omnino, res esset verius in Deo quam in propria natura. Secundum hoc, cum materia non sit de ratione angeli, sequitur quod angelus veriori modo erit in Verbo quam in se, non solum quoad veritatem ipsius esse, immo etiam, quod Deus erit verius angelus quam angelus creatus, si materia solum impedit ne Deus sit verior lapis quam ille qui est creatura.

C. — SOLUTIONES

§ 1. AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Sed ad ista respondetur. Primo, ad ea quæ primitus contra primam conclusionem inducuntur. Et

Ad primum quidem, negatur antecedens. Nam sanctus Thomas probat quomodo omnium perfectiones in Deo praeexistunt, t. *Contra Gentiles*, cap. 28 et 31; et 1 p., q. 4, art. 2: < Quidquid enim perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva: vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum; sicut in sole est similitudo eorum quæ generantur per virtutem ejus. Manifestum est enim quod effectus praeexistit in causa agente. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum omnium, oportet perfectiones in Deo praeexistere, secundum eminentiorem modum. »

Quomodo autem perfectiones quæ in rebus habentur distincte, in Deo sint una simplex, ostendit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 31, per tria exempla. Primum est quod α sicut calor et siccitas, quæ in igne sunt qualitates diversæ, soli attribuuntur per unam virtutem; ita omnium perfectiones, quæ rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo, secundum unam ejus virtutem quæ est ejus essentia, necesse est attribui. — Secundum est de virtutibus cognoscitivis: < Intellectus

(a) nec. — Ofn* Pr

(6) exprimit. — reperit Pr.

enim unica virtute cognoscit omnia quæ pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam nulla alia. Intellectus etiam, quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura potest cognoscere; ad quæ cognoscenda, intellectus inferior non pertingit, nisi per nulla. » — Hæc ille. — Etiam, 1 p., q. 55, art. 3, ad 3*, ostendit quomodo prudentia hominis, licet sit una simplex qualitas, continet in se perfectionem < particularis prudentiæ qua? est in leone, quoad aclus magnanimitatis; et perfectionem ejus qua? est in vulpe, ad aclus cautehe; et sic de aliis ». — Tertium exemplum (I, *Contra Gentiles*, cap. 31) est in virtutibus operativis humanis: α Potentia enim regis, ad omnia illa extenditur, ad quæ diversæ sub ipso potestates ordinem habent. Sic igitur Deus, per unum simplex esse suum, omnimodam perfectionem possidet, quam res aliæ nullo minorem, per quædam diversa, sortiuntur. » — Hæc ille. — Et lib. 4, c. 14, dicit: « Diversæ, inquit, perfectiones, quas res creata per multas obliet formas, Deo competunt secundum unam et simplicem ejus essentiam. Homo enim per aliam formam vivit, et per aliam est sapiens, et per aliam est justus; quæ omnia Deo per suam essentiam conveniunt. Ejus enim essentia nostram excedit, ita quod illud ad quod essentia nostra non sufficit, scilicet scire et justum esse, Deus secundum suam essentiam habet perfecte. » — Hæc ille. — Cum igitur tam clare declaret quomodo et quid est dictum, perfectiones omnium rerum in Deo præexistunt; si ex hoc procedat ad declarandum quomodo idem est propria similitudo diversorum, non declarat difficile per difficilius, sed per manifestius, ut videtur.

Ad secundum dico quod responsio ibidem posita, bona est. Potentia enim regis continet >otentiam senescalli et comitis, et quamlibet excedit; et licet illæ jotentia in ipso non sint distinctæ secundum rem, tamen secundum rationem distinctæ sunt. Et ideo potentia regis jiotest accipi ut propria ratio potentia comitis et senescalli; et similiter, prudentia hominis, ut propria ratio prudentiæ leonis et vulpis, ut sanctus Thomas dicit, 1 p., q. 55, ubi supra. — Et cum improbatur hoc, quia quælibet illarum perfectionum est tota Dei essentia secundum rem; — conceditur. Et ideo conceditur quod, secundum rem, perfectio sapientiæ in Deo est omnium rerum similitudo, et eadem similitudo (a) et idem exemplar quod divina essentia. Et eodem modo dico de bonitate Dei, et sic de aliis. Quia tamen una illarum perfectionum, secundum suam rationem non dicit omnem modum perfectionisdivinæ essentia, sed alium modum dicit una perfectio, et alium alia perfectio; essentia vero non est propria ratio hujus vel illius creatura? absolute, secundum quod est usquequaque perfecta, sed prout habet

istum modum perfectionis, vel illum, qui ei competit secundum rationem hujus perfectionis, et non secundum rationem illius; ideo non sequitur quod quælibet perfectio, secundum suam rationem sit exemplar omnium, sed vita viventium, sapientia sapientium, justitia justorum; nec per consequens, quod sint ibi plura exemplaria secundum rem, nec multa unius secundum rationem.

Sciendum tamen quod non intelligit sanctus Thomas, quod ex distinctione attributorum et suarum perfectionum veniat distinctio idearum, ita quod intellectus divinus primo distinguat attributa et perfectiones suas secundum rationem, et jiostea recipiat de illa multitudine perfectionum aliquas, dimittendo alias, ut inde formet ideas; sicut videntur prætere exemplaria posita ille numeris magnis respectu minorum, quomodo est in magno numero, sumptis aliquibus unitatibus, et aliis dimissis. Sed intendit quod Deus, inleiligendo essentiam omnimode perfectam, nulla prævia distinctione rationis facta de perfectione sua, intelligit omnia quæ essentia sua eminenter continet et perfecte repræsentat. Hujusmodi autem sunt omnes perfectiones et quidditales creabiles, et omnes respectus reales seu rationis, et omnes negationes; omnia enim talia, divina essentia sufficientissime repræsentat, et distinctissime. Ipsa igitur divina essentia, sumpta prout continet supereminet, et repræsentat, ut perfectissima similitudo, quidditalem lapidis, est ratio propria lapidis; et ita de aliis quidditatibus. Cum autem divina essentia sic sumitur, scilicet ut præcise continet et repræsentat lapidem, ipsa tota sumitur secundum rem, sed non totaliter. Quia, licet non accipiatur pro essentia, aut solum unum attributum, aliis dimissis, immo capiatur tota realitas divinæ naturæ, tamen ipsa capitur ac si esset quid finitum adæquale lapidi: quia sumitur ut repræsentat lapidem præcise, et non ut continet aut repræsentat alia, quæ sunt extra rationem lapidis; hoc autem tit, quia sumitur cum respectu proportionis et imitabilitatis ad lapidem; sicut enim lapis defective et non plene repræsentat essentiam divinam, ita essentia divina imperfecte repræsentatur a lapide; et ideo ipsa potest sumi cum tali respectu imitationis imperfecta? a lapide; et hoc est sumere eam lotam, non totaliter. Non ergo intelligit sanctus Thomas, quod una divina perfectio sit ratio lapidis, et alia sit ratio animalis; sed intendit quod essentia divina, ut continet perfectionem lapidis præcise, est propria ratio lapidis, modo prædicto. Et ideo argumentum in falso fundatur; quia non vadit ad mentem sancti Thomæ.

Sciendum etiam quod divina essentia, naturaliter, et non secundum arbitrium voluntatis, repræsentat quidditates rerum creabilium; et ideo, sumendo ideam ut est ratio quidditatis præcise, ipsa præcedit actum intellectus et voluntatis. Sed

(x) rimililudo. — duinuliludo Pr.

essentia divina, non naturaliter, fjed secundum arbitrium voluntatis, représentai quidditatem sub exsistentia ;ot similiterenuntiabilia, ul Mint vera vel falsa. Divina enim essentia nonnisi libere représentai lapidem esse vel non esse; cl ita de aliis enunliabilibus. Imaginandum est enim quod intellectus divinus, primo intelligit essentiam suam absolute; secundo, intelligit eam ut continet perfectiones communieabiles creaturis communes, scilicet actum, el esse, et vivere, et huiusmodi; tertio, intelligit earn ut continet ea quæ sunt de quidditate lapidis; et ad ista nihil facit actus voluntatis, sed omnia ista more naturaliter représentât essentia divina; quarto, intelligit essentiam ut continet quidditales cum earum proprietatibus et accidentibus, exsistentiis, et huiusmodi; et ad hoc facit actus voluntatis. Quod enim intelligatur quidditas lapidis sub esse, vel in tali tempore causanda, et huiusmodi, istam complexionem non représentât divina essentia naturaliter, sed secundum arbitrium voluntatis, in quantum voluntarie accipitur per intellectum essentia divina, ut continet tot vel tot, aut nudam quidditatem lapidis, aut quidditatem sub esse.

Ad tertium dicitur quod exempla sunt satis bona. Licet enim sil differentia inter exempla ibi posita, el illud propter quod datur exemplum; sicut est de omni similitudine reperti in creatis; tamen in hoc est similitudo, quod quia actus perfectus eminenter continet actum imperfectum, ideo potest accipi ut propria ratio illius, si actus perfectus accipiatur non absolute, sed cum certa proportionem, scilicet quantum ad illud in quo assimilatur ei actus imperfectus. Unde sanctus Thomas, I p., q. 55, ari. 3, ad , dicit: « Idem, inquit, non potest esse plurium propria ratio adæquata; sed, si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum. Sicut in homine, est universalis prudentia, quantum ad omnes actus virtutum; cl potest accipi ul propria ratio el similitudo particularis prudentia* quæ est in leone ad actus magnanimitatis, el ejus quæ est in vulpe ad actus cautelæ, et sic de aliis. El similiter, divina essentia accipitur, propter sui excellentiam, ut (a) propria ratio singulorum; quia in ea est unde singula sibi similentur secundum proprias rationes. > — Hæc ille. — Ex quo patet quod exempla de homine respectu plant#, el de divina essentia respectu creaturarum, sunt satis bona. Non enim attenditur similitudo, quantum ad hoc quod imperfectum sic vel sic contineatur in actu perfecto, scilicet quidditativo, vel tanquam pars; sed quia unum est in alio, simili modo, vel altiori. El ideo exemplum de prudentia hominis el prudentia particulari bestiarum, est conveniens: quia, sicut prudentia vulpis continetur eminenter, non quiddi-

talive, nec tanquam pars integralis, in prudentia hominis; ita sapientia creata m Deo.

Vcrumtamen, adhuc nec istud, nec illud exemplum, ot proprium: quia, licet prudentia vulpis contineatur eminenter in prudentia humana quoad aliqua, non tamen forte quoad pjus differentiam positivam; nec etiam planta in homine; et ideo homo non potest proprie accipi ut specifica ratio planta*, nec prudentia hominis respectu prudenti# vulpis, -ed ul (e) ratio communis vel generalis. Sed quia quidquid est in creatura, totum eminenter est in Creatore; ideo divina essentia potest accipi ut propria ratio omnium, tam quoad genus, quam quoad speciem, quam quoad differentiam. Et hoc notavit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, ubi allegavi pro prima conclusione, cum dicit quod homo potest accipi ut propria ratio animalis irrationalis, puta canis, nisi superadderet differentiam positivam: scilicet, si canis non haberet in se nisi hoc quod est e*se, vivere et sentire, et defectum rationis, el non contraheret ly *sentire* per aliquid positivum. Et ideo, licet inferiora sint in natura angelica eminenter, non tamen essentia angeli est propria ratio omnium inferiorum ad eum; nec per essentiam suam habet de illis propriam cognitionem. Unde sanctus Thomas, I p., q. 55, art. 1, ad 3*®, ait: < Ea quæ sunt infra angelum, et ea quæ sunt supra ipsum, >unt quodammodo in substantia ejus, non quidem perfecte, nec secundum propriam rationem. cum essentia angeli, finita exsistens, secundum propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundum quamdam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte, et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali potentia operativa, a qua procedit quidquid est in quacumque re. vel proprium, vel commune. El ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus; non autem angelus, sed solam communem. > — Hæc ille. — Item, q. 84, ari. 2. ad 3·®, dicit: < Quælibet creatura habet esse finitum el determinatum; unde essentia superioris creaturæ, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturæ, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius; quia determinatur ad aliam speciem, prater quam est (6) species inferioris creatura. Sed essentia divina est perfecta similitudo, quantum ad omnia quæ in robus inveniuntur, sicut universale principium. » — Hæc ille. — Idem ponit, *de Veritate*, q. 8, art. 8. ad 2 ®, quantum ad illud quod dixi de angelo.

Ad ea quæ secundo luco contra istam conclusionem inducuntur, dicitur.

Ad primum quidem, negatur minor. Non enim divina essentia, sub qualibet ratione perfectionis,

(s) uh — Om. Pr.

() uf. — Om. Pr.

() e>t. — Om. Pr.

est omnium similitudo, aut exemplar; sed sub ratione vitæ est exemplar viventium, non autem lapidum, aut elementorum. — Et cum dicitur quod essentia, sub qualibet ratione, est illimitata, etc.; — dico quod divinitas, sub ratione sapientiæ, non dicit quid illimitatum, nec simpliciter perfectum. Ut enim dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 28, art. 2, ad 3* : si in perfectione divinæ essentia non contineretur plus quam illud quod importatur nomine sapientiæ, divina essentia non esset quid perfectum. Non tamen sequitur quod divina essentia, sub ratione sapientiæ, sit quid finitum, vel limitatum; sed solum quod non ex illa ratione habet infinitatem (a). Sed quia continet omnem modum perfectionis, ideo est infinita et illimitata. Si tamen divina essentia non plus haberet quam illud quod habet ex ratione sapientiæ, esset profecto quid finitum et limitatum. Et sic patet quod non quælibet perfectionis ratio est omnium exemplar, nec essentia sub qualibet ratione. Intelligendum etiam quod perfectiones aut attributa non sunt ideæ, sed essentia, ut est fundativa rationum attributivum, et prahabet in se perfectiones communicabiles creaturis, ut prius dicebatur.

Ad secundum dico quod essentia divina, sub ratione divinitatis, nullius est exemplar proprium, aut propria ratio alicujus, sic quod aliquid assimiletur Deo, sub illa ratione; quia solus Deus est Deus. Sed divinitas est exemplar aliorum, sub rationibus perfectionum communicatarum creaturis, quæ sunt esse, vivere, cognoscere, sapere, justum esse, et hujusmodi. — Et ad probationem, dicitur quod divinitas suam nobilissimam rationem nulli communicavit, nec creatura ejus est capax illius; et ideo non mirum, si per illam non sit similitudo creaturae formaliter, ita quod creatura similetur Deo in ratione divinitatis. — Et ad illud quod additur, dico quod aliæ rationes perfectionum, puta : sapientiæ, scientis, et hujusmodi, non habent quod sint exemplaria sub ratione sapientiæ, vel justitiæ. Sed verum est quod divina sapientia, ex ratione sapientiæ habet quod sit similitudo, et quod representet sapientias; sed ex hoc quod est divina, habet quod sit sapientia subsistens, et consequenter quod sit exemplar aliarum. Unde ratio divinitatis non dat divinæ sapientiæ quod representet sapientias creatas, sed quod illa representatio sit representatio exemplaris formæ. Non tamen sequitur quod ratio divinitatis sit exemplar illius quod sit causa alicujus requisiti ad exemplar.

Ad tertium dico quod per rationem divinitatis, non est Deus formaliter omnis entitas eminenter, sed forte illative. Bene enim sequitur, si est Deus, quod sit sapiens, bonus, justus, vivens; licet per rationem divinitatis non sit formaliter justus, sed per rationem justitiæ.

AU quartum dico quod, proprie loquendo, divisio

ibi data, est insufficiens. Nec enim ratio divinitatis proprie substernitur aliis; nec proprie ex aliis integratur. Sed, ad bonum sensum, conceditur prima pars, scilicet quod ratio divinitatis aliis substernitur, in quantum est scilicet aliis prior secundum intellectum.

Sed ad improbationem hujus partis: — Ad primam probationem, dicitur quod exemplar dicit habitudinem representativam, et dicit causalitatem respectu exemplati, secundum quod dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 8, ad 1^o. Dico ergo quod Deus est causa exemplaris ex parte divinitatis, quoad secundum; sed non quoad primum, sed potius, per rationes perfectionum communium Deo et creaturis, cujusmodi sunt esse et vivere. Hæc enim divinitatis, non est similitudo creaturæ, sed ratio sapientiæ. — Ad secundam, dicitur quod Deus est causa finalis, sub ratione summi boni formaliter; licet illative, sub ratione divinitatis, sit ultimus finis. — Ad tertiam, dicitur quod cum dicitur quod ratio sapientiæ est exemplar, vel quod divinitas sub ratione sapientiæ est exemplar, non est sensus quod hujusmodi ratio, quæ est operata per intellectum, sit exemplar, vel causa quod Deus sit exemplar rerum; sed est sensus quod divina essentia, ex hoc quod habet in se unde tales rationes sibi convenient, scilicet hujusmodi perfectionum in creaturis repertarum, puta esse, vivere, sapere, et hujusmodi, est exemplar rerum. Unde, secundum quod in ea est quod possit representari per rationem sapientiæ, est exemplar talis creature; et non secundum quod in ea est quod possit representari per rationem vitæ. Non enim conceptus fabricati per intellectum, sunt exemplaria rerum; sed divina essentia, quæ illis omnibus correspondet; et secundum quod distinctis correspondet, dicitur distincta exemplaria secundum rationem.

Ad quintum dico quod quidquid sit de primo membro divisionis ibi posita, quia de illo prolixior erit sermo, conceditur secundum, scilicet Deum esse exemplar lapidis, et Deum esse exemplar rosæ. Illa, inquam, duæ habitudines importata, fundantur in divina essentia, secundum diversas rationes, modo præexposito. Alia enim est perfectio rosæ a perfectione lapidis; quæ, quia in Deo eminenter præexistunt, ideantur et exemplantur a divina essentia, illas perfectiones indistincte secundum rem, licet distincte secundum rationem, continente. — Et cum probatur oppositum; — dico quod processus ille falso innititur intellectui. Non enim intelligit conclusio, aut responsio, quod divina essentia sit exemplar rerum per aliquid ab intellectu fabricatum, aut per aliquid habens esse diminutum; sed per suam realem perfectionem, quæ illis conceptionibus verissime correspondet, sicut signatum signo inadæquante signatum, ut dictum fuit superius.

(») infinitatem. — finitatem Pr.

§ 2. — Alii Argumenta Contra Secundam et Tertiam Conclusiones

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra secundam et tertiam conclusiones primo inducta, dicitur quod essentiam divinam repræsentare aliquid distincte, potest contingere et intelligi dupliciter. Primo modo, quia repræsentat illud, non solum confuso et in universali, immo proprie, perfecte, et in actu, quantum ad omnia in quibus differt ab aliis secundum genus, vel speciem, aut numerum. Secundo modo, quia repræsentat illud alio modo (scilicet repræsentat alia, id est quod, ut repræsentat illud, distinguitur a se ut repræsentat alia, et est quasi distinctae rationes, ut est ratio illius, et vel est ratio aliorum. Hoc supposito, dico quod divina essentia, se sola, id est, per suum absolutum, distincte repræsentat omnia causabilia, primo modo; nec respectus rationis aliquid faciunt ad hoc. Sed sumendo *distincte repræsentare* secundum unde modo, dico quod respectus rationis dant sibi quod distincte repræsentant diversa. Nam illud quod repræsentat lapidem divino intellectui, et illud quod repræsentat rosam, non aliter distinguuntur a Deo, quam respectus rationis ad repræsentata per eam; ipsa enim sumpta vel repræsentat rosam, non repræsentat lapidem; id est quod per illum respectum ad rosam, efficitur ratio rosæ distincta a ratione lapidis. Sicul forma domus, in mente artificis, est qualitas simplex, carens partibus; et tamen repræsentat distincte omnes fenestras, et omnes cameras, et officinas domus, primo modo sumendo *distincte repræsentare*; nec ad distincte repræsentandum illo modo, indiget aliquo respectu rationis. Verumtamen ipsa non efficitur ratio propria per adtuationem isti fenestro, vel illi camere, nisi cum sumitur sub vel cum respectu ad fenestram; sic enim sumpta, est ratio fenestra*, et non columna»; quia ad solam fenestram habet respectum proprium, et ipsa intellecta cum tali respectu, intelligitur ut ratio fenestro distincta a ratione columna». Illa, in proposito, consimiliter est dicendum de divina essentia. Ipsa enim intellecta ut imitabilis ab aliquo per modum vitæ et sensus et rationis, intelligitur ut adæquata ratio hominis; intelligere autem eam ut taliter imitabilem, est intelligere eam cum tali habitudine vel respectu. — Tunc ad argumenta, in quantum infringere moliuntur mentem istam, dicitur.

Ad primum, quod ille respectus non dat divinæ essentia» quod repræsentet creaturam; sed pluralitas respectuum facit quod divina essentia sit plures ideæ; et, ut arguens dicit, distinguit quodammodo, secundum rationem, divinam essentiam in plura exemplaria; nec divina essentia esset distinctum exemplar et proprium lapidis per adæquationem, nisi ut se habens in tali proportionem vel habitudine ad lapidem, licet non per illum respectum repre-

sentet, Non tamen aie est intelligenda illa divisio, quod divina essentia per illos respectus dividatur intrinsece in plura, quorum alterum solum repræsentet bovem, et alteram solum rosam, ut arguens fingit; sed isto modo quod tota essentia sumitur sub quolibet respectu, tamen sub uno illorum sumitur ut præhabet in se perfectionem hujus creaturæ, puta rosæ, et sub alio ut præhabet perfectionem alterius. Et ideo, per respectus illos non dividitur divina perfectio in se; sed sumitur in comparatione ad diversa, quæ unitissime in se præhabet, et quæ ab ea deducta sunt ut ab exemplari. Et ideo patet quod illa major est balsa, qua secundum membrum illius divisionis principalis improbatur, scilicet: nihil dat alicui, etc. Unde distinctio idearum per respectus, non sic est intelligenda quod illi respectus scindant essentiam in partes; sed quasi extrinsecus assistentes, ut lineæ ab eodem centro indivisibili procedente?, ad diversa terminata». Et sic essentia divina cum uno illorum, distinguitur a seipsa sub (x) alio sumpta.

Ad secundum. Conceditur totum, scilicet: quod sicut species intellectus nostri suo solo absoluto repræsentant lapidem, ita divina essentia. Sed tamen quandoque species nostri intellectus est secundum se adæquata lapidi, ideo seipsa distincte repræsentat lapidem, et secundum se est proprium representatum lapidis; quandoque vero non est distinctum exemplar, nisi sub certa proportionem, ut dictum est. Et ideo, quia (S) divina essentia secundum se non est adæquata lapidi, sed superexcedit in repræsentando nulla alia perfectiora lapide; ideo, licet seipsa distincte repræsentet lapidem, non tamen (7) est propria similitudo lapidis, ut omnimode facta, nec secundum totum modum suæ perfectionis, sed ut accepta cum habitudine et proportionem lapidis ad eam.

Ad tertium, negatur minor, primo. Non enim (5) dicimus quod divina essentia non repræsentet distincte creaturam per suum absolutum, sicut arguens nobis imponit; sed dicimus quod non est distinctum et appropriatum exemplar lapidis, nisi sumatur cum tali proportionem vel habitudine. Differt enim, aliquid esse proprium exemplar et distinctum, et distincte vel proprie repræsentare. Repræsentare enim proprie vel distincte, est repræsentare propria rei, quibus ab aliis distinguitur; sed esse proprium et distinctum exemplar, est appropriare quodammodo alicui, quod non alteri. Primum istorum competit divinæ essentiali per suum absolutum; sed secundum, per respectum vel habitudinem quam habet ad unam creaturam, et non ad aliam. Non

() *tub.* — vel Pr.() *quia.* — r/uod Pr.(γ) *taturn.* — Om. Pr.

(E) enim. — Om. Pr.

tamen intelligo quod essentia divina cum tali respectu, sit propria et adæquata ratio alicujus, isto modo quod ille respectus simul cum essentia constituent propriam rationem alicujuscreaturæ; sed isto modo, quod cum essentia intelligitur, coinlleclo tali respectu, ipsa intelligitur ul propria ratio rei adæquata et idea ejus. Verbi gralia : Cum divinus intellectus concipit essentiam suam ut est vivens et cognoscens, concipit rationem animalis; ad quem actum intelligendi statim sequitur respectus animalis ad formam quam Deus concipit, sicut repræsentati ad suum repræsentativum; super illum actum vero, et super formam illam conceptam, et super respectum pradiatum, divinus intellectus reflectitur; licet ibi non differat actus rectus a reflexo, nec sit ibi discursus aut successio, licet successive intelligatur a nobis; cum autem intellectus divinus reflectitur super hoc, tunc intelligit illam formam esse rationem vel ideam animalis. Sic ergo respectus non intrat rationem animalis; licet, non intellecto tali respectu, intelligi non possit divinam essentiam esse rationem animalis, aut ejus ideam. Et ille ille respectus consequitur rationem animalis et essentiam, ex hoc quod est ratio animalis. El similiter alii respectus consequuntur eam, ex hoc quod est ratio aliorum. Et ideo tales respectus appropriant eam diversis rebus, non quod inirent rationes rerum. Intran lamen intellectum rationum, ul rationes rerum sunt. Si enim quærat quid nominis, hujus quod dico, idea vel ratio rosæ, non poterit describi sine habitudine ad rosam, dicendo sic : idea rosæ est forma quam imitatur rosa, etc. Sic patet falsitas minoris. — Secundo negatur minor, in hoc quod dicitur quod lota essentia, etc. Sæpe enim dictum est quod tota sumitur secundum rem, sed non totaliter secundum rationem, id est, non cum omni respectu vel habitudine rationis rerum ad eam, vel econtra. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 3, art. 2, ad 6^m, dicit quod < divinus intellectus, ad considerationem unius primæ formæ, adinvenit, ut ita dicam, diversos modos ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit >. — Hæc ille.

§ 3. — Ad ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumentum Durandi. — Ad primum eorum quæ contra tertiam conclusionem in speciali inducit Durandus, dicitur quod divina essentia habet rationem ideæ, non solum per illas perfectiones sibi communes el creatas, sed prout continet in se perfectiones creaturarum, licet perfectiones communes in eisdem includantur. — Et ad hujus improbationem, dico quod, licet humanitas aut lapideitas non contineantur formaliter in Deo, sed virtualiter et supereminenter, tamen sufficit ad

rationem ideæ; quia non oportet ideam esse ejusdem natura cum ideato formaliter, sed sufficit quod idea sit talis secundum repræsentationem, qualis est res ideata in propria natura. — Nec valet improbatio quæ fundatur in simili de corporali et peccabili; quia talia non immediate habent similitudinem in Deo, nec sunt virtualiter in Deo, nec supereminenter, sicut est ibi humanitas. Similiter nec omnipotentia cognita a creatura, est in creatura formaliter aut virtualiter. Unde bene concedo quod, si creatura non contineretur in divina essentia nisi objective, et nullo modo formaliter aut virtualiter, hoc non sufficeret ad hoc quod essentia esset propria idea creatura.

II. Ad argumentum Scoti. — Ad argumentum Scoti, dicitur quod non oportet omnem effectum habere causam primam univocam, immo sufficit analogia; nam ante agens univocum, est æquivocum, et ante æquinovocum, est analogum, secundum quod ponit sanctus Thomas, 1^a p., q. 13, art. 5, ad 1^a M. Aristoteles autem loquitur de causa efficiente proxima, non de prima.

III. Ad argumenta Aureoli et Scoti. — Ad ea quæ secundo loco inducit Aureolus contra eandem conclusionem, dicitur.

Ad primum quidem, dico quod nil concludit contra nos. Concedo enim quod divinus intellectus non intelligit creaturas per illos respectus, ut arguens bene probat; sed tamen divina intellectio, el exemplatio, el repræsentatio, quodammodo appropriantur isti aul illi creaturæ per hujusmodi respectus; el ideo Deus, illos intelligens, videt se appropriate ropresentare vel intelligere creaturas. Non tamen aliquid cognoscit in respectu, vel per respectum; sed omnia per suam essentiam, ul allegavi sanctum Doctorem, *de Veritate*, ubi supra (q. 3, ari. 2), ad 98^o.

Ad secundum dicitur per idem.

Ad tertium, similiter.

Ad quartum dico quod, quantum ad illud quod dicit de productione rerum in esse exemplato, falsum est fundamentum cui innititur. Concedo tamen quod, sine respectu medio, Deus repræsentât creaturas proprie el distincte; sed sua repræsentatio non appropriatur alicui, nisi per respectum alium el alium quem habet creatura ad perfectionem divinam, scilicet secundum quod est imitativa Dei quantum ad rationem essendi vel vivendi. Unde tales respectus plurificant ideas, secundum quod quodammodo contingunt divinas perfectiones plures, vel pauciores, vel easdem, aut alias. Et similiter, causa æquivoca efficitur causa adæquata suo effectui per hujusmodi respectus productivitalis; respectus enim, ex sua ratione est quasi quoddam filum, ex uno capite hoc contingens, et ex alio capite tangens

aliud, ut latius probatum fuit ex dictis sancti Thomæ, dist. 30, dum de relationibus ageretur.

Ad quintum, sicut ad tertium.

Ad sextum dico quod bene concludit; sed conclusio argumenti non est contra nos.

Ad septimum dico quod sola divina essentia est ratio et principium cognoscendi omnia entia, tam rei quam rationis, ipsi divino intellectui, ul dixi superius.

Ad octavum dico quod solum concludit quoti exemplaris ad exemplatum non sil relatio realis; sed quin sit relatio rationis non probat. Istam autem solum ponit sanctus Thomas in Deo, respectu creaturæ exemplat®, ul patet, *de Veritate*, q. 3, art. 2, ad 8e®.

Ad nonum dico quod ill© habitudines non sunt objecta primo cognita a Deo, nec sunt pñrcognitæ creaturis, sed consequuntur actum intelligendi quo Deus cognoscit creaturam, ut bene probat prima ratio jam soluta; licet ante actum divini intellectus sint in divina essentia, ut representati [x]ei eam; isti enim respectus non oh aliud ponuntur, nisi ad distinguendum ideas. — Et sic patet quod illa argumenta non sunt contra conclusionem; immo, prater conclusionem; vel potius, nulla eorum sunt pro declaratione conclusionis.

IV. Ad alia argumento Aureoli. — Ad ea quæ tertio loco inducuntur, dico

Ad primum, quod solum probat quod illud quod est idea, vel rosæ, aut lapidis, non est respectus, nec includit respectum, sed est divitia essentia; el hoc conceditur. Sed non probat quin diffinitio ideæ respectum includat, el quin nomen ideæ sit relativum. Immo, nec est possibile intelligere aliquam rem sub ratione ideæ, nisi illa res intelligatur cum habitudine: sicut animal, quod est genus, non est respectus, nec dicit respectum; tamen genus dicit respectum, el animal, dum intelligitur sub ratione generis, intelligitur sub respectu, scilicet communitatis ad plures species, vel prædicabilitatis de pluribus. Licet dici posset quofl idea dupliciter sumitur; et uno modo includit respectum, alio modo non. Et ista distinctio potest fieri de omni rdativo; nam pater potest sumi pro Socrate, el sua paternitate, el subjecto paternitatis. Dico ergo quod idea formaliter sumpta, includit respectum intrinsece; sed idea denominative sumpta, non includit intrinsece respectum, sed fundat illum. Idea formaliter sumpta, dicit constitutum ex divina essentia et tali habitudine ad creaturam; ct isto modo ideæ sumplæ, sunt multæ intrinsece, nec præcognoscuntur creaturis, quia respectus ille non præcognoscitur suo termino. Idea autem denominative sumpta, dicit in recto solam divinam essentiam, el in obliquo connotât respectum; el isto modo ideæ sunt præcognit© creaturis, quantum ad illud quod dicunt in recto,

nec sunt multæ quoad principale significatum, sed solum quoad illud quod dicunt extrinsece, respectum scilicet. Sciendum etiam quod ex ratione ideæ non solum est essentia, et respectus ille; immo nulla alia, quæ sunt dicta in conclusionibus, describendo ideam.

Ad secundum dico quod illa similitudo est ad propositum nostrum. Sicut enim respectus non est de ratione coloris, est tamen de ratione visibilis, cum visibile secundum nomen sit relativum; ita etiam respectus imitabilitalis non est de ratione divinæ essentiæ, est tamen de ratione ide©. Idea enim est relativum secundum dici, quia significat absolutum cum respectu; sicut hoc quod dico, Ionum, et scientia, el potentia, ct hujusmodi.

Ad tertium et quartum, per idem,

§ 4. — Ad ARGUMENTA CONTRA SEXTAM CONCLUSIONEM

Ad argumento Aureoli. — Ad argumenta facta contra sextam conclusionem, dicitur

Ad primum, quod illud vocamus intellectum a Deo, ad quod divinus intuitus terminatur, sive primo, sive secundario; unde rosa est intellecta a Deo, et est objectum secundarium, et secundum intellectum divinæ cognitionis. Ista enim rosa materialis, quæ divinum intellectum secundario terminat, est vita in Deo, non secundum suum esse materiale, nec secundum essentiam suam creatam, sbd secundum suam increatam similitudinem, quæ est divina vita, el secundum esse quod habet in Deo, quod est divinum esse et vivere. — Et cum dicit arguens se probasse quod divinus intuitus nullo modo terminatur ad res extra; — falsum est; non enirn valuit sua probatio.

Ad secundum dico quod ea quæ dicuntur de similitudine rei, possunt dici de re secundum esse quod habet in sua similitudine, et econtra.

Ad tertium dico quod esse vitam vel vivens non repugnat lapidi secundum esso quod habet in artifice primo.

Ad quartum dico quod, licet Aristoteles dicat lapidem non esse in anima, tamen ipse dicit animam esse lapidem; cum dicit animam quodammodo esse omnia. Et ideo primum dictum intelligit, loquendo de lapide secundum suum esse materiale; secundum dictum fuit, loquendo de lapide secundum esse quod habet in intellectu. Et de hoc alias fuit dictum, in materia de attributis, dist. 8, hujus primi. — Ad confirmationem, patet per idem.

§ 5. — Ad ARGUMENTA CONTRA SEPTIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum contra septimam conclusionem, dico quod solum

probat quod nihil univocum est commune Deo et creature, vel esse lapidis in propria natura et esse lapidis in Deo. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 6, ad 5^m, sic ait : α Quamvis non sint unius rationis esse creaturarum in Verbo et in seipsis secundum univocalionein, sunt tamen aliquo modo unius rationis secundum analogiam. * — Haec ille. — Ex quo patet quod non sola vox est communis illis duobus esse, sed aliqua ratio. — Et ad improbationem, dico quod, si homo et sua similitudo haberent mundem conceptum, non propter hoc esset genus aut species respectu illorum duorum; quia non esset univocus. Nam, secundum quod dicitur, i. *Contra Gentiles*, cap. 32, dissimilitudo esse quod habet domus quæ est in arte, et quod habet domus in materia, tollit univocationem. Sic in proposito.

II. Ad aliud dubium. — Ad dubium quod ibi movebatur, dico quod, cum sanctus Thomas dicit quod materia impedit ne lapis omnibus modis verius sit in Deo quam in se, etc., per materiam intelligit non solum substantiam quæ est subjectum formæ substantialis, immo omne quod se habet loco materiæ, ad limitandum esse vel formam rei. Quælibet enim natura specifica dicit quamdam naturam generis per differentiam terminatam, ita quod est ibi aliquid terminans et aliquid terminatum; licet illa duo quandoque sint realiter distincta, quandoque autem non, secundum quod declarat sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 93, et 1 p., q. 50, art. 2, ad 1aM. Cum igitur in qualibet creatura sit aliquid potentiate et terminatum, tam in corporalibus quam in spiritualibus : sicut Deus non dicitur rosa, quia, licet totam perfectionem ejus in se prehabeat, tamen de ratione rosæ ut rosa, est quod habeat esse materiate, quod non est in Deo; ita nec Deus dicitur angelus, quia de ratione angeli est natura potentials et terminata, quod non est in Deo,

Et sic palet primus articulus.

ARTICULUS 11.

AN OMNIA, SECUNDUM SUAS ACTUALES EXSISTENTIAS, SINT DEO ÆTERNALITER PRESENTIA

A. — CONCLUSIO

Quantum ad secundum articulum, sil

Prima conclusio : Quod quidquid agitur in toto decursu temporis, est present ><< in tota elu* i æternitate.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 66 : < Proportio, inquit, æternitatis ad totam temporis durationem, est sicut proportio

indivisibilis ad continuum; non (x) quidem illius indivisibilis quod est terminus continui, quod non est prasens cuilibet parti continui ; hujus enim similitudinem habet instans temporis; sed ejus indivisibilis quod est extra continuum, et (6) cuilibet parti continui, sive puncto in continuo signato, coexistit. Unde, cum tempus motum non excedat, æternitas quæ omnino extra motum est, nihil temporis sent. — Rursus : cum ætemi esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis pnesentialiter adest æternitas. Cujus exemplum est utcumque in circulo videre : punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum sjlum coexistit simul, ordo enim silus continuitatem circumferentia» facit; centrum vero quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum signatum directe oppositionem habet. Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit æterno, quasi prasens eidem, etsi respectu alterius partis temporis praterilum sit vd futurum. Æterno autem non potest aliquid prasentialiter coexistere nisi toti, quia successionis durationem non habet. Quidquid igitur per totum decursum (y) temporis agitur, divinus intellectus in tota sua ælernitate intuetur quasi prasens; nec tamen quod in quadam parte temporis agitur, semper fuit exsistens. » — Hæc ille. — Et capitulo sequenti, scilicet 08, dicit quod α illa quæ dicuntur futura nobis, non sunt divinæ essentiæ futura, quæ in momento æternitatis exsistens, ad omnia prasentialiter se habet — el quod a ælernitas non μ habet ad aliquod tempus, sicut prasens ad futurum

Item, 1 p., q. 14, art. 13, dicit : a Æternitas tota simul exsistens, ambit lotum tempus; unde omnia quæ sunt sub tempore, sunt Deo ab æterno præsentialia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se présentés, ul quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur super omnia ab æterno, prout sunt in sua presentialitate. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate*, q. 2, art. 12, ponit idem: « Ordo, inquit, divinæ cognitionis nd quamcumque rem, est sicut ordo prasentis ad prasens. i — Dicit ibi etiam quod illud quod futurum est rei alteri cui succedit in tempore, Deo qui non est in tempore, sed extra tempus, non est futurum sed prasens i.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 38, q. 1, art. 5: I « Quamvis, inquit, tempus sit successivum, tamen æternitas prasens esi omnibus temporibus, una. et eadem, el indivisibilis, ut nunc stans; nec aliquid est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. >

(e) non. — *natura* Pr.

(fi) ct. — *natura est quod* Pr.

(y) *decursum.* — *discursum* Pr

Item, *de Malo*, q. 16, art. 7, dicit quod « totus decursus temporis, et ea quæ j>er totum tempus aguntur, præsentialiter et conformiter ejus aspectui subduntur, nec aliquid comparatur ad illum sub ratione præteriti vel futuri ».

Item, in *Compendio theologize*, lib. 1, cap. 133, dicit quod α divina æternitas totum decursum temporis sua præsentia litate attingit et ultra transcendit ».

Item, 1 p., q. 57, art. 3, dicit quod α divina æternitas, cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit ».

Item, 2. *Sentent.*, dist. 7, q. 2, ari. 2, dicit : < Futurorum præcognitio in seipsis, solius Dei est, cui ab æterno sunt præsentia. »

Ex istis omnibus patet quod intentio sancti Thomæ fuit quod omnia futura, et omnia præterita, et generaliter quæ sunt, vel erunt, aut fuerunt, sunt ab æterno Deo præsentia, non solum secundum suas rationes, sed secundum suas præsentia litates, et actuales exsistentias, et non solum in esse cognito, scilicet quod Deus æternaliter viderit rerum actualitatem et præsentiam, ita bene et intuitive, ac si essent præsentia. Non enim solum illud intendebat, immo quod non solum intellectui, sed etiam ejus æternitati essent præsentia; immo non essent præsentia æternaliter intellectui, nisi quia sunt præsentia æternitati. Ipse enim assignat causam quare futura sunt præsentia intellectui vel divinæ cognitioni istam, scilicet quod æternitas, qua mensuratur illa cognitio, est tota simul præsens cuilibet parti temporis, et cuilibet quod fit in aliqua parte temporis.

Qualiter autem sit intelligendum, patet tum ex predictis, tum ex dicendis in argumentorum solutione monstrabitur. Imaginor enim primo, quod nulla creatura præsens, præterita, vel futura, sic et isto modo fuit præsens Deo ætemaliter, quod ipsa æternaliter fuerit extra Deum in suo esse creato, vel actuali exsistentia, aut præsentia litate, quod idem est; quia solum divinum esse vel exsistere, mensuratur æternitate, ut declaratum est, dist. 9. Imaginor secundo, quod nulla creatura præsens, præterita, vel futura, præsens fuerit Deo sic et isto modo quod in omni tempore imaginabili fuerit, vel etiam omni tempore creato et vero quod est passio primi motus, sic quod simul sit in tempore quolibet præsent!, præterito, et futuro; Antichristus enim non fuit Deo præsens tempore Adæ, nec Adam fuit Deo præsens tempore Antichrisli, nec mundus, aut coelum, tempore imaginato ante mundi creationem, immo nulla creatura est, fuit, aut erit, quæ fuit ante tempus, aut ante primum instans temporis. Tertio imaginor quod quælibet creatura sic et isto modo fuit Deo præsens æternaliter, quod attingitur a Deo in tota sua æternitate. Imaginemur enim tempus istud quod consequitur motum cœli, et est tempus reale. Imaginemur etiam infinitum tempus pro-

cessisse istud reale tempus, et infinitum tempus sequi istud productum tempus. Hoc imaginato et concepto, concipitur infinita duratio in ante et post. Æternitas autem divina debet concipi per modum cujusdam indivisibilis simplicissimi illi infinita duration! æquivalentis. Et sic illa successiva duratio simul attingeret totum motum cœli infinitum in ante et post, secundum imaginationem Aristotelis, et para illius partem motus, et futura futuram, præterita præteritam, et totalis duratio totalem motum simul. IU divina æternitas, quæ est indivisibilis et simul tota, omnes partes cœli, et temporis, quod secundum veritatem est finitum, simul attingit, et totalem illam infinitam durationem imaginatam attingeret, si esset, et consequenter omnia facta in ejus partibus; non autem talis est, præsertim infinita in ante; nec in post, loquendo de tempore continuo mensurante motum cœli, sed forte tempus discretum, mensurans cogitationes spirituum, est in post infinitum, et ideo æternitas actu attingit omne instans temporis discreti tam præsens, tam præteritum, quam futurum non successive, ita (*) quod nunc attingat istud, nunc illud instans, sed simul. Illa autem quæ nec sunt, nec enint, nec fuerunt, non attingit; sed si quandoque futura essent, ea in tuta sua æternitate attingisset; sicut anima, quæ est indivisibilis exsistens, attingit omnem partem corporis extensi compositi et divisibilis, non successive, sed simul, et Deus sua immensitate attingit omnem locum simul, licet loca ab invicem distent; et centrum æquo distat et æque assistit omni puncto circumferentia; licet illa puncta ab invicem distent, et non omnia puncta omnibus æque præsentia sint.

Istud etiam per objectorum responsa patebit.

B. — OBJECTIONES

Arguitur igitur contra istam conclusionem (apud Aureolum, dist. 36, q. 1, art. 1).

Primo sic. Sicut Deus est formaliter udemus, ita formaliter immensus. Sed propter suam formalem immensitatem, non coexistit locis non exsistentibus, sed solum locis exsistentibus. Ergo nec propter suam udernilatem, coexistit partibus temporis non actualiter exsistentibus, sed præsentibus solum.

Secundo. Quin impossibile est relationem realem esse sine exsistentia extremorum. Extremum autem alterum, scilicet creatura futura, omnino nihil est in se, alias creari non posset. Quare respectum realis coexistentiæ, vel præsentia litatiæ ad Deum, non poterit fundare.

Tertio. Quia si res secundum esse exsistentia», hoc modo sunt æternitati præsentia, sequitur quod non esse creaturæ non præcessit duratione ipsius esse; et per consequens, creari non posset : quia

(x) i/d. — Om. Pr

jam existens in actu, respectu suæ causæ, videlicet virtutis causativæ, causari non potest; aliud enim quod jam est, rursus fieri non potest, ut patet, 1. *Physicorum* (t. c. 76).

Quarto sic. Nulla realis relatio ponenda est in Deo, in ordine ad creaturam. Sed presentia ad tempus aliquod, importat relationem ad ipsum; presentis enim dicitur alicui presentis. Igitur non potest dici quod Deus sit duratio! temporis coexistens per modum presentialem. — Et si dicatur quod relatio presentialem est ex parte creaturæ, et ita dicitur presentis non relatione quæ est in se, sed relatione, quæ est in creatura, sicut Deus dicitur Dominus, quia habet creaturam servam; — non valet utique: quia presentia est relatio æquiparantiæ, sicut amicitia; unde non potest poni quod creatura sit Deo presentis, quin etiam e converso Deus sit sibi presentis.

Quinto. Presentia est relatio simultatis fundata vel super unitate durationis, vel super unitate situs: super unitate durationis quidem, sicut ea quæ sunt in eodem nunc, simultaneis et presentia dicuntur; super unitate autem situs fundatur, cum corpus attingens aliud dicitur sibi presentis. Sed manifestum est quod Deus nec situm, nec nunc durationis habet, immo nec durationem formaliter, ut alias probatum est; quia omnis duratio est formaliter quædam distensio prioris et posterioris, vel terminus illius distensionis, et ita tempus, vel nunc temporis, de quibus constat quod non competunt Deo (a). Ergo non potest dici quod Deus sit presentis alieni temporis, immo abstrahit ab omni presentialem tali.

Sexto. Talis est entitas divinitatis et tam abstracta, qualiter et quantum abstracta esset humanitas, si poneretur subsistere in (C) tanta abstractione in quanta est humanitas dum concipitur simpliciter, vel homo. Sed manifestum est quod humanitas simpliciter, non est nisi humanitas solum, secundum Avicennam; et si poneretur subsistens, abstraheretur a loco, et situ, et tempore, et coexistentia cum eisdem, sicut Plato ponebat ideas nusquam esse, et nunquam esse, ut patet, 3. *Physicorum*. Ergo Deus non est nisi divinitas tantum, subsistens, abstracta ab omni loco, et situ, et tempore, ac presentia cum eisdem.

Septimo. Commentator dicit, 2. *Metaphysicorum* commento 15, quod in aliquibus hominibus dominatur virtus imaginativa super cogitativam, et ideo non possunt credere aliqua entia esse non corpora, nec in loco, nec in tempore; et hoc accidit multis studentibus in philosophia. Et commentator in libro de Causis, super 29^a propositione, dicit quod substantia simplex est stans per essentiam suam, quia non est nisi in non tempore, et quia est alior et

superior omni tempore. Sed ista vora non essent, si Deus haberet presentialem ad tempus, aut assisteret ipsi nunc temporis; quod enim impossibile est aliquibus concipere entitatem aliquam simpliciter abstractam ab omni durativa distensione, et ab omni coexistentia, in durando, cum tempore, hoc et quia virtus imaginativa dominatur in eis. Et similiter, Deus non esset substantia stans per essentiam suam, alior tempore, si intelligeretur simul durare cum tempore, vel sibi coexistere duratio per quandam presentialem: quin presentialem dicit simultatem, simultas vero dicit quamdam unitatem alicujus, secundum quod sunt simul aliqua simultanea. Et per consequens, non erit Deus aliquid altius tempore, stans per essentiam suam et per seipsum, nisi abstrahat ab omni simultate et coexistentia cum tempore. Igitur omnino abstrahit ab ea.

Octavo. Coexistere ipsi nunc temporis, est esse simul cum nunc temporis. Sed constat quod Deus nullo modo est simul cum nunc temporis. Omnia enim quæ sunt simul, sunt in aliqua una mensura simul, scilicet: vel in uno loco, vel in uno tempore, aut in una aliqua duratione. Non autem est aliqua una duratio, quæ claudat et mensuret nunc temporis et esse Dei. Ergo nihil est dictum, quod essentia divina coexistat illi nunc vel isti, aut quod sit simul cum isto vel sibi presentis. — Et si dicatur quod imaginabitur unum nunc, in quo sunt simul esse divinum et illud nunc temporis; — non valet: tum quia illud nunc (a) esset etiam simul cum nunc temporis, et ita oportebit imaginari aliud nunc in quo sint simul, et procedetur in infinitum; tum quia impossibile est imaginari aliquam mensuram aut aliquod nunc commune ipsi esse divino et ipsi nunc temporis, alioquin divina essentia caderet sub mensura imaginabili a nobis; quod est impossibile: quia, juxta rationem, esse divinum claudi posset sub nunc temporis, quod inimaginabilissimum (b) est.

Nono. Illi non potest aliquid coexistere, aut simul cum eo esse, quod non proprie existit (c) in aliquo nunc, nec in aliqua mensura durativa, aut in aliqua duratione, quod non durat, sed est tantummodo mensura durantium, et ratio quod aliqua simul sint. Sed nunc temporis est hujusmodi; non enim durat, est duratio seu mensura indivisibilis eorum quæ durant, et est ratio quod aliqua sint simul, utpole illa quæ, mensurantur et clauduntur sub illo: dicuntur enim simul, quæcumque sunt in eodem nunc. Ergo impossibile est quod ipsum nunc, cum aliquo sit simul. Non enim durat, sed est duratio. Si quidem enim duraret, in alio nunc durare, et illud in alio, et sic in infinitum. Unde dici non potest quod Deus coexistat ipsi nunc temporis, sed

(x) nunc. — nec Pr.

(β) inimaginabile. — inimaginabile Pr.

(γ) a verbo aut timui usque ad extitit, om. Pr.

(») Deo. — Om. Pr.

(β) in. — et Pr.

potius rebus quæ mensurantur ipso nunc. Sed neque hoc dici potest; quia quæ coexistunt rebus quæ sunt nunc, non propter aliud coexistunt, nisi quia et ipsa sunt in isto nunc; esse autem divinum non continetur sub hoc nunc, immo penitus abstrahit ab illo, et per consequens ab omni simultate et coexistentia cum eodem.

Decimo. Si quod magis videretur inesse, non inest, nec illud quod minus. Sed magis videretur quod eternitas coexisteret presenti tempori presentialiter et simultanee quam praeterito vel futuro; quia, cum praesens aliquid actualiter sit, praeteritum autem jam non sit, futurum autem nondum sit, patet quod praesens magis habet rationem attingibilis. Sed manifestum est quod Deus sua aeternitate non attingit, coexistendo, presentialiter et simultanee, tempus praesens, immo totaliter abstrahit, nec habet coordinationem cum ipso. Ergo impossibile est quod hoc modo tempus futurum vel praeteritum attingat.

Undecimo sic. Impossibile est aliquod attingibile, esse continuum et divisibile, quantumcumque attingens sit indivisibile, quin attingentia ipsa sit divisibilis et continua; verbi gratia; si punctus attingeret continuum et moveretur super ipsum, et hoc poneretur possibile, non dubium quod omnino alia erit attingentia qua coexisteret prima» parti continui, ab illa qua coexisteret alteri parti; et similiter centrum, quod dicitur praesens cuilibet puncto circumferentiae, non dubium quod per aliam lineam attingit aliud punctum. Et ratio hujus est, quia attingentia vel presentialitas apprehenditur per modum habitudinis mediantis inter attingens et actum; habitudo autem multiplicatur, ratione alterius extremorum; et ideo impossibile est quod actum multiplicetur secundum partes, quin attingentia pariter (x) multiplicetur; nam, inter punctum indivisibile, et multa alia puncta ad invicem disparata, impassibile est lineam unicam mediare. Sed constat quod decursus illius temporis est divisibilis et continuus. Ergo, quantumcumque aeternum sit indivisibile, non poterit attingere totum decursum temporis una attingentia simplici; immo necessario continua et divisibili. Hoc autem est impossibile; quia, vel esset permanens ista attingentia secundum omnes partes, et hoc esse non potest, quia tunc habitudo permaneret, termino non manente; aut erit successiva secundum omnes partes, et sic Deus in attingendo succedet, nec erit totum simul aeternum, nec actualiter attingens; cujus oppositum tu ponis. Ergo poni non potest quod aeternitas actualiter totum tempus, coexistendo, attingat.

Duodecimo. Si creaturae futurae et aeternae coexistunt aeternitati, aut ista coexistentia quæ est habitudo inedia, et relatio creaturae ad Deum, mensuratur aeternitate.

aut presenti tempore, aut futuro. Sed non aeternitate; cum talis relatio sit quidam creatura. Nec presenti tempore; quia illa relatio non esset nisi praesentium, cum ejus fundamentum nondum sit, scilicet creatura. Nec futuro; quia quod futurum est, actu non est, et per consequens, per hujusmodi coexistentiam, quæ actu non est, creatura Deo non coexistit aeternaliter.

Decimo tertio. Non magis una creatura est Deo praesens quam alia. Si creatio passiva, est quaedam erratura; quæ tamen, si futura est, non est actu praesens Deo; alioquin, creatio animae Antichristi!, quæ virtuti creativæ aliquando conjuncta erit, eidem virtuti presentialiter esset conjuncta, et per consequens, animam Antichristi erraret; quod omnino «licet non potest. Igitur nulla erratura futura, actualiter habet simultatem cum Deo.

Decimo quarto. Dicta de Deo ex tempore (x), non insunt sibi ab aeterno; non enim ab aeterno creavit. Sed, si praesentia diceret simultatem aliquam, non dubium quod relatio simultatis esset realis ex parte creaturae, et rationis ex parte Dei; et per consequens, non erit nisi nova denominatio, dicta de Deo ex tempore, quia ex positione actuali ipsius creaturae? et relationis realis existentis in creatura. Ergo non potest attribui Deo aeterno presentialitas rationis ad creaturam futuram. — Hæc ille.

Decimo quinto, arguitur per argumentum factum in principio questionis. Illud quod in se nullo modo existit, nulli coexistit, cum coexistere presupponatur esse. Sed constat quod futura nullo modo existunt in se. Ergo nec coexistunt aeternitati.

C. — SOLUTIONES

Ad primum istorum, dicitur quod non est simile de immensitate respectu locorum, et de aeternitate respectu temporum; quia eternitas, in Deo, consequitur esse actuale divinitatis et ejus existentiam, quæ aequipollent, in durando, infinite durationis successive, si esset et mensuraret infinita esse et infinitas existentias paribiles sibi invicem succedentes. Et ideo, sicut infinitum tempus, mensurans infinitum motum, simul attingeret quamlibet partem motus, licet non omnes partes illius motus aut temporis simul essent, nec non et attingeret omnia facta in illo tempore; ita aeternitas, quæ, indivisibilis et simplicissima existens, illi infinite durationi et infinito tempori aequipollet in durando, simul attingit omnia quæ in toto infinito motu rerum successive aguntur. Sed immensitas divina non dicit attingentem alicujus successionis, nec aliquid æquivalens alicui infinito successivo; sed dicit aliquid nullo modo terminatum, et ideo non oportet quod Deus, per suam immensitatem, attingat loca quæ non sunt,

(i) » verbo *multiplicetur* usque ad *pariter*, om. Pr.

(x) (*tempore*, — *parte* Pr.

eisdem inexistendo, sicut per suam aeternitatem attingit omnem mensuram possibilem, eidem coexistendo vel assistendo; vel saltem omnem mensuram successivam attingit, simul cuilibet parti ejus praesentialiter assistendo; sicut tota dies simul attingit totum motum unius circulationis coelestis, et totale tempus, a principio mundi usque ad finem, illud, inquam (x) tempus totale simul sumptum, simul motum primum totaliter attingit, praesentialiter coexistendo toti motui primi mobilis, el cuilibet ejus circulationi, el parti illius motus, licet parte pnelerita attingat partem motus praeteritam, et futura futuram. Ita Deus sua indivisibili aeternitate, simul totum illum decursum attingit, el ultra excedit.

Ad secundum dico quod creatura qu® futura esi, non fundat relationem realem ad aeternitatem, pro illa parte temporis pro qua nondum est actu, sed pro illa pro qua actu est et non exspectatur futura; sicut Antichristus non fundat relationem praesentialis ad Deum pro tempore quo Adam fuit, vel ego sum, sed pro tempore quo erit. Non igitur habet relationem realem ad Deum, dum nihil est, scilicet in isto nunc, quo loquimur, sed dum actualiter est. Nec mireris, si dico quod Antichristus est in tempore illo quod mihi est futurum, vel quod Adam est in tempore illo quod mihi est praeteritum; cum ly *est* denotat tempus praesens locutionis secundum communem acceptionem. Nam in praedictis locutionibus, ly est accipitur generaliter pro est, fuit, el erit, sicut cum dicimus: prima pars motus est in prima parte temporis, el ultima in ultima. Partes enim temporis possunt considerari in ordine ad lotum tempus, ul ad unum continuum et lotum quoddam ex partibus constitutum; el secundum istam considerationem, quaelibet pars dicitur esse tam praesens, quam pnelerita, quam futura, in respectu scilicet ad totum, cujus sunt partes constituentes illud. Potest etiam considerari una pars in online ad aliam; el sic non dicimus quod duae sunt simul, sed una est prior, alia posterior; et una dicitur esse, alia vero non esse, sed fuisse, vel nondum ene; sicut omnes dies mensis dicuntur esse, per comparisonem ad totum mensem, qui ex illis componitur; sed prima septimana, comparata ad ultimam, vel prima dies ad ultimam, non simul existunt; immo si dicatur una esse, alia dicitur non esse.

Ad tertium negatur consequentia ibi facta. Licet enim Antichristus sit Deo praesens, et attingatur ab aeternitate, non sequitur ex hoc quin ejus non esse précédât illius esse. Nam, pro isto nunc quo loquimur, Antichristus habet non esse; in nunc vero sequenti istud, habet esse. Deus autem non attingit ejus esse, pro isto instanti quo loquimur, sed pro alio; nec ejus creatio est in actu conjuncta virtuti

causativ® pro isto instanti, sed pro alio. Tamen utrumque nunc, tam illud in quo Antichristus est, quam illud in quo non est, est Deo praesens.

Ad quartum negatur minor, scilicet quod praesentia Dei ad creaturam, sit ex parte Dei relatio realis; sed est (a) tantum rationis; ex parte vero creaturae, est realis. — Et ad replicatn, dico quod, licet praesentialitas sil relatio aequiparanti®, non tamen oportet quod ex utraque parte sit realis; sicut palet de similitudine Dei ad creaturam, et e converso, eide distinctione Dei a creatura.

Ad quintum negatur minor. Deo enim convenit duralio, ul alias (dist. 9, art. 2) dictum est el ad rationes arguentis responsum. Quarum una est, quod omnis duralio dicit distensionem. Istud autem fuit negatum de duratione, prout conceditur in divinis, licet in creaturis sit verum; nam non univoce dicitur duralio hic et ibi; sicut nec sapientia, quae est in creatis qualitas, sed in Deo est substantia. Quomodo autem Dei et creatur® sit una duralio, dicetur post.

Ad sextum dico quod solum concludit quod divinitas abstrahit a loco, et situ, et a tempore; sed non quod abstrahat a concomitantia temporis. Nec Plato sic abstraxit ideas; sed solum a loco, et tempore, et indigentia eorumdem. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, *super Boetium, de Trinitate*, q. 5, art. 2, quod aliqua res sit (δ) in tempore, hoc habet quia est localiter mobilis; quod autem sit mobilis localiter, aut quod sit in loco, habet quia (γ) habet materiam designatam sub certis dimensionibus. Cum ergo ill® ide®, secundum Platonem, omnino abstraherent a materia, nihil mirum si Plato abstraxit eas ab hic et nunc. Non oportuit autem quod abstraheret a concomitantia eorum, scilicet loci vel temporis.

Ad septimum similiter.

Ad octavum negatur minor, ad sensum quo debet sumi sub majore. Debet enim sic sumi: quia esse Dei et creatura in nulla una mensura sint simul; et non quod nulla eadem mensura claudantur. Si enim major illo modo intelligeretur, scilicet quod nulla duo sunt simul duratione, nisi una mensura claudantur, major non immerito negaretur. Dico ergo quod Deus et creatur® sunt in una el eadem mensura duralionis. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 2, art. 2, ad 1um: « Non est idem nunc aeternitatis, temporis et aevi. El quando dicitur: quando motus est, angelus est, et Deus est, potest significari triplex nunc: vel nunc aeternitatis, vel nunc aevi, vel temporis. Si igitur significatur nunc temporis, tunc dicitur esse motus in illo, sicut in propria mensura; angelus autem et

(a) *inquam*. — *inquantum* Pr.

(a) *cit* — Orn. Pr.
(C) «it, — Om. Pr.
(γ) *quia*. — *quod* Pr.

Deus, non secundum mansurationis rationem, sed inanis secundum quamdam concomitantiam, prout æternitas et ævum et tempus simul sunt, nec sibi deliciunt. Si autem significatur nunc æternitatis, tunc dicitur Deus esse in illo, sicut in mensura propria et adæquata; angelus autem et motus sicut in mensura excedenti. Si autem significatur nunc ævi, respondet angelo sicut mensura adæquata, et Deo secundum concomitantium, et molui sicut mensum excedens. * — Hæc ille in forma. — Et art. 1, ad 2**, sic ait: « In omnibus illis in quibus invenitur diversa ratio mensurandi, oportet diversas mensuras esse proprias; non enim eodem mensuratur panis et vinum. Unde, cum diversa ratio mensurandi sit in diversis actibus, oportet quod respondeant eis diversæ mensuræ. Verumtamen una earum potest ordinari ad aliam, sicut ad primam mensuram el excedentem. Unde, sicut divinum esse est mensura omnis actus, illa æternitas est mensura omnis durationis, excedens tamen et non coæquata. Sed præter hoc, oportet habere alias proprias mensuris, propter diversos modos mensurandi, δ — Hæc ille. — Ex istis autem patet quid dicendum.

Ad nonum dico quod, sicut stalim allegavi, æternitas est mensura omnis durationis, non solum omnium rerum durantium per illas durationes. El ideo dico quod nunc temporis, vel ipsum tempus, licet sint durationes motuum el mobilium, el forte non durent proprie, de quo non curo, tamen possunt dici simul cum Deo; quia sunt in eadem mensura, quæ est omnium prima.

Ad decimum, patet, ex dictis, quod minor est falsa.

Ad undecimum negatur major, loquendo de attingentia ex parte attingentis indivisibilis. Dico enim quod, licet attingentia sit diversa ex parte punctorum quæ sunt in circumferentia, tamen, ex parte puncti centralis, non est diversa, sed unica; nam et lineæquæ protrahuntur centro usque ad punctum circumferentiæ, nullam distinctionem habent in puncto centrali, immo omnes uniuntur in eo; sed quanto plus ab eo recedunt, tanto ab invicem distant, et quanto plus accedunt ad punctum, minus distant. Et cum dicitur quod attingentia concipitur ut habitudo, conceditur. Sed cum ulterius dicitur quod habitudo multiplicatur ratione extremorum, istud fuit sæpe negatum. Aliquid enim potest referri unica relatione secundum numerum, ad multos terminos; sicut pater eadem æternitate ad multos filios. Relatio enim non multiplicatur, nisi multiplicata materia ejus in subjecto, scilicet multiplicato fundamento. Et quia puncta centri per idem fundamentum fundant præsentiam ad omnia puncta circumferentiæ*, sed non econtra, ideo attingentia vel præsentia, ex parte ejus, est unica; sed ex parte punctorum circumferentiæ, est multiplex. Idem dico de præsentia animæ ad multa membra; et

Dei ad omnes partes temporis. Illa enim præsentia, ex parte Dei, non fundatur in diversis partibus æternitatis, sed in tota æternitate. Vel potest dici quod si attingentia nominet habitudinem, tunc concedi potest quod illa attingentia est multiplex, secundum multiplices attingentias ex parte creaturarum cooppositas attingentiis ex parte Dei. Tunc, cum quæritur: an quælibet pars illius attingentiæ, ex parte Dei sit permanens; — dico quod non sic permanet quod sit in diversis temporibus. Attingentia enim qua attingitur dies ista, non erit cras, nec fuit heri; seri dicitur tamen permanens, respectu fundamenti sui; quia totam æternitatem concomitatur el non partem ejus; et sic ejus permanentia attenditur non ex parte temporis, sed æternitatis. Nec sequitur quod Deus attingat successive, ex parte sui, sed quod attingit successiva et per attingentias successivas, ex parte termini, non autem ex parte fundamenti.

Ad duodecimum dico quod coexistentia Antichristi ad Deum, est habitudo realis, el mensuratur eadem mensura qua Antichristus, scilicet tempore, tanquam mensura adæquata el propria, sed æternitate tanquam mensura suprexcedente. Si autem loquamur de coexistentia Dei ad Anlichristum, quæ est habitudo seu respectus rationis; — dico etiam quod proprie non habet mensuram; sed, si habet, dico quod eadem mensura mensuratur, qua coexistentia alia sibi opposita, scilicet Antichristi ad Deum. Et cum dicit arguens quod illud quod futurum est, non est actu, etc.; — dico quod illud quod futurum est, non est actu, per comparisonem ad mensuram cui illud dicitur futurum. Et ideo dico quod nec Antichristus, nec habitudo ejus ad Deum, nec tempus mensurans illa, sunt actualiter, pro ista mensura qua loquimur nunc, sed prius futura sunt, respectu hujus mensuræ; sed tamen omnia illa, per comparisonem ad Deum, sunt actu præsentia, el nullo modo futura, el pro illa mensura est Deo præsens Antichristus, et non pro ista.

Ad decimumtertiuni negatur minor. Dico enim quod passiva creatio Antichristi est Deo præsens el actualiter conjuncta virtuti creativæ Dei, non in mensura qua loquimur, sed in alia, quæ est post istam. Et cum infertur: ergo Deus creat Anlichristum, — negatur consequentia; quia istud verbum, creat, cum sit præsentis temporis, connotat tempus præsens, scilicet in quo est prolatio proferentis illam orationem. Si autem abstraheret a tali connotatione, utique posset concedi quod Deus actu crearet animam Anlichristi; non tamen in tempore quo loquimur, sed in alio. Dicit enim sanctus Thomas, ul supra allegavi, quod, demonstrato uno futuro quod Deus videt, prius diceretur quod Deus videt Petrum currere, quam quod videt eum cursurum esse. Ha haberet in proposito dicere quod per com-

parationem ad Deum, potius diceretur quod in tali tempore Antichristum creat, quam quod in illo creabit, nisi per comparisonem ad nos, quibus illud tempus est futurum.

Sed forte dicet aliquis, *primo*, quod ex prædictis videtur innui, quod quælibet pars temporis in se sit actualiter, et æque actu, sicut tempus Antichristi vel Adæ; sicut Joannes de Podiomicis; licet una illarum, per comparisonem ad aliam, dicatur non esse, sed fuisse, ut tempus Adæ; vel non esse, sed futura esse, sicut tempus Antichristi! ; quod videtur inconueniens.

Secundo posset aliquis dicere quod, secundum dicta, non apparet quomodo una pars temporis sit prior, alia posterior, cum quælibet, in se considerata, sit actu præsens alicui tertio; quæ enim sunt simul respectu tertii, sunt simul inter se.

Ad ista diceretur, tenendo viam prædictam, quam tamen non assero ;

Ad primum quidem, negatur consequentia. Dico enim quod Antichristus, in se, non est, nec tempus ejus est, si ly *est* connotet tempus in quo præsentia- liter loquimur; nec istud sequitur ex prædictis. Dico tamen quod, per comparisonem ad Deum a quo actualiter attingitur, et sublata connotatione prædicta, æque actu est una sicut alia. Sed imaginatio decipit nos. Quandocumque enim dicimus, Hoc est, semper intelligimus quod, pro ista mensura qua loquimur, illud de quo loquimur, sit.

Ad secundum dico quod prioritas et posterioritas in tempore, sequuntur prius et posterius in motu; et prius et posterius in motu, causantur ex priori et posteriori magnitudinis, ut dicitur quarto (t. c. 99) et sexto *Physicorum*. Dico igitur quod una pars temporis est alia parte temporis prior, quia mensurat motum factum in prima parte magnitudinis, et alia ultimam vel mediam; secundum tamen partes temporis, in respectu Dei, non se habet ut prior et posterior. Nec sequitur : istæ partes temporis coexistunt simul, respectu Dei; ergo, et ad invicem; sicut nec sequitur: caput est præsens aniinæ, et pes similiter; igitur pes et caput sunt ad invicem præsentia.

Ad dcchiumquartum dico quod solum concludit quod præsentiahtas Dei ad creaturam, et econtra, non sit ætema; quod concedimus. Sed non probat quin attingat totam æternitatem. Æternum enim est solum illud quod est immutabile, et non incœpit in aliqua mensura; cujusmodi esi solus Deus. Sed omne illud potest dici competere Deo ab æterno, quod conqæt it ei in tota æternitate; cujusmodi est illa denominatio; Deus enim in tota sua æternitate habet illam pnesentialitatein ad creaturam temporalem, et creatura temporalis ad totam æternitatem. Et ideo, ad istum sensum, conceditur quod iste respectus convenit Deo æternaliter, licet non omni tempore sibi conveniat, nec in omni mensura pos-

sibili. — Et si dicatur quod secundum hoc, nullus respectus Dei ad creaturam erit temporalis, immo quilibet conveniet ei ætemaliter, scilicet in tota sua æternitate, eo modo quo dictum fuit de respectu præsentiahtatis, etc.; — dico quod inulti respectus, tam iste de quo loquimur, quam alii, dicuntur Deo convenire ex tempore, respectu nostri et aliorum temporalium, quia scilicet non conveniunt Deo pro qualibet parte temporis, sed solum pro aliqua, ut: respectus divini refugii, salvatoris, et coexistentis, vel præsentis; isti enim omnes dicuntur ei convenire ex tempore, quia non conveniunt ei in omni mensura imaginabili successiva. Sed omnes isti respectus possunt ad alium intellectum convenire illi ab æterno, scilicet quia eidem in tota sua æternitate conveniunt. Ipse enim, non in aliqua parte æternitatis, sed in tota sua æternitate est præsens omni tempori, et Dominus creaturæ; licet enim (i)

tamen in æternitate. Illi autem respectus qui conveniunt Deo, et pro omni mensura imaginabili successiva, et pro tota æternitate, cujusmodi sunt respectus ideales, secundum communem modum loquendi, solum dicuntur ei ab æterno, et non ex tempore, convenire.

Ad decimuniintuin negatur minor. Si enim ly *existere* connotât tempus quo ista comparatio formatur, tunc Antichristus, vel aliud futurum, nullo modo existit, nec per comparisonem ad tempus in quo sumus. Sed per comparisonem ad Deum, et sublata illa connotatione, ita quod solum dicat tempus alicui præsens, et non nobis, sic conceditur quod Antichristus existit : quia scilicet in tempore præsentis loti æternitati vel futuro nobis. — De his autem nihil omnino assero quæ prædixi, sed videtur milii fuisse illa mens sancti Thornæ.

Et ista sufficiant de quæstione.

DISTINCTIO XXXVII.

QUÆSTIO 1.

UTRUM DEUS SIT UBIQUE

Q^{^^}SK^{ir} c a trigesimamseptimam distinctionem
~~—~~ ~~—~~ quæritur : Utrum Deus sit ubique.

\ arKu'lur quod non. Deus non est in loco; igitur non est ubique. Antecedens patet. Nam, secundum Boetium, *de Hebdomadibus* : *Communis animi conceptio, apud sapientes, est incorporalia non esse in loco*. Consequentia bona est.

(») *enim*. — Om. Pr.

In oppositum, arguitur per illud quod habetur Hieremiæ 23 (v. 24) : *Coelum et terram ego impleo*.

In ista quæstione erunt duo articuli. In primo, ponentur conclusiones. In secundo, movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod Deus est in omnibus creaturis, non sicut pars essentiae, vel accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., q. 8, art. 1, sic dicens : α Deus est in rebus omnibus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod agit, et sua virtute illud contingere; unde, in 7. *Physicorum* (t. c. 10), probatur quod movens et motum oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut igniri est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causât Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur; sicut lumen in aere causatur a sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, oportet quod Deus assistat ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius inest omnibus, cum sit formale omnium quæ in rebus exsistunt. Oportet ergo (a) quod Deus sit in omnibus rebus, et intime. » — Hæc ille.

Item, 3. *Contra Gentiles*, cap. 68, sic arguit : α Necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re, est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei. Ostensum est enim, in secundo, quod solus Deus potest creare. In qualibet autem re, est aliquid quod per creationem causatur : in rebus quidem corporalibus, materia prima; in rebus autem incorporeis, simplices earum essentiae, ut apparet ex his quæ in secundo sunt determinata. Oportet igitur Deum simul adesse in omnibus rebus; praesertim cum ea quæ de non esse ad esse produxit, continue et semper in esse conservet, ut ostensum est. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod Deus est ubique,

(a) ergo. — Om. Pr.

non solum sicut in omni re, sed modo speciali est In omni Joco.

Istam probat, 1 p., q. 8, art. 2 : < Cum, inquit, locus sit quædam res, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter : vel per modum aliarum rerum, id est, sicut aliquid dicitur esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, quo modo sunt locata in loco. Utroque autem modo, Deus, secundum aliquid, est in omni loco; quod est esse ubique. Primo quidem, sicut est in omnibus rebus ut dans eis esse et virtutem et operationem, sic etiam est in omni loco ut dans virtutem locativam. Item : locata sunt in loco in quantum replent locum; et Deus omnem locum replet. Non sicut corpora : corpus enim dicitur occupare locum in quantum non compatitur aliud corpus secum; sed (a) per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur (6) quin alia sint ibi; immo per hoc replèt omnia loca, quod (γ) dat esse omnibus locatis quæ replent loca. > — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod Deus generaliter est In omni re triplici modo, scilicet : per pnesentiam, per essentiam, per potentiam; licet aliquibus specialibus modis sit in aliquibus creaturis.

Istam conclusionem ponit ibidem, art. 3, dicens sic : « Deus dicitur esse in aliqua re dupliciter. Uno modo, per modum cause agentis; et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut objectum operationis est in operante; quod proprium est operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus est specialiter in rationali (δ) creatura, quæ cognoscit et diligit ipsum actu vel habitu ; et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, immo dicitur hoc modo esse in sanctis per gratiam. In rebus vero aliis ab ipso creatis, quomodo sit, considerandum est ex his quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse per potentiam suam in toto regno suo, licet non sit ubique præsens. Per praesentiam vero suam, dicitur aliquid esse in omnibus quæ sunt in prospectu illius; sicut omnia quæ sunt in aliqua domo, dicuntur alicui praesentia, qui tamen non est secundum suam substantiam nisi in aliqua parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiam dicitur aliquid esse in loco in quo ejus substantia habetur. Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichæi, qui dixerunt divinæ potestati subjecta esse spiritualia et incorruptibilia; visibilia vero et cor-

ia) *ted.* — *et* Pr.

(6) non *excluditur*. — Om. Pr.

(γ) *quod* — *qui* Pr.

(δ) *rationali*. — *omni* Pr.

ruptibilia dixerunt esso subjecta potestati contrarii principii. Et ideo contra hoc oportet dicere quod Deus sit in omnibus per potentiam suam. — Fuerunt vero alii, qui, licet crederent omnia subjecta esse divina? potestati, tamen divinam providentiam usque ad hæc inferiora non extendebant; ex (pio- rum persona dicitur, Job, 22 (v. 14) : *Circa cardines cæli versatur, nec nostra considerat*. Et ideo contra hoc oportet dicere quoti est in omnibus per suam præsentiam. — Fuerunt vere alii, qui, licet dicerent omnia spectare ad divinam providentiam, tamen posuerunt omnia non immediate a Deo creata esse, sed quod immediate creavit primas creaturas, et illæ creaverunt alias. Sed contra hoc oportet dicere quoti sit in omnibus per essentiam. Sic igitur est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est autem in omnibus per præsentiam, in quantum omnia nuda et aperta sunt oculis ejus; est autem in omnibus per potentiam in quantum adest omnibus ut causa essendi. > — Hæc ille.

Easdem conclusiones j>onit, I. *Sentent.*, distinctione prasenti.

Et sic est finis primi articuli.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, aiguit Scotus (apud Aureolum, dist. 37, q. I, art. 1), quod media istarum conclusionum inefficacia sunt. Non enim, inquit, operatio Dei quæ attingit continue intima rei cujuslibet creatæ, sufficienter probat quod Deus sit in omnibus rebus. Quod probat

Primo sic. Agens, quanto perfectius est, Linio magis potest agere in aliquod distans a forma per quam agit. Quod patet de sole, qui, non mediante radio, sed immediate, per formam suam, producit formas substantiales in materiis dispositis per calorem mediantibus radiis generatum. Licet enim alteratio fiat mediante radio, tamen introductio formæ substantialis fit immediate a forma solis; alioquin effectus æquivocus, esset nobilior sua causa. Sed manifestum est quod Deus est agens perfectissimum. Poterit ergo agere distantem effectum; et ita non probatur quod Deus sit in rebus, quamvis conservando continue operetur in eis. — Et si dicatur quod radius immediate inducit formam substantialem, tamen in virtute solis; — non valet quidem. Quia : vel virtus illa est accidens existens in radio,

et tunc remanet quod nec radius, nec illa virtus poterit inducere formam substantialem, quæ nobilior est illis; vel virtus illa erit ipsa forma solis, et tunc habetur intentum, quod operatur ubi pnsens non est.

Secundo. Quidquid perfectionis attribuitur soli, multo fortius debet Deo attribui. Sed attribuitur soli operari ubi non est, nec per se, nec per aliquod medium. Dicimus enim quod homo et sol generant hominem; et tamen multi generantur, sole in alio hemisphærio existente. Similiter etiam in terne visceribus generentur ferrum et aurum et alia mineralia, ad quæ radius solis non penetrat, nec etiam calor in superficie terre ex reverberatione generatus; talis enim calor non penetrat usque in tantam distantiam, in quanta reperiuntur mineralia. Igitur et Deus poterit operari ubi non est.

Tertio. Omnipotens, suo velle causari quidquid vult. Sed ad hoc quod velit, non oportet ipsum esse conjunctum illi quod vult. Igitur illud volilum, erit causatum et productum, absque hoc quod sit in eo omnipotens, (pialis est Deus.

Quarto. Prius potest separari a posteriori. Sed præsentia sit per operationem et potentiam, prior est conjunctione sive præsentia sit divinæ essentiae cum rebus. Quod patet. Tum quia extra mundum Deus potest operari; tamen extra mundum ejus essentia non est. Tum quia creatura, online nature, oportet quod prius sit, quam essentia sit sibi præsens; non est autem, in illo priori, creatura, nisi per operationem Dei et actionem ejus; et per consequens, actio præcedit præsentia sit divinæ cum rebus. Igitur non oportet essentiam esse pnsentem, quia intime operatur.

Quinto. Non est propter operationem attribuendum Deo quod philosophi negaverunt. Sed philosophi posuerunt duas intelligentias motrices cujuslibet orbis; el unam quidem posuerunt in determinata parte orbis, scilicet in oriente; alteram vero, quæ erat infinita? virtutis, secundum eos (erat enim primum principium et Deus), non posuerunt in aliquo loco vel situ. Ergo non est verum quod agens el movens sit necessitate in moto.

Sexto. Impossibile est intelligere transitum de contradictorio in contradictorium, nisi facta mutatione circa aliquid. Sed constat quod Deus intelligitur de non præsentia fieri præsentia sit divinæ quæ de novo fit; sic autem non est propter transmutationem factam in se, sed potius propter productionem creaturæ. Ergo productio creaturæ pnsentialitati divinæ essentiae cum eadem creatura; et per consequens, non est formalis ratio illius pnsentialitatis.

Septimo. Illa propositio septimi *Physicorum*, quod movens et motum sunt simul, intelligitur in corporibus quæ conjunguntur per contractum qualitatum activarum et passivarum; non enim oportet

quod unum sit in olio per essentiam, quamvis μ qualitates se contingant. Sed nos loquimur hic de pnsentialitate per essentiam; inquirimus enim quomodo Dei essentia est in rebus. Igitur illa auctoritas non est ad propositum, nec probat intentum.

Octavo, Quod aliquod agens naturale non possit agere in aliquod distans, nisi prius agat in medium, [x]te>t esse duplex ratio. Prima quidem, ordo potentiarum. Et propter hoc, forma substantialis solis (a) non potest immediate attingere ad formarum substantialium productionem vel introductionem, nisi prius lux solaris alteret irradiando; nec tamen forma substantialis agit in medium, illa (C) actione qua agit in distans, ubi generat mineralia et plantas; nec tamen potest ibi generare immediate, nisi prius radius diffundatur, propter ordinem potentiarum; sicut nec voluntas potest exire in actum, nisi prius intellectus sit in actu suo. Secunda ratio potest esse imperfectio potentiæ aeline, quæ procedit de necessitate de imperfecto ad perfectum; propter quod oportet quod agens naturale prius agat in medium, quam attingat passum quod distat. Si ergo tollantur hæc duo, scilicet ordo et imperfectio, ah aliqua potentia, tunc non apparet quare non possit operari ubi præsentialiter non existit. Sed manifestum est quod hæc duo tolluntur ab omnipotentia Dei. Ergo Deus potest agere ubi præsentialiter non existit — Hæc Scotus.

II. Argumentum Aureoli. - Secundo loco arguit Aureolus (ibid., art. 2), quod operatio non arguit demonstrative virtutem operativam esse pnsentem, vel habere simultatem, aut coexistentiam, aut præsentialitatem positivam cum operatione vel operato, sic : Operatio, quantumcunque sit situata, non arguit operantem virtutem esse corpoream vel silualam; alioquin sequeretur quod motus non possit esse a virtute abstracta; cujus oppositum demonstratur, 8. *Physicorum* (t. c. 86). Sed si operatio existens in corpore argueret virtutem moventem esse illi corpori coexistentem, et simultanée præsentem, utpote interius existentem, necessario argueret virtutem illam esse situatam; cum patent ex terminis, quod interius existere, vel esse simultanée præsens in esse formali, non sit aliud quam in eodem situ esse. Ergo operatio manens in corpore, non arguit virtutem operantem esse intimam illi corpori, vel simultanée pnsentem. Immo stant simul isla duo, scilicet : quod ista virtus sit penitus abstracta, sic quod nec sit intra corpus, nec exim; et quod immediate profluat motio corporis ab eadem. Talis enim intimatio, aut insistentia, omni abstracto sim répu gnât. — Sed forte dicetur, inquit, quod præsentialitas non est aliquid siluale, licet inti-

mitas sit aliquid pertinens ad situm; et ideo pnsentialitas cujuslibet partis corporis probari potest de illa virtute abstracta, ex vi operationis; fundabitur enim non super situm, sed super esse et realitate illius virtutis ab-tractæ. Non solum enim silualum situalo videtur esse præsens; immo, et abstractum abstracto; et quælibet res, ex eo quod res, videtur possibilis esse præsens alteri rei, juxta illud Commentatoris, 8. *Physicorum*, comm. 84, qui dicit quod < appropinquationem ad motorem debemus intelligere secundum esse, et non secundum locum » ; et eodem modo videtur posse dici de præsentialitate. Si utique sic dicatur, — non valet. Quia certum est quod præsentialitas est relatio situalis; unde duo abstracta non possunt apprehendi ut mutuo præsentialia. Quod patet : quia non est aliud præsentialitas quam appropinquitas sine medio; sicut ejus oppositum, scilicet absentia, non est aliud quam elongatio quædam et interjacens distantia; unde, cum destructa tota machina corporali, nullus possit nisi phantastice apprehendere quod angeli a se distent, vel sint elongati et absentes, sic nec potest apprehendere quod sint propinqui vel præsentes. Et patet quod Commentator utitur verbo appropinquationis, quod exprimit relationem situalem; et ideo non accipit propinquitatem positive, sed privative, pro non distantia. — Hæc ille.

S 2. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit (ibid., art. 3), dicens quod Implaciter deficit.

Primo, quantum ad hoc quod dicit Deum per gratiam esse in rebus, sicut objectum in operante.

Primo. Quia, si hoc esset verum, non esset actu in illis qui actualiter ipsum non diligunt aut cognoscunt, sed tantum in habitu; cum non actualiter objiceretur eorum intellectui aut voluntati. Sed Augustinus dicit, in libro *de Præsentialia Dei, ad Dardanum* (cap. 6), quod Deus habitator est quorundam non cognoscentium eum, utpote parvulorum, et non solum in potentia vel habitu, immo in actu; sunt enim actualiter templum Dei. Igitur iste modus essendi per gratiam, non dicitur secundum quod objectum est in cognoscente vel diligente.

Secundo ad idem. In solis bonis et sanctis dicitur Deus esse per gratiam, secundum Augustinum. Sed per modum objecti cogniti, est in multis non sanctis. Igitur idem quod prius.

Tertio. Augustinus (lib. *de Origine animæ*) dicit quod anima, cum in singulis partibus corporis adsit tota simul, in aliis tamen intensius, in aliis vero remissius operatur. Et Magister, in pnsenti distinctione, cap. 2, ait quod similiter Deus, cu (a)

fa) solii, — Om. Pr.

(6) in medium, illa. — immediate aliqua Pr.

(a) ennt. — Om. Pr.

sil in omnibus essentialiter totus, singulariter tamen dicitur esse in sanctis, quia in illis plenius et intensius operatur. Ergo non est Deus per modum objecti cogniti, sed potius per modum specialiter operantis, ubi existit per gratiam.

Secundo dicit quod deficit quantum ad assignationem præsentiæ.

Primo. Tum quia res create non sunt présentes divino intuitui objective et terminalive; esi enim sola essentia ejus sibi præsens illo modo, qua præsente existente, omnis creatura æquivalenter, immo eminenter, est sibi præsens.

Secundo. Tum quia, si præsentialitas illa referatur ad esse cognitum, sequitur quod divina essentia non solum est in rebus per præsentiā, immo quod Deus est in sua essentia, cum sil sibi cognita; quod tamen nullus concedit.

Tertio. Tum quia secundum esse cognitum, objectum dicitur esse per præsentiā in cognoscēte, et non e converso; et sic Deus non erit in rebus per præsentiā, sed potius res in Deo. Unde patet quod præsentialitas, secundum quam Deus est in rebus, non debet(x) accipi pro presentia intuitus seu conspectus; tunc enim improprie diceretur Deus per præsentiā in rebus, sed res dicerentur esse in ejus presentia et aspectu.

Tertio dicit quod deficit quantum ad illum modum essendi qui est per potentiam, sicut rex in regno. Talis enim modus est metaphoricus et abusivus. Non enim proprie dicitur rex in regno esse per potentiam, quia talis potentia non arguit regem immediate; sed per aliquem consecutorem mandati regii; non quod sit ibi vere potentia regis, nisi quia apprehenditur a subditis voluntas regia, et obligatio cujuslibet subjecti, et concordia ad exsequendum (6); et ita non est ibi potentia recis, nisi secundum esse rationis, quia quidam respectus, et quædam habitudo apprehensa. Non sic autem dici potest quod Deus per potentiam metaphorice sit in rebus.

Quarto dicit illam deficere quantum ad modum quo Deus est in rebus per essentiam. Adesse, inquit, in omnibus rebus ut causa essendi, est adesse secundum potentiam et virtutem. Sed iste modus potentiæ, distinguitur a modo quo Deus est in rebus per essentiam. Igitur non bene assignatur iste modus, scilicet quod Deum esse per essentiam in rebus, sil adesse omnibus sicut causa essendi. — Hæc Aureolus.

B. — SOLUTIONES

g 1. — An ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Scoti. — Ad ista argumenta

(e) *debet.* — dicitur Pr.

(β) *excedendum.* — Pr.

dicitur. Et primo, ad illa quæ sunt contra primam conclusionem.

Ad primum quidem, respondet in plerisque locis sanctus Thomas, præsertim, i. *Sentent.*, present! distinctione, q. 1, art. I, ad 2um : « Illud, inquit, quod agit per suam absentiam, non est causa proxima ejus quod fit, sed remota. Virtus enim solis imprimitur primo in corpore sibi conjuncto, et sic deinceps, usque ad ultimum. Et hæc virtus est lumen ejus, per quod agit in istis inferioribus, ut dicit Avicenna. Deus autem immediate in omnibus operatur; unde oportet quod in omnibus sit. » — Hæcille. — Item, 1 p., q. 8, art. I, ad 3m, dicit quod « nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud agit per inedia. Hoc autem ad maximam Dei virtutem pertinet, quod immediate in omnibus agit. Et ita nihil est distans ab eo, quasi in se Deum non habeat ». — Hæc ille.

Et cum dicit arguens, quod accidens non potest inducere formam substantialem, cum sil nobilior accidente; — negatur illud. Non enim oportet quod agens instrumentale, cujusmodi est lux vel lumen sit nobilior effectu producto; sed sufficit quod principale agens sit nobilior effectu producto. Unde sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 69, dicit : « Quod agit in virtute alterius, producit effectum similem, non sibi tantum, sed magis ei in cujus virtute agit; sicut ex actione instrumenti, fit in artificiali similitudo artis. Ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producuntur formæ substantiales, in quantum agunt instrumentaliter, in virtute substantialium formarum. » — Hæc ille, in forma. — Item, *de Veritate*, q. 27, art. 4, dicit quod « instrumentum habet duas operationes : unam quæ competit ei secundum formam propriam (a); aliam, secundum quod est motum a principali agente, quæ transcendit virtutem propriam formæ ». Idem ponit, 2. *Contra Gentiles*, cap. 21; et exemplum de calore, qui generat carnem dissolvendo et digerendo, in virtute animæ, quæ est principale agens. Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 6, art. 3 : « Corpus, inquit, coeleste aliquem effectum habet ex virtute substantiæ spiritualis moventis, sicut quod est causa vilæ, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis; et calor, in quantum est instrumentum animæ vegetabilis, agit ad speciem camis. » Et sæpissime ponit talia exempla : sicut, 1 p., q. 118, art. 1; et 4. *Sentent.*, dist. 1, q. t, art. 4, qu. 1. Et 3 p., q. 62, art. 1, dicit : « Duplex est causa agens, scilicet : principalis, et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suæ formæ, cui assimilatur effectus; sicut ignis calore suo calefacit. Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solum per motum quo

(a) *propriam.* — Om. Pr.

movetur a principali agente; unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quæ est in mente artificis. » — Hæc illo. — Ita dico in proposito. Vel potest dici quod lux, vel lumen, non producit formam substantialem; sed substantia, cui inhaeret lumen. Unde, cum aer, vel aliud corpus, recipit lumen a sole, potest agere, non solum in virtute propria, sed in virtute solis, cujus virtutem recipit, scilicet lumen; ita quod sol erit agens principale, sed corpus ab eo illuminatum, erit agens instrumentale. Non enim dico quod lumen sit quod inducit formam substantialem; sed est quo subjectum ejus inducit formam substantialem.

Ad secundum negatur minor. Et ad probationem, dico quod, licet aliquid generetur, sole existente in alio hemisphaerio, non tamen sequitur quod sol non agat mediate ad ejus productionem : nam virtus ejus recepta est in hemisphaerio a quo recessit, et ibi conservatur, eo recedente ; scilicet lumen, vel calor in aere, vel etiam stellæ, quæ a sole in uno hemisphaerio existente virtutem accipiunt, et in hemisphaerium aliud influunt, a quo sol recessit. — Cum etiam dicit de mineralibus, etc.; — dico quod sol transit per medium in viscera terræ, vel lumen, vel calorem, vel aliquam aliam qualitatem. Immo, secundum multos solemnes philosophos, omnes planetæ dirigunt virtutes suas usque ad centrum terræ. Et propter hoc, antiqui vocabant centrum terne *synodum deorum* ; quia ibi congregabantur influentiae omnium planetarum, sicut recitat Dominus Albertus, in commento *de Causis*.

Ad teritium dico quod, licet divinum velle sit causativum, nec sit conjunctum secundum situaient commensurationem cuicumque volito; tamen, si per illud velle aliquid producat, oportet quod inter velle et volitum, sit contactus virtutis. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 68. res incorporea dicitur esse in aliquo secundum contactum virtutis, sicut corpus est in loco per contactum quantitatis dimensionis.

Ad quartum conceditur major, si intelligatur de priori secundum tempus aut mensuram, non autem de priori secundum naturam aut rationem, præsertim quando inter prius et posterius non est realis distinctio. Hujusmodi autem est in proposito. Nam præsentialitas per operationem et contactum virtutis divinæ, non est distincta realiter a præsentialitate essentiae divinæ in rebus, sed solum secundum rationem intelligendi : nam Dei essentia est in rebus per contactum virtutis, qui est Operatio vel habitudo consequens operationem ; ita quod eadem præsentialitas, scilicet per operationem in rebus, et præsentialitas per essentiam in rebus, est eadem habitudo fundata in operatione divina vel in contactu divinæ virtutis, et terminata ad creaturas, vel econtra. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 2,

art. 3, ad 3^{em}, dicit : < Cum dicitur Deum esse in rebus, importatur relatio Dei ad creaturas, secundum egressum divinæ operationis in eas. > Et in principali responsione dicit idem. — Et cum dicit arguens oppositum, probando quod Deus potest operari extra mundum ubi non est; — dico quod sicut non est ibi, ita nec ibi operatur. Sed impossibile est eum ibidem operari, nisi simul esset ibi et operaretur ibi. In eodem enim instanti in quo ibi esset, ibi operaretur, et econtra ; sicut in eodem in quo potest operari, potest ibi esse. — Cum ulterius dicit quod creatura ordine natura prius est, etc.; — dico quod licet existentia creatura sit prior illa præsentialitate, sicut fundamentum relatione quam fundat, tamen illa prioritas non exigit aliqua signa aut instantia in re, quorum unum correspondeat uni, et aliud alteri, sed solum instantia secundum rationem, ita ut prius intelligatur res esse quam præsens esse. Sed hoc non concludit aliquam separationem realem possibilem inter prius et posterius.

Ad quintum dico quod aliqui philosophi negaverunt substantias separatas esse in loco, quia ipsi negabant eas immediate agere in corpora; fides autem ponit oppositum. Hanc solutionem ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 3, art. 4. in corpore, et in solutione ad ultimum.

Ad sextum conceditur gratis quod productio creatura præsentialitatem divinæ essentiae cum creatura. Primo enim intelligimus divinam actionem terminari ad creaturam; et post, habitudinem, produciens et productum, conservans et conservatum. Negatur tamen ulterior consequentia facta, scilicet : operatio divina præsentialitatem tali præsentialitati ; ergo non est ratio illius fundativa.

Ad septimum dicendum quod illa propositio intelligitur generaliter de omni movente, respectu sui moti : quia non solum est contactus quantitatum dimensionarum, nec solum qualitatum activarum et passivarum ; immo est alius. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 56 : < Est, inquit, quidam modus contactus, quo substantia intellectualis potest uniri corpori. Corpora enim naturalia, tangendo (x) se alterant; et sic ad invicem uniuntur, non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formæ, dum alterans formam suam imprimit in alteratum. Et quamvis, si considerentur solum ultima quantitatis, oporteat in omnibus mutuum esse contactum; si tamen attendatur quantum ad actionem et passionem, invenientur aliqua esse tangentia tantum, et aliqua tacta tantum. Corpora enim coelestia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora, in quantum ea alterant; non autem tanguntur ab eis, quia ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua tangentia, quæ in quantitatis ultimis non se

(a) *tangendo*. — *agendo* Pr.

tangant, dicentur nihilominus tangere, in quantum agunt; secundum quem modum dicimus quod contristans tangit nos. Hoc igitur modo (angendi, possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum; agunt enim substantial intellectuales in corpora, et movent ea, cum sint immateriales, et magis in actu existentes. Hic autem tectus non est (actus quantitatis, sed virtutis. Unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus: — Primo, quia, hex: tactu, quod est indivisibile potest tarigeredivisibile; quod in tactu corporeo non potest accidere; nam puncto non potest tangi nisi divisibile; substantia aulern intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, in quantum agit in eam. Alio enim modo est punctum indivisibile, et substantia intellectualis: punctus quidem, sicut quantitatis terminus, et ideo Isabel situm determinatum in continuo, ultra «piem porrigi non potest; Substantia autem intellectualis, quasi extra genus quantitatis exsistens; unde non determinatur ei aliquod indivisibile quantitatis ad tangendum. — Secundo, quia tectus quantitatis est solum secundum ultima; tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur. Sic enim tangitur, sicut patitur et movetur; hoc autem iit secundum quod est in potentia; potentia autem est secundum totum, et non secundum ultima totius; unde totum tangitur. — Ex quo patet tertia differentia: quia, in tectu quantitatis, qui lit secundum extrema, oportet tangens esse extrinsecum ei quod tangitur, et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo; tactus autem virtutis, qui competit substantiis intellectualibus, cum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra illud quod tangitur, et incedentem per ipsam absque impedimento. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo movens incorporeum perfectius tangit suum mobile, quam agens corporale; et perfectius ei adest, et præsens, et intimum est. Ex quo sequitur quod illa propositio septimi *Physicorum* non impertinenter ad propositum allegatur.

Ad octavum dicitur quod major est insufficiens. Non solum enim propter ordinem potentiarum, aut imperfectionem, est quod agens non possit agere in distans, nisi prius agat in medium. Sed est alia ratio: quia agens scilicet est quodammodo actus ipsius passi, et passum est quodammodo in potentia ad agens, actus autem et potentia de sua ratione sunt indistantes. Et sic patet quid dicendum.

II. Ad argumentum Aureoli. — Ad nrgumentum Aureoliconliaeamden\conclusionem respondendo, negatur minor. Non enim \eniinii est, nec patet ex terminis, (lu «m| idem sit piwsens esse et simul exsistere, sel intra aliquid esse et in eodem situ silualitet esse. Nec præsentialitas est ratio siltia-lis, nisi loquamur de præsentialia, aut coexsislenlia, aut infimitate, aut simultate dimensiva, quam con-

sequitur silus; non autem loquendo de præsentialia, aut simultate, vel contactu virtutis, quam solum in proposito ponimus. — Et ad illud quod additur in argumento, quod duo angeli, destructa lota machina corporali, etc.; — dico quod ipsi non distarent distantia quantitatis dimensivæ, nec essent proximi per eumdem modum; sed tamen, si unus ageret in alium, illuminando eum, vel aliter, dico quod ibi esset præsentialia, immo contactus virtutis; nec est istud phantasticum, sed reale.

Et quia ipse Aureolus (dist. 37, q. 1, ari. t) inquit de ista præsentialitate Dei ad creaturam, et de insistentia, ibi ponam hæc argumenta ejus. Probat enim quod illa præsentialitas non est relatio positiva, scilicet relatio simultatis divinæ essentiae cum creatura; cum tamen superius oppositum dictum sit per me, in responsione ad quartum. Arguit igitur

Primo sic. Impossibile est concipere simultatem inter aliqua, quin concipiatur aliquod fundamentum in quo sunt simul: ut ea quæ sunt simul in tempore, vel situ, vel spatio, vel in aliquo alio. Sed realitas divinitatis et crealuræ non sunt simul in aliquo. Non enim sunt simul in tempore, ul probatum est alias; nec in situ, cum Deus abstrahat ab omni situ; nec in loco, eadem ratione; nec possunt dici simul in aliquo alio. Igitur talis præsentialia non est relatio simultatis.

Secundo. Impossibile est Deum, aut aliquam rem, concipi ut simul existentem cum alia, nisi quatenus intelligitur ibi esse ubi est alia; et per consequens, præsentialitas et simultas supponit quod utrumque habeat ibi esse vel hic, et sic quod ulturnque sit subjectum situs vel ubi. Unde præsentialitas et simultas non potest intelligi nisi inter duo Situate, quorum quodlibet sit hic, et (filia in eodem hic dicuntur simul esse vel esse præsentialia mutuo. Unde simultas non facit aliquid esse in loco, sed supponit esse in loco. Sed manifestum est quod Deus non est subjectum situs, alioquin seipso locaretur et situaretur. Ergo non potest dici quod præsentialitas ejus ad creaturam sit relatio simultatis, cum illa situm supponat.

Tertio. Si concipitur coexistentia, aut præsentialia, aut simultas inter Deum et creaturas, quasi relatio media: aut iste relatio coexistentia: in creatura fundatur super ipsam absolute, ul res est; et hoc non. Quia simultas fundata super re aliqua ul res est, facit lanium illam esse simul in essendo rem; non enim est aliud tale coexsistere, quam utrumque rem esse; hoc aulern non sufficit ad præsentialitalem, secundum quam dicimus quod Deus est præsens creaturis; talis namque simultas est inter ea quæ sunt in oriente et occidente, aut quæ maxime distant, cum quodlibet eorum sit res. Nec potest dici quod fundatur super rem ut situate est: quia simultas non fundatur in creaturis in quantum siluatæ sunt,

nisi in online ad aliquid aliud quod sit situatum; cujusmodi non est Deus. Igitur non potest poni talis præsentialitas simultatis inter Deum et creaturam.

Quarto. Omne quod intelligitur ul abstractum in seipso ab omni termino intra quern sil et extra quern non sit, ita quod caret huiusmodi terminis et omni intra vel extra in sua realitate, nec aliter concipitur nisi sub ratione mere quidditativa, per necessitatem abstrahit ab omni simultate ad aliquid situatum; nam talis simultas daret sibi quoti conciperetur cum quodam extra vel intra; unde conciperetur ut intra rem, cl non extra. Sed manifestum est quod Deus abstrahit simpliciter ab huiusmodi, sicut ratio rosæ simpliciter sursumplæ. Igitur non potest concipi cum tali simultate vel consistentia ad rem situatam. — Hic ille.

Ad primum istorum, dicitur quod ista relatio simultatis, seu præsentiæ Dei ad creaturam, non fundatur in unitate loci, aut temporis, aut situs. S^ml ex parte creaturæ. fundatur in creari, vel conservari, vel quomodolibet aliter operari a Deo; sicut et tangi a divina virtute. Ex parte autem Dei, fundatur super agere, vel creare, aut conservare; sicut et ipsum tangere divinæ virtutis, vel potius relatio tpiam importat ly (*angere*; dicit enim attingenti actionis divinæ super creaturam. Unde sanctus Thomas, præsenti distinctione, q.2, art. 3, dicit : c Cum dicitur Deus esse ubique, importatur quædam relatio Dei ad creaturas, fundata super aliquam operationem in creaturas procedentem, d Per istud autem tangi et tangere, Deus et creatura simul sunt. Immo, illa simultas, et præsentia, et coexistentia, non aliud est quam quod ille contactus, active sumptus ex parte Dei, vel passive ex parte creature; non enim est ibi contactus mutuus, sed solum ex parte unius qui tangit, et aliud tangitur.

Ad secundum dico quod argumentum istud procedit de simultate loci vel temporis, el non de simultate vel præsentia tangentis et tacti.

Ad tertium dico quod divisio est insufficiens. Non enim fundatur illa simultas, ex parte creaturæ. super rem in quantum res, nec in quantum siluata est; sed in quantum producta, vel conservata, vel aliter comparata est, et per divinam actionem attacta.

Ad quartum dico quod major habet sermum dumtaxat de simultate situs, et de hitimitate vel exterioritate quæ attenditur penes situm, non autem de intimitate vel exlerioritate quæ attenditur penes operationem attingentem intrinseca rei vel extiinsca; cujusinodi est divina operatio, esse rei, cl quidquid qualitercumque nd esse rei perlinet, producendo vel conservando attingens.

§ 2, — Ad argumenta contra tertiam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. Ad ea vero quæ con-

tra tertiam conclusionem primo loco inducuntur, dicitur; el

Ad primum quidem, negatur prima consequentia. Licet enim ei qui Deum diligit habitualiter (x), vel habitualiter cognoscit, Deus non objiciatur in actu, loquendo de actu secundo, qui est operatio;objicitur tamen ejus intellectui aut voluntati, in actu primo. Qui enim habet habitum respectu alicujus objecti, jam habet el attingit illud in actu primo, qui est forma vel esse; et potest exire in actum secundum, quando vult, nisi aliud impediat. Et ideo dico quod talis habet Deum penes se, non solum in potentia, immo in actu; el <st actualiter Dei templum, cujus Deus objicitur voluntati aut intellectui, ut objectum cognitum et amatum.

Ad secundum dicitur sicut dictum est superius, dist. 16, art. ult. Ibi enim dictum est quod notitia, secundum quam dicitur Filius mitti, est solum « notitia ex qua procedit amor, quæ solum viget in ferventibus divino amore, per quam scilicet cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis, et in quantum est largissime profluens in eos sua beneficia; el talem notitiam non habent, qui amore ipsius non accenduntur >. Et sunt verba sancti Thomæ, 1. *Sentent.*, dist. 15, q. 4, art. 2, ad 4^{am} Ex quo patet ad argumentum istud.

Ad tertium dico quod Deus est in aliquo per gratiam, ut objectum dilectum et cognitum in diligente et cognoscente, non quocumque amore vel qualicumque notitia, sed (6) quam ipse diligenti se el cognoscenti specialiter infundit, el infusam conservât; et ideo stant simul quod Deus sit per gratiam in aliquo per modum objecti, et per modum specialiter operantis.

Ad ea quæ secundo loco objiciuntur contra eandem conclusionem, dicitur.

Ad primum quidem, negatur antecedens; quia immo creaturæ terminant divinum intuitum, licet secundario, vehit secunda intellecta. Nec arguens probavit efficaciter quod assumit, ul superius patuit.

Ad secundum negatur consequentia. Licet enim divina essentia sit Deo cognita, non tamen dicitur Deus esse in essentia sua per præsentiam, proprie loquendo, eo modo quo dicitur esse in creatura per præsentiam; quia non est ibi realis distinctio, et consequenter nec realis relatio præsentiæ ex parte cognoscentis cogniti, sicut est in creaturis. Si tamen ad præsentiam per cognitionem dicatur sufficere respectus rationis ex parte cogniti, tunc non apparet multum inconveniens quod divina essentia sit sibi præsens per cognitionem, vel econtra: nam Augustinus dicit animam semper esse sibiipsi præsens», el ideo semper se intelligere; nec est inconveniens idem esso in suiipsius præsentia, vel in seipso per presentiam.

(i) *habitualiter.* *actualiter.* Pr.

(6) A^d. — *secundum* Pr.

Ad tertium dicitur quod objectum cognitum dicitur esse in cognoscente per sui similitudinem; sed cognoscens dicitur esse in cognito, in quantum per similitudinem cogniti, quam penes se habet, scrutatur intima cogniti, praesertim in cognitione intellectiva. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 1, art. 12; « Nomen, inquit, intellectus, sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit. Est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio, sola exteriora accidentia cognoscunt; solus autem intellectus ad interiorum rei pertingit essentiam. » — Hæc ille. — Sic ergo patet quomodo cognoscens dicitur esse in cognito per præsentiam.

Ad ea quæ tertio loco inducta sunt, dicitur quod, licet modus quo rex est in regno per sui potentiam, sit metaphoricus et abusivus, hoc ideo est, quia potentia ejus non immediate agit per totum regnum, sed mediantibus ministris. Sed divina virtus et potentia, omnia immediate et intimissime attingit, et omnia immediate operatur. Quod qualiter fiat, ostendit sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 70: « In quolibet, inquit, agente, est duo considerare, scilicet: rem ipsam quæ agit, et virtutem qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis (a), in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, vel etiam applicat ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum (6) ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis, non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium; agit enim in virtute omnium. Et sic ut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus agentis primi invenitur immediata ad producendum effectum: nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris agentis, et virtus illius ex virtute superioris; et ita virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata. » — Hæc ille. — Idem ponit, distinctione præsentis, q. 1, art. 1, ad 1: « Respectu, inquit, ejusdem operationis, non potest esse duplex causa proxima eodem modo, sed diversimode. Quod sic patet. Operatio reducitur sicut in principium in duo, scilicet in ipsum agentem, et virtutem agentis, qua mediante est operatio ab agente. Quanto autem agens est magis proximum et immediatum, tanto virtus ejus est magis mediata; et primi agentis virtus est immediatissima. Quod sic patet in terminis. Sint A, B, C, tres causæ ordinatae, ita quod C sit ultima qui exercet operationem; constat tunc quod C exercet operationem per

virtutem suam, et per virtutem B, et ulterius per virtutem A. Unde, si quæretur quare C operatur, respondemus quod per virtutem suam; et quare per virtutem suam, propter virtutem B; et sic, quousque reducatur in virtutem causæ primæ, in quam docet resolvere Philosophus in *Posterioribus* (lib. 2, t. c. 22), et in 2. *Physicorum* (t. c. 38). Et ita patet quod, cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est virtus sua, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans; quod in causis aliis non contingit, d — Hæc ille. — Ex quibus patet quare rex. per potentiam suam est metaphorice in toto regno; Deus autem, cum dicitur esse in omnibus per potentiam suam, non abusive dicitur rebus inesse, sed proprie, ut patet. Illa tamen similitudo de rege, non fuit posita ad omnimodam similitudinem declarandum, sed ad ostendendum quomodo alterius rationis est modus essendi in aliquo per potentiam quam per essentiam, cum separantur in rege.

Ad ea quæ quarto loco inducuntur, dicitur quod illi modi essendi, scilicet esse in creatura per essentiam, et esse in ea per potentiam, solum distinguuntur ratione, ex parte Dei, licet fundentur in eodem, scilicet in divina operatione. Quia enim divina operatio est in qualibet creatura, ideo Deus dicitur esse in illa creatura per potentiam, quia potentia Dei non deserit operationem; et quia virtus est divina essentia, ideo consequitur ut in re etiam sit Deus per essentiam suam, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, ubi supra, art. 2. Patet igitur quod arguens, solum probat quod ex dictis in tertia conclusione, sequitur quod illi duo modi essendi in creatura super eodem fundantur, scilicet operatione. Sed non probat quin habeant distinctas rationes: quia unus illorum immediate fundatur in operatione, scilicet per potentiam, quæ dicit principium operationis; alius autem medialis, scilicet qui est per essentiam, quod non dicit principium, nisi aclus qui est esse. Et sic patet quomodo tres modi habent distinctas rationes. Ille enim qui dicitur per præsentiam, fundatur in divina cognitione; alii autem, in divina operatione; sed unus immediate, alius autem consecutive. — Potest etiam aliter dici, quod alia differentia est inter duos modos prædictos. Nam ille modus essendi in creatura per essentiam, attenditur penes hoc quod Deus operatur immediate ipsum esse creaturæ, et adest ei ut causa sui esse; sed modus essendi in creatura per potentiam, attenditur penes hoc quod virtus ejus se extendit ad omnia. Aliud autem est aliquid esse suppositum immediate operans hunc effectum, et aliud est esse aliquod suppositum virtute ipsius agens (α)

(i) *dependet a virtute superioris agentis* — Om. Pr.
(I) *instrumentum*. — Om. Pr.

(a) *ipsum agentem*. — *illius agere* Pr.

illum effectum. Secundum enim concessit Avicenna de Deo; non autem primum, respectu inferiorum effectuum. Manichæi autem utrumque negaverunt. Et ideo ojiortuit duos modos essendi imponere, licet unus alium includat, sicut superius suum inferius.

Ad argumentum in principio quæstionis factum, respondet sanctus Doctor, 1 p., q. 8, art. 2, ad 1., quod < incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensi væ, sicut corljora ; sed per contactum virtutis ». — Hæc ille.

Et hæc de quaestione dicta sufficiant.

DISTINCTIO XXXVIII.

QUÆSTIO 1.

UTRUM FUTURA CONTINGENTIA DEUS IPSE COGNOSCAT

Ⓜ^{fin} A trigesimamoctavam distinctionem quaeritur: Utrum Deus cognoscat futura contingentia.

Et arguitur quod non. Omnis conditionalis cujus antecedens est necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute; sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem ; ex principiis autem necessariis, non sequitur nisi conclusio necessaria, ut in primo *Posteriorum* probatur. Sed hæc est vera conditionalis : si Deus scivit hoc futurum, erit; quia scientia non nisi verorum est. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute : tum quia est ætemum ; tum quia significatur ut prateritum, Eiyo consequens est necessarium absolute. Ergo quidquid scitur a Deo, est necessarium ; et sic scientia Dei non est contingentium.

In oppositum arguitur : Quia dicitur in Psahn. (32, v. 15): *Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*. Sed ojæra hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio substantia. Ergo Deus scit futura contingentia.

In hac quaestione erunt duo articuli. In primo videbitur unde habet ortum contingentia rerum. In secundo, an Deus certitudinaliter cognoscat futura contingentia; et similiter, quomodo immutabilitas divinæ scientiæ stat cum futurorum contingentia.

ARTICULUS I.

UNDE HABET ORTUM CONTINGENTIA RERUM

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod contingentia non oritur
In rebus, solum propter causas secundas.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 19, art. 8 : < Divina, inquit, voluntas necessitatem quibusdam volitis imponit, sed non omnibus. Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis : quia ea quæ producit per causas medias necessarias, sunt necessaria; ea vero quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum, propter duo. — Primo quidem, quia effectus alicujus causæ primæ est contingens, propter aliquam causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ; sicut virtus solis propter defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus cause secundæ, potest impedire quin voluntas Dei suum effectum producat. — Secundo, quia si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse prater intentionem et voluntatem divinam ; quod est inconveniens. > — Hæc ille.

Item, eadem quaestione, art. 3, ad 4um, ostendit quomodo a voluntate divina, quæ est prima causa, licet sit ex se necessaria, potest sequi effectus contingens; non propter causam secundam. Ibidem enim dicit : α Aliquando, inquit, causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum ; quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causæ. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliqua, quæ contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus, non necessario ex causa provenientis. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu divinæ voluntatis, sed ex defectu qui competit voluto secundum rationem suam, scilicet quia est tale ut sine eo esse j; perfecta bonitas Dei ; qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum. j) — Hæc ille. — Et ibidem, ad 5^, dicit quod « causa quæ (a) est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam >. — Hæc ille. — Ex quo patet quod de mente ejus est quod aliquid contingenter eveniat immediate a causa

(i) (*jutt*, — Om. Pr.

prima necessaria, scilicet divina voluntate ; cum dicit quod nullum bonum creatum necessario procedit a divina voluntate, nec divina voluntas habet ad aliquod habitudinem necessariam, propter defectum qui omnem consequitur creaturam.

Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 23 et 24, ostendit quod Deus non agit in creaturis ex necessitate naturæ, sed per arbitrium voluntatis. Et, cap. 29, probat quod in primis divinis effectibus, scilicet qui non producti sunt per causas secundas, nullum debitum invenitur, nec aliqua necessitas; sed in posteriorum productione invenitur debitum, et hoc tripliciter, secundum quod ibi declarat. — Ostendit etiam ibi, quod in prima rerum creatione, nihil de necessitate productum fuit a Deo, qui solus creabat ; nec erat ibi aliqua necessitas, nisi ex suppositione finis, vel quantum ad causas formales, vel materiales, non autem a causa efficiente, scilicet Deo. — In cap. etiam 30 et 31, ostendit quod absoluta necessitas, in rebus creatis, non est per ordinem ad primum principium, quod per se necesse est esse, scilicet Deum.

Secunda conclusio est quod radix contingentie est divina voluntas.

Istam ponit, 1 p., q. 19, art. 8, ubi, inter alia verba superius allegata, subdit : « Quod divina voluntas quibusdam volens necessitatem imponat et non omnibus, hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum illud quod fit, sed secundum modum flendi vel essendi. Ex debilitate enim virtutis alicuius in semine, contingit quod filius nascatur dissimilis patri (t), in accidentibus quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur divina voluntas sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus fieri vult. Vult autem Deus quædam fieri necessario, et quædam contingenter, ut ordo sit in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate provenirent; quibusdam vero aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniant. Non igitur propterea effectus a Deo voliti eveniunt contingenter, quia causæ proxime* sunt contingentes; sed propterea quod Deus voluit eos contingenter evenire, causis contingentes ad eos preparavit. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate*, q. 23, art. 5, prediclas duas conclusiones probat : « Voluntas, inquit, divina non imponit necessitatem rebus omnibus. Cujus quidem ratio assignatur a quibusdam, ex hoc quod,

cum voluntas divina sit omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quæ contingentes sunt, et deficere possunt; et ideo effectus contingentiam causæ proximæ sequitur, non autem necessitatem primæ causæ. Sed hoc videtur esse consonum his qui ponebant a Deo omnia procedere secundum necessitatem naturæ, et quod ab uno simplici procedebat immediate unum habens aliquam multitudinem, et ideo mediale procedebat multitudo. Similiter, ab uno immobili omnino dicunt procedere aliquid, quod est immobile secundum substantiam, mobile autem et aliter se habens secundum situm, quo mediante, generatio et corruptio primo in istis inferioribus accidit ; secundum quam viam, non potest poni a Deo immediate causari multipliciter et res corruptibiles contingentes; quod est sententiæ fidei contrarium, quæ ponit multipliciter rerum omnium, etiam corruptibilium, immediate a Deo creatam, utpote prima individua arborum, et brutorum animalium, et — Hæc ille in forma. — Ex quo patet prima conclusio posita.

Uterius subdit : et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentia*, cui tamen preassignata subserviat. Oportet enim patiens assimilari agenti ; et ideo, si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta; si autem sit debile, erit similitudo imperfecta; sicut propter fortitudinem virtutis formalivæ in semine, illius patri assimilatur, non solum in natura speciei, sed etiam in multis accidentibus; e converso vero, propter debilitatem prædictæ virtutis, deficit dicta assimilatio, ut dicitur in libro *de Animalibus*. Voluntas autem divina est agens fortissimum. Unde oportet ejus effectum in omnibus ei assimilari, et non solum ut fiat illud quod vult Deus fieri, quod est quasi assimilatio secundum rationem speciei; sed ut fiat illo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, et est quasi quædam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas prefigit ex ordine suæ sapientiæ. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas, illo modo secundum quod disposuit; quem tamen modum posset rebus inducere, etiam illis causis non (a) mediantibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint solummodo contingentes, propter contingentiam causarum secundarum; sed magis, propter dispositionem divinæ voluntatis, quæ talem ordinem rebus providit. » — Hæc ille. — Ex quo patet secundam conclusionem esse de mente ejus.

Tertia conclusio est quod prima radix contingentie* In creaturis, secundum rem et secundum

(s) pafn. — Om. Pr.

(a) uori. — Om. Pr.

rationem, est divinus intellectus, et divinn scientia.

Ista patet ex prædictie. Dico autem *secundum rem et rationem* : quia divina voluntas est prima radix secundum rem; immo, quidquid est in Deo, est prima causa contingentia) creatorum; sed primum, secundum rationem, est divinus intellectus et divina scientia. Unde sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 26, ostendit nullis rationibus, quod sicut Deus non agit de necessitate naturæ, sic quod ejus potentia ad determinatos effectus limitetur; ita nec agit de necessitate scientiæ vel intellectus, ut ejus scientia vel intellectus ad determinatos effectus solummodo posset extendi, neque ad hos vel illos effectus de necessitate coarctatur. Immo, ibidem, reprobatur opinionem « quorundam, dicentium quod ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula et disponat universa, sicut fides catholica profitetur ». Et subdit : « Sciendum tamen quod, quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam determinate producat. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod mens ejus est, quod scientia divina est causa omnis dispositionis in suis effectibus inventa, sicut est necessitas, contingentia, et hujusmodi.

Immo, quod plus est, *de Veritate*, q. 24, art. 2, dicit quod, « cum ad operationem tria concurrant, scilicet cognitio, et appetitus, et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim sequitur cognitionem; cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium : est enim appetitus de particulari re operabili; iudicium vero rationis est quandoque de aliquo universalis, quod est quandoque appetitui contrarium. Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse appetitui contrarium. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi, ut tunc, bonum esse hunc fornicationis actum, et sub specie boni ipsum (a) eligit; nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit. Appetitum autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo, si iudicium cognitive non sit in potestate alicujus, sed sit ei aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus, nec operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis, secundum quod potest de suo iudicio iudicare; de eo enim quoti est in nostra potestate, possumus iudicare (6). Judi-

care autem de iudicio suo, est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur, et quæ cognovit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat. Unde totius libertatis radix, est in ratione constituta. Unde, secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. » — Hæc ille.

Ex quo clare patet quod prima radix contingentia? in effectu, scilicet quod aliquis effectus possit sequi vel non sequi a sua causa, non solum est divina voluntas, immo et intellectus divinus. Nec Deus posset velle diversa, nisi intellectus ejus intelligeret diversa. Nec voluntas divina posset libere aliquid velle vel nolle indifferenter, nisi quia intellectus divinus potest iudicare hoc esse volendum, et potest iudicare illud non esse volendum. Illud autem quod supra dictum est, quod divina scientia habet necessariam habitudinem ad res, verum est, loquendo de habitudine cognoscentis ad cognitum, non autem loquendo de habitudine producentis ad productum, vel causæ ad effectum.

Quarta conclusio est quod nullus effectus evenit contingenter a prima causa, Isto modo quod possit ordinem ejus exire.

Istam conclusionem intendit sanctus Thomas, 1. p., q. 19, art. 6 : « Cum effectus, inquit, conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est, quod, licet aliquis effectus possit deficere ab aliqua particulari forma, tamen a forma universali nihil deficere potest. Potest esse enim aliquid, quod non est homo vel vivum(s); non autem potest esse aliquid, quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis agentis, non autem extra ordinem alicujus causæ (6) universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur; quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliam causam particularem impediens, quæ continetur sub online causæ universalis. Unde effectus onlinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum; sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediens in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducat per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cadi, » — Hæc ille.

Idem ponit, q. 22, art. 2, ad 1.* : « Aliter, inquit, est de causa universalis, et de causa particulari. Ordinem enim causæ particularis potest aliquid exire, non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ particu-

(a) *iptum*. — *ipse* Pr.

(c) *powuniuj iudicare*. — Om Pr.

la) *tiiuni*. — *unum* Pr.

(β) a verbo *particularis* usque ad *causa*, om. Pr.

laris, nisi per aliquam aliam causam particularem impediētem; sicut lignum impeditur a combustionē per actionem aqua). Unde, cum omnes causae particulares concludantur sub aliqua causa universali, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. > — Hæc ille.

Hanc conclusionem intendit, ubicumque dicit quod effectus trahit necessitatem vel contingentiam a causa secunda, et non a causa prima, vel quod effectus assimilatur in necessitate et contingentia causae suae proximae, et non causae remotae : ut, l p., q. 14, art. 13, ad 1.°, ubi sic dicit : « Scita a Deo sunt contingentia, propter causas proximas; licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria. > — Dicit etiam, ibidem, quod α licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem; sicut germinatio plantæ est contingens, propter causam proximam, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius >. — Item, *de Veritate*, q. 2, art. 14, ad 3e® el 5°®, dicit quod < effectus sequitur necessitatem proximae causae, quæ potest esse medium ad demonstrandum effectum; non autem sequitur necessitatem causae primæ, quia potest impediri ex causa secunda, si sit contingens >. — Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 38.

B. — OBJECTIONES

¶ i. — Contra secundam et tertiam CONCLUSIONES

Argumenta Aureoli. — Sed contra istum articulum arguit Aureolus (dist. 39, q. 1, art. 2) multipliciter, præsertim contra ea quæ dicta sunt in tertia conclusione et secunda, scilicet quod radix contingentiae prima oritur ex divino intellectu qui statuit sibi determinatos effectus, et ex divina voluntate adaptante (x) causas contingentes ad producendum effectus contingentes, vel causas >otentes deficere. Aureolus autem vult probare quod ex nullo actu intrinseco, in divina voluntate existente, trahatur illa contingentia. Actus, inquit, intrinsecus divinae vóluntati, fertur simul in utramque partem contradictionis, et non magis in unam partem quam in aliam. Complacet enim Deus ax[ue] necessitate nature in creatione mundi, sicut in (5) non creatione; et æque vult actu intrinseco, sicut e converso. Quod patet. Quia quidquid est possibile in (γ) Deo, est de necessitate in eo : nam in necesse esse, quidquid est possibile, est necessarium; constat autem quod Deus potest complacere el velle non entitatem mundi, saltem potuit nb æterno; alioquin de necessitate fecisset mundum, et dum mundus non erat,

(λ) adaptante. — a palatale Pr.

(6) \n. — Om. Pr

(i) û» — Om. l°r.

suum beneplacitum non fuisset impletum; igitur, si jiotuit ab æterno velle non entitatem mundi actu intrinseco beneplaciti, el hodie de necessitate vult eam; alias posset aliquid esse in Deo quod actu non esset, et posset aliquid esse Deus, quod actu non esset Deus. Et secundum hoc, necesse est dicere quod Deus non magis vult de aliqua re contingenti quod fiat, quam quod non fiat; sed placet sibi quodcumque fiat, nec desiderat plus unum quam aliud. Sed manifestum est quod a tali causa non potest dici determinatus effectus sequi : quia, qua ratione unum contradictoriorum sequeretur, eadem ratione sequeretur aliud, vel ulrumque simul; quod est impossibile. Ergo nullus effectus contingens producit ex determinatione divinae voluntatis, vel divini intellectus, sic quod illa determinatio sit aliquis modus exsistens intrinsecus formaliter in Deo.

Sed forte dicetur quod, licet actus divinae voluntatis possit esse ad opposita objecta, non est tamen in actu nisi ad alterum; et ita actum indifferentem ad objecta contradictoria determinat ad alterum objectum, loquendo de objecto secundario, non autem de objecto primo. Hæc autem determinatio contingens est : quia (a) pro eodem instanti æternitatis (5) posset esse divisim (γ) determinatio ad oppositum; postquam tamen determinatio facta est, mutari non jiolest. Si utique sic dicatur; — non valet.

Primo. Illa enim determinatio actus (c) ad alterum objectorum, est in Deo; el similiter, determinatio illa qua posset determinasse actum ad alterum, possibilis est poni in Deo, vel fuit possibilis ab æterno. Sed quidquid fuit possibile poni in Deo, est actu in Deo positum; alias non esset actus purus, cui nulla potentia admiscetur; nec Deus esset pura necessitas; quod est erroneum. Ergo detenninatio actus ad utrumque objectum, est actualis, el aclualiter in Deo.

Secundo ad idem. Nunquam natura contingentis mutatur in naturam necessarii, ut dicit Commentator, 12. *Metaphysics?*, comm. 39. Sed, secundum (t) sic respondentem, velle divinum (ζ) contingenter respicit utramque partem contradictionis. Ergo, quantumcumque determinetur ad alteram partem, detenninatio ad aliam est sibi contingens, et nullo modo impossibilis. Constat autem quod nulla determinatio intrinseca, est Deo possibilis vel contingens, quin actu sibi insit, et de necessitate. Relinquitur ergo quod determinatio actus sit ad ulrumque contradictoriorum simul.

Tertio. Ubicumque est contingentia, necessario

() quia. — el Pr.

() trternitatie. — trternaliter Pr.

(γ) diuùrtm. — in Deo Pr.

(à) ocliu. — ahcuju» Pr.

(t) secundum. — Om. Pr.

(ζ) divinum. — Om> Pr.

potest esse successio utriusque partis contradictionis; et per consequens, ibi possunt intervenire diversa instantia, quia in eodem instanti non [sunt inesae («) audio contradictoria. Quamvis enim Socratem non currere impossibile sit dum currit, tamen in alio instanti possibile est ipsum non currere, propter naturam contingentis. Et ideo hoc habet contingentia, de sui natura, quod sit possibile aliud instans. Sed, secundum istum modum dicendi, actus divinæ voluntatis respicit contingenter utramque pariem contradictionis. Ergo, quantumcumque determinaverit se ab æterno, possibile erit poni aliud instans, in quo ad oppositum determinare se possit; et ita in æternitate erit possibile aliud instans ex vi contingentia»; et per consequens, ætemitas alterius oppositi, et contingentia, sibi repugnant; loquendo tamen de æternitate immutabili, in qua non possit aliud nunc accipi, in quo possibile sit poni alterum oppositum contingens. Unde salvare immutabilitatem (6), posita contingentia, propter nunc ætemitatis, est salvare unum repugnans per aliud; cum contingentia exigit in mensura contingentis aliud nunc esse possibile, et ita divisibilitatem durationis, ætemitas vero sit quid indivisibile.

Quarto. Inintelligibile est, manente eodem actu voluntatis cadentis super utramque partem contradictionis, aut possibili cadere, quod transeat super unam, et non transeat super aliam, sine aliqua variatione contingente in actu. Quaerendum est enim, posito quod actus divinæ voluntatis sit determinatus ad creationem mundi, si fuisset determinatus ab æterno ad non creandum : utrum nunc esset aliquid in Deo quod non sit? Sed non potest dici quod aliquid ; quia, secundum hoc, Deus careret aliquo quod posset esse in eo et esset Deus. Nec potest dici quod nihil : quia, si nihil est amplius in Deo quam si determinasset se ad non creandum, huiusmodi determinatio esset actu in Deo; constat enim quod si determinasset se ad non creandum, huiusmodi determinatio esset in Deo. Ergo necesse est quod actus divinæ voluntatis transeat de necessitate et indeterminate super utramque partem contradictionis. — Ille ille.

§ 2. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra quartam conclusionem et multa superius recitata arguit Scotiis (apud Aureolum, dist. 39, q. 1, art. 2). Ipse quidem, et muli alii, imponunt sancto Doctori, quod mens sua fuerit quod contingentia non habent ortum nisi a causis secundis, et non a causa prima. Quo supposito, arguit Scolus contra hoc.

() *inette.* — Om. Pr.

() *Unde talvare immutabilitatem.* — *bene salvaretur Immutabilitas* Pr

Primo. Quia tunc nihil esset contingens in universo. Nam causa secunda non movet, nisi in quantum movetur a prima. Causa autem prima necessario movet, secundum te. Ergo causa secunda necessario movebit; et sic omnis effectus erit necessarius.

Secundo. Arguit quod, si sic, tolletur omnis causa secunda : pro eo quod causa prima naturaliter prius movet quam secunda; in illo autem priori, causabit necessario et perfecte, cum sit infinitæ virtutis; et ita, in secundo instanti, causa secunda nihil poterit causare, nisi idem bis producat; quod non est intelligibile.

Tertio. Quia malum non esset in rebus, pro eo quod nulla perfectio possibilis haberi a toto universo, vel ab aliquo speciali ente, sibi deficeret : quia prima causa, cum sit perfectissima, causaret in quolibet tantam perfectionem, quantam posset effectus recipere; et ita nihil debitum inesse alicui, deesset illi.

II. Argumenta Aureoli. — Ad idem arguit Aureolus (ibid.).

Primo. Res, inquit, possunt concipi ut futuræ, vel ut positæ jam in actu. Sed ad quemcumque comparentur, jam positæ in actu, necessariae sunt. Res enim existens, in ordine ad causam proximam, necessaria est; quia causa non potest (a) non causare vel non causasse, ex quo effectus est in actu. Si sic etiam ad primam causam comparetur, necessaria est. Res vero vel futura, comparata ad causas proximas, contingentes sunt. Et similiter, comparate ad divinam scientiam; non enim comparantur sibi ut futura respectu ipsius, sed ut futura in seipsis, respectu instantis presentis; vel sic autem nescii eas Deus determinate, immo ut ad utrumque possibles. Ergo uniformiter contingentes sunt, et ad utrumlibet, per respectum ad divinam scientiam, et ad suas causas proximas.

Secundo. Quia, secundum te, divina scientia non habet rationem causalitatis rerum, nisi secundum quod habet voluntatem adjunctam. Sed, secundum te, Deus non vult alia a se necessario, vel de necessitate nature, sed potius contingenter. Ergo scientia non est causa rerum necessario.

III. Argumenta Gregorii. — Ad idem Gregorius de Arimino (dist. 38, q. 2, art. 3).

Primo, quod ex ista positione sequitur quod, simpliciter et absolute loquendo, omnia futura necessario erunt, et nihil erit ad utrumlibet, seu contingenter, in rebus. Quod est manifeste falsum, et contra philosophiam, et theologiam, et fidem nostram; nam sic perit libertas arbitrii, et meritum et demeritum. Est etiam contra experientiam

(#) tam. — Ad. Pr.

humanam : nam, ul dicit Augustinus, 5. *de Civitate Dei* (cap. 10) : *Multa facimus, quæ si nollemus, non faceremus, quo primitus perlinet ipsum velle: nam, si volumus, est, el si nolumus, non est.* Sed quod ista sequantur, palet. Nam necessario sequitur: omne futurum necessario est futurum a prima causa, eryo quodlibet futurum prima causa necessario causabit; el per consequens, quodlibet futurum necessario erit, non obstante quod causetur non necessario a causa secunda proxima; nam, sive causetur ab ea, sive non, necessario causabitur a causa prima, et sic necessario erit.

Secundo sic. Quia ex illa positione sequitur quod omnia quæ a sola prima causa flenda essent, essent simpliciter necessario flenda ab ea; et quæ a sola ea sunt facta, priusquam facta fuerunt, fuissent necessario fienda; el sic mundus fuisset necessario Rendus et causandus a Deo, et quorumcumque omnium futurorum animæ necessario essent a Deo fiendæ; quod est falsum, cum Deus nullam creaturam produxerit aut producturus sit necessario, sed mere contingenter et libere. Et palet consequentia; quia talia non habent contingentiam a causis secundis, cum nullam causam secundam habeant.

Tertio sic. Sumo aliquid contingenter futurum a mea voluntate, seu contingenter a me flendum, et sit A. Si A necessario est futurum a causa prima, aut erit sic necessario futurum ab ea, quod, sive ego velim illud facere, sive non, nihilominus erit a causa prima; el tunc sequitur quod illud non subesi meæ potestati. Aut solum sub conditione est necessario futurum ab illa, puta, si ego velim illud facere; et tunc sequitur quod non plus necessario sit futurum a prima causa quam a me; et, cum a me non sil futurum necessario, sed mere contingenter, secundum te, ergo nec a prima causa est necessario futurum.

IV. Argumentum Adæ. — Ad idem arguit Adam.

Quia contra hoc est articulus Pansiensis, sic dicens : Quod nihil contingenter eveniet, considerando omnes ejus causas; Error. — El alius articulus sic dicit : Falsum est omnia esse praordinata a prima causa, quia sic omnia evenirent de necessitate; Error.

C. — SOLUTIONES

§ I. — Ad argumenta contra secundam ET TERTIAM CONCLUSIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum eorum quæ inducit Aureolus contra secundam conclusionem et tertiam, respondetur.

Ad primum quidem, negatur major. Et ad probationem ejus, dico quod argumentum peccat per

fallaciam figura dictionis; mutatur enim quid in ad aliquid. Nam, cum dicitur : vello non entitatem mundi potuit in Deo esse al) æterno, in hoc quod dico, velle non entitatem mundi, non solum includitur actus divinæ voluntatis, sed etiam habitudo ad objectum secundarium, scilicet non entitatem mundi, ut ait sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 23, ari. 4; et ideo, cum illud sumitur sub ista majore, quidquid est possibile, etc., mutatur quid in ad aliquid.

De responsione ibidem data, dico quod aliqua vera dicit. Illa enim solutio ponitur in sententia a sancio Doctore, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. I, art. I; et *de Veritate*, q. 2, ari. 13; el q. 23, art. 4.

El ad primam improbationem illius responsionis, dicitur quod determinatio voluntatis divinæ ad mundi creationem, fuit æternaliter in Deo; cum illa determinatio non aliud dicat, nisi actum divinæ voluntatis cum respectu ad objectum illud volilum, scilicet mundi productionem. Sed determinatio ad actum vel objectum contradictorium, non fuit æternaliter in Deo, et fuit possibilis esse in Deo. Sed cum arguit : quidquid fuit possibile poni in Deo, est actu in Deo; sed determinatio ad mundi non entitatem, etc.; — dico, sicut prius, quod committitur fallacia figura dictionis. Cum enim dicitur in minori, quod determinatio ad hoc, etc., ibi includitur relatio ad objectum.

Ad secundam, eodem modo. Falsum enim est quod omnis determinatio intrinseca Deo possibilis, insit Deo actualiter. Determinatio enim dicit unum actum absolutum, et respectum ejus ad unam partem contradictionis; modo, licet ille actus al) solus necessario sit in Deo, non tamen illi respectus, penes quorum differentiam actus absolutus divinæ voluntatis dicitur lalis determinatio vel lalis.

Ad tertiam dico quod in Deo nulla est contingentia, sed mera necessitas, licet actus divinæ voluntatis contingentes habitudines habeat ad objecta secundaria. Solum enim habet necessariam habitudinem respectu principalis volili, scilicet suæ bonitatis; sed respectu aliorum, non habet necessarium ordinem absolute, sed ex suppositione; supjMxsilo enim quod Deus aliquid velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle, eo quod ejus voluntas est immutabilis; unde hujusmodi necessitas, apud Theologos vocatur necessitas immutabilitatis, secundum sanctum Thomam, *de Veritate*, ubi supra (q. 28, ari. 4), ad 1^m. Hoc promisso, nego majorem illius argumenti. Sicut enim dicit sanctus Thomas, ibidem, ad 80tm : « Successio non importatur, si dicimus Deum posse velle aliquid vel non velle, si non intelligatur hoc modo, quod, supposito ipsum velle aliquid, ponatur postea ipsum non velle; ecd hoc excluditur per hoc quod ponimus Deum velle aliquid, esse necessarium ex suppositione. » Et ad 12^o, ait : « Quicumque potest velle et

non velle, si potest velle postquam noluit, vel non velle postquam voluit, potest incipere velle : si enim vult, potest (x) desinere velle, et iterum incipere velle; si autem non vult, potest statim incipere velle. Sic nutem Deus non potest velle et non velle (i), propter immutabilitatem divinæ voluntatis; sed potest velle et non velle, in quantum voluntas sua non obligatur, quantum est de se, ad hoc quod velit vel non velit. Et sic. remanet quod Deus velle aliquid, si necessarium ex suppositione, non autem absolute. — Hæc ille. — Ex quo patet quod maior est falsa. Tunc enim solum contingentia inducit successionem et diversa instantia, quando illud quod dicitur contingens, potest habere esse post non esse, aut econtra; non autem illa contingentia, qua illud quod dicitur contingens, potest esse et potest non esse, sed eo posito in esse, non potest desinere esse, et eo posito in (y) non esse, nequit incipere esse; cujusmodi est in proposito.

Ad quartam dico quod maior est falsa. Idem enim actus divinæ voluntatis potest indifferenter cadere super utrumque istorum contradictoriorum : Petrus currit, Petrus non currit ; et dum cadit super alterum tantum, ita quod non super aliud, non sibi aliquid additur intrinsece, sed solum respectus rationis ad tale vel tale objectum. — Et cum arguitur quæritur: an isti actui divinæ voluntatis jam determinato ad mundi productionem fuisset aliquid additum, si per oppositum fuisset æternaliter determinatus ad non productionem mundi; et utrum haberet aliquid Deus in se, quod nunc non habeat; — respondetur quod nihil absolutum esset tunc in Deo, quod non sit modo in eo; sed conceditur quod haberet respectum ad aliud objectum, quam nunc habeat. — Et cum probatur, quod immo aliquid fuisset in Deo, quia tunc fuisset in eo determinatio, etc.; — dico quod fuisset in eo determinatio ad aliquod objectum, ad quod nunc non habet determinationem; huc tamen posset fieri sine acquisitione alicujus absoluti in eo, sed per acquisitionem respectus alterius. Unde, cum sic arguitur : tunc fuisset in eo determinatio ad hoc, et nunc non est in eo determinatio ad hoc, ergo esset in eo aliquid quod non est in eo, est fallacia figure dictionis, ut prius dictum fuit.

§ 2. — Ad argumenta contra quartam
CONCLUSIONEM

I. *Ad argumenta Scoti.* — Ad argumenta contra quartam conclusionem, dicitur quod nec Scotus, nec Aureolus, nec Gregorius, nec Adam vadunt directe Contra mentem sancti Doctoris. Nam sanctus

Thomas non intendit dicere quod aliquis effectus necessario fiat et proveniat a causa prima, et contingenter a causa secunda, sicut isti sibi imponunt et false; cum sanctus Thomas, quasi in omnibus libris suis, ostendat quod res creatæ processerunt a Deo libere, sine ulla necessitate, nisi suppositionis vel consequentis; ut etiam patet in probationibus primæ et secundæ et tertiæ conclusionum, ubi ipse ponit quod contingentia rerum ortum habet a divina voluntate, et ponit quod sine quacunque causa secunda, divina voluntas posset producere aliqua contingentia, intendit ergo sanctus Thomas dicere quod nullus effectus habet fallibilem vel mutabilem ordinem ad causam primam, vel econtra, sic quod non stant simul quod prima causa sit disposita ad producendum hunc effectum, et quod ille effectus non eveniat ; immo, quicumque effectus habet ordinem ad primam causam, necessario, necessitate suppositionis et consequenter, ab ea eveniet; unde, si prima causa est disposita ad producendum Antichristum, ille necessario producet, necessitate suppositionis. Secus est de causis secundis; nam aliquando causa secunda est disposita ad producendum effectum aliquem, et tamen cum hoc stat illum non evenire.

Quæ autem sit illa dispositio causæ primæ ad producendum aliquem effectum, ostendit sanctus Thomas, 1^a p., q. 23, art. 2, ad 3^{am} ; « Duplex est præparatio. Quædam patientis, ut patiatur; et hæc præparatio est in præparatû. Alia est præparatio agentis, ut agat; et hæc est in agente. Et talis præparatio est præconcepitio; ut agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, in quantum præconcepit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit, concipiens rationem ordinis aliquorum in finem. » — Hæc ille. Item, 1. *Sentent.*, dist. 40, q. 2, art. I, ad 2^{am} : « Duplex est, inquit, præparatio. Quædam materiæ, secundum quod disponitur ad recipiendum formam. Quædam est præparatio agentis, ut sit agens. Et ista sicut est in naturalibus, in quantum aliquid acquirit dispositionem per quam agat; illa est in artifice, secundum quod concipit formam artificiali, et proponit eam exsequi in opere suo. Et talis præparatio est in Deo, respectu futurorum. » — Ex quibus patet quomodo prima causa dicitur præparata, vel disposita ad agendum, ex hoc quod præconcepit effectum, et ordinem ejus in finem. Et similiter, potest dici præparata, ex hoc quod per voluntatem proponit talem effectum tali modo producere.

Vult etiam sanctus Thomas quod effectus producti a Deo, mediante causa secunda defectiva, possunt deficere, et contingenter eveniunt : quia non habent ordinem ad primam causam, nisi mediante secunda; et ideo, quia illa secunda causa est contingens, licet prima sit necessaria, oportet quod effectus sit contingens, illa quod, si aliqua causa effectus si contin-

(a) i» enim vult, point. — vel Pr.

/») et non velle. — Om. Pr.

(y) in. — Om. Pr.

gens, oportet effectum esse contingentem ; sed tamen non oportet e converso, quod, si effectus sit contingens, quod oporteat aliquam ejus causam esse contingentem, ul in conclusionum probationibus dictum fuit.

Vult etiam sanctus Thomas, quod causa prima nullo modo debeat dici contingens, aut ejus actio, licet libere causet. Unde, 1. *Sentent.*, dist. 43, q. 2, art. I, ad 4^{um} : « Non est, inquit, dicendum voluntatem Dei esse contingentem, aut operationem ejus; quia contingentia mutabilitatem (a) importat, quæ in Deo proprie nulla est. Sed tamen est ibi libel las voluntatis, et operationis, prout exit a voluntate. » — Hæc ille.

Unde, ad melius sciendum mentem ejus super hoc puncto, sciendum quod ipse, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 2, qu 3, sic ait : < Duplex est necessitas, scilicet necessitas absoluta, et necessitas ex suppositione. De prima quidem necessitate loquendo, non est necessarium eum gratiam accipere, qui se sufficienter ad graliam prapararat; quia nec perse necessitas, secundum quam Deum (6) necesse est esse, neque necessitas coactionis aut prohibitionis, in his quæ divina voluntate fiunt, cadere potest. Loquendo autem de necessitate ex suppositione divini propositi, quo, propter benevolentiam suæ bonitatis, voluit unicuique eam communicare secundum suam capacitatem, necessarium est quod cuilibet materiæ præparalæ forma infundatur. Non tamen eodem modo est in omnibus formis : quia formæ quæ mediantibus secundis agentibus in materia producuntur, necessario in materia disposita recipiuntur : necessitate condilionala, in comparatione ad Deum, cujus virtute caetera agentia agunt; sed necessitate absoluta, per comparationem ad agentia proxima, quia necessitate naturæ agunt, propter ordinem divinitus eis impositum, quem pnelerire (γ) non possunt. Formæ autem quæ immediate a Deo inducuntur, non habent necessitatem absolutam ex parte agentis, sed quædam ex parte recipientis; sicut in perfectionibus quæ sunt de esse naturæ, ut est anima rationalis. Formæ autem quæ non debentur nature, sicut gratiæ et virtutes, nihil habent de necessitate absoluta, sed solum de necessitate ex suppositione propositi divini et oniinis. n — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo procedit ex falso intellectu verborum ejus, imponere sibi quod ipse voluerit effectus omnes qui causantur a Deo, necessario ab eo causari, necessitate absoluta; cum clare ponat quod Deus in nulla operatione sua ad extra operetur necessario, necessitate absoluta, sed solum ex necessitate sui suppositi, quia scilicet necessarium est eum ila facere, si ita proposuit.

() *mutabilitatem* — *immutabilitatem* Pr.

() *Deum.* — *dictum* Pr.

(3) *praeterire* — *praecedere* Pr.

Tunc venio ad argumenta sigillntim. Et

Ad primum Scoti, dico quod falsum supponit el imponit nobis, scilicet quod prima causa necessario moveat, necessitate absoluta; immo, quidquid movet, movet (a) necessario, necessitate suppositionis. Tunc argumentum nihil valet; nam stat effectum esse contingentem, et tamen produci necessario, necessitate suppositionis, ut alias dicitur.

Ad secundum dico primo, quod causa prima prius attingit effectum quam causa secunda, considerando virtutem causæ; sed considerando supposita agentia, dico quod causa proxima est immediatior effectui quam prima. — Dico secundo, quod, dato quod causa prima prius natura attingeret effectum quam secunda, non tamen in aliquo signo priori ad signum in quo attingit secunda; nec attingeret necessario, nisi ex suppositione. Unde sanctus Thomas ad islud argumentum in virtute respondet, de *Veritate*, q. 5, art. 9, ad 12^{um} : « Effectus, inquit, non sequitur ex causa prima, nisi posita secunda; unde necessitas causæ primæ non inducit necessitatem in effectu, nisi posita necessitate in secunda causa, a Et ibidem, ad 10^{ttm}, dicit : α Actio primæ causæ quodammodo determinatur ad hunc effectum, per causam secundam. d Et, q. 2, art, 14, ad 5^{ttm}, dicit : α Quamvis prima causa vehementius influat quam causa secunda, tamen effectus non completur nisi adveniente operatione causæ secundæ; et ideo, si sil possibilitas ad deficiendum in causa secunda, erit eadem possibilitas deficiendi in effectu, quamvis prima causa deficere non possit; sed multo amplius, si prima causa posset deficere, et effectus deficere posset. Quia ergo ad esse effectus requiritur utraque causa, utriusque defectus inducit defectum in effectu; et ideo, quæcumque causa ponatur contingens, sequitur effectum esse contingentem. Non autem si altera tantum ponatur necessaria, effectus erit necessarius, propter hoc quod ad esse effectus utraque requiritur. Sed quia causa secunda non potest esse necessaria, nisi prima sit necessaria, inde est quod necessitatem causæ sequitur necessitas in effectu, quantum ad necessitatem causæ secundæ. ▸ — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo non superfluit causa secunda, el quomodo in nullo priori instanti causa prima facit effectum quam secunda. Immo, quod ulterius est, effectus productusa causa prima mediante secunda, non(6) trahit aliquam absolutam necessitatem a causa prima, quanluncumque sit necessaria; quia ad hoc quod effectus contingenter eveniat, sufficit contingentia alicujus suæ causæ. Nec tamen propter hoc econtra sequitur ex dictis sancli Thomæ, quod contingentia causæ secundæ sit totalis et præcisa causa contingentiae effectus; immo, a causa summe necessaria posset effectus contingenter produci. Et in hac

() *monet.* — Om. Pr.

() non. — Om. Pr.

ultima falsa consequentia seducti sunt isti accusatores sancti Thorn®.

Ad tertium similiter negatur consequentia. Nec probatio valet; quia firmatur in illa falsa suppositione, scilicet quod prima causa necessario absolute agat in quocumque omnem perfectionem cuius est capax.

II. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum Aureoli contra eandem conclusionem, dico quod effectus alio (x) modo est necessarius per comparisonem ad causam primam, quam ad causam secundam : nam quandoque a causa secunda evenit necessario absolute, a causa vero prima necessario solum ex suppositione sui propositi ; quandoque autem a causa secunda mere contingenter sine qualicumque necessitate, sed a prima causa evenit necessario ex Suppositione. Et tunc, cum probatur quod uniformiter effectus sit necessarius, vel contingens, respectu utriusque causæ; — dico quod effectus, prout est præsens, necessario est ab utraque, necessitate suppositionis; sed effectus qui est futurus nobis, est Deo præsens; et ideo Deus infallibiliter noxit ejus positionem, vel non positionem. Nec ille effectus potest exire ordinem causæ primæ, si sit præparata ad producendum illum; potest autem exire ordinem causæ secundæ, posito quod sit disposita ad ejus productionem. Et ideo aliter est necessarius respectu primæ quam secundæ, necessitate prædicta.

Ad secundum dico quod scientia non est causa necessaria rerum, plus quam voluntas, necessitate absoluta, intelligendo de causalitate effectiva. Dico tamen quod scientia divina necessario attingit omne intelligibile; non tamen voluntas necessario attingit omne volibile. Et hoc intendebat sanctus Thomas, I p., q. 19, art. 3, ad 6am, cum ait : α Divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita; non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est : quia Deus habet scientiam de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ila quod sint per se necessaria; ideo propter hoc Deus quæcumquo scit, ex necessitate scit; non autem quæcumquo vult, ex necessitate vult, d — Hæc ille.

III. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii, negatur consequentia. Et ad probationem consequentia', dico quod sanctus Thomas non vult quod omne futurum necessario absolute eveniat a prima causa; immo nihil creatum eveniet ab eo necessario, illo modo.

Ad secundum negatur consequentia. Nec enim

(>) alio, — illo Pr.

animæ creandæ a solo Deo, nec Angeli creati a solo Deo, necessario exierunt ab eo, nisi ex necessitate sui suppositi. Non enim stat voluntatem Dei habere talem ordinem ad futura, quin illa eveniant pro tali mensura pro qua disponit illa evenire; sed cum tali necessitate, stat quod effectus libere et mere contingenter productus sit.

Ad tertium patet per idem. Dico enim quod Deus non est sic determinatus ad producendum velle meum, quod producat illud, nisi voluntas mea illud comproducat. Negatur tamen consequentia illata, quod non magis sit necessarius ordo illius effectus ad Deum, quam ad meam voluntatem : quia non stat illum effectum habere habitudinem voliti ad volentem respectu Dei, et quod ille effectus non eveniat; stat tamen illum effectum habere dictam habitudinem ad voluntatem meam, et nunquam poni in esse. Et hoc est quod dicit quarta conclusio, quod effectus potest deficere ab ordine causæ secundæ, non autem ab ordine causæ primæ; eo facto enim quo aliquid habet talem respectum ad divinam voluntatem, ponitur pro tali mensura, vel ponetur.

IV. Ad argumentum Adæ. — Ad argumentum Adæ, dico quod illi articuli excommunicant ponentes omnia evenire necessario absolute, omnibus causis compensatis. Iloc autem non ponit sanctus Thomas, ut patet in distinctione quam allegavi, 4. *Sentent.*, etc.

ARTICULUS II.

AN DEUS CERTITUDINALITER COGNOSCAT FUTURA CONTINGENTIA; ET QUOMODO IMMUTABILITAS DIVINÆ SCIENTIÆ STAT CUM FUTURORUM CONTINGENTIA

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : Quod contingens, ut futurum est, non potest Infallibiliter cognosci, sed secundum quod est In pwsentl.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 12 : < In nobis, inquit, sunt quædam potentiæ et habitus cognoscitivi, in quibus nunquam falsitas esse potest, sicut sensus, scientia, habitus principiorum ; quædam vero in quibus potest esse falsitas, sicut imaginatio, opinio, et æsumatio. Ex hoc autem accidit in aliqua cognitione falsitas, quod non est ila in re sicut apprehenditur; unde, si aliqua vis cognoscitiva est talis quod nunquam in ea est falsitas, oportet quod suum cognoscibile nunquam deficiat ab eo quod de i re» cognoscens apprehendit. Necessarium autem non potest

impediri quin sil, antequam fiat, eo quod causæ ejus sunt immutabiliter ordinata» ad ejus productionem. Unde per hujusmodi habitus, qui semper sunt veri, possunt necessaria cognosci, etiam quando sunt futura; sicut cognoscimus futuram eclipsim, vel ortum solis, per veram scientiam. Sed contingens impediri potest, antequam sil in esse productum; quia tunc non est nisi in causis suis, quibus potest accidere impedimentum ne perveniant ad elfecum. Sed postquam jam contingens est, jam non potest impediri. Et ideo do contingenti, secundum quod est in pnesenti, potest esse iudicium illius potentiæ vel habitus, in quo nunquam falsitas invenitur, sicut sensus iudicat Socratem sedere dum sedet, vel quando sedet. Ex quo patet quod contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem cui falsitas subesse non possit, cognosci potest. Unde, cum divinæ scientiæ non subsit falsitas, nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ul futura sunt. Tunc autem aliquid cognoscitur ul futurum, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur unio prælerili ad futurum. » — Hæc ille.

Eandem conclusionem ponit, l p., q. 14, art. 13, dicens : « Contingens aliquid potest dupliciter considerari. Uno modo, in seipso, secundum quod jam actu est; et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens, neque ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum ; et propter hoc potest infalibiliter subdi certæ cognitioni, ulpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo, potest considerari prout est in sua causa; et sic consideratur ut futurum, et ul contingens, nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita ; et sic contingens non subditur alicui cognitioni per certitudinem. Unde qui cognoscit effectum contingentem, in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem, b — Hæc ille.

Idem ponit, l. *Sentent.*, dist. 38, q. 1, art. 5. — Et item, I. *Contra Gentiles*, cap. 67 : « Contingens, inquit, certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod præsens est. Contingens enim, cum futurum est, potest non esse; et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse, potest falli ; fallitur enim, si non erit quod futurum esse aestimavit. Ex quo autem præsens est, pro illo tempore non potest non (a) esse; potest autem in futurum non esse; sed hoc jam non pertinet ad contingens prout præsens est, sed prout futurum est; unde nihil certitudini sensus deperit, cum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio quæ supra contingens fertur, prout est præsens, certa esse potest, d — Hæc ille. — idem ponit, in *Quaestionibus de Malo*, q. 16, art. 7.

(3) non. — Om. Pr.

Secunda conclusio est quod Deus non cognoscit conllngenlla ut futura .sunt, immo æternailter cognoscit en ut sunt In selpsls præsentla.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra (q. 2, art. 12), subdens post verba proximo allegata : u Tunc aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo prælerili ad futurum. Ille autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamt unique n m contin; entem ; sed semper ordo divinæ cognitionis ad rem quamCumque, est sicut ordo præsentis ad præsens. Quod quidem hoc modô intelligi potest. Si aliquis videret mullos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus, in singulis partibus temporis videret præsentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suæ visionis omnes pnesentialiter videret ; nec tamen omnes simul (a) præsentialiter, quia tempus suæ visionis non est lotum simul. Si autem sua visio tota posset simul exsistere, simul præsentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul præsentialiter transirent. Unde, cum visio divinæ scientiæ æternitate mensuretur, quæ est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui (6) parti temporis deest, sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ul futurum, sed ut præsens videat. Hoc enim quod a Deo visum est, est quidem futurum rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divinæ visioni, quæ non in tempore sed extra tempus est, non est futurum, sed præsens. Ita ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni rioslræ futurum est, cum tempore mensuretur; sed divinæ visioni, quæ est extra tempus, non est futurum; sicut et aliter videret transeuntes, ille qui est in ordine transeuntium, qui non videt nisi illos qui ante ipsum sunt, et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul aspiceret. > — Hæc ille.

Item, I. *Sentent.*, ubi supra (dist. 38, q. 1, art. 5) : < Divinus intellectus ab æterno unumquodque contingentium intuetur, non solum prout est in causis suis, sed prout est in suo esse delerininato; cum enim, existente re, ipsam rem videat prout est in suo esse determinato, aliter cognosceret rem dum est quam antequam fiat, et sic ex rerum eventibus aliquid ejus accresceret cognitioni. Patet etiam quod Deus ab æterno non solum vidit respectum sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur. Quod qualiter sit, evidenter docet Boetius, in fine libri *de Consolatione*. Divina enim cognitio modum æternitatis habet, qui est esse totum simul sine successione. Unde, sicut quamvis tempus sil successivum, tamen æternilas est

() *limul.* — lunl Pr.

() alicui. — *alteri* Pr.

præsens omnibus temporibus, una et eadem el indivisibilis, ut nunc stans; ita cognitiosuaintuetuomnia tempora, quamvis sibi succedentia, ut præsentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde, secundum Boetium, melius dicitur providentia quam praevidentia; quia nihil quasi futurum, sed omnia ut præsentia, uno intuitu procul (a) videt, quasi ab æternitatis specula. Sed tamen potest dici praescientia, in quantum cognoscit illud quod futurum est nobis, non sibi. Quod ul nudius pleat, exemplis ostendatur. Sint quinque homines, qui successive, in quinque horis, quinque contingentia facta videant. Possum ergo dicere quod isti quinque vident hæc quinque contingentia successive præsentialiter. Si autem pneretur quod istarum quinque cognitionum esset unus actus, posset dici quod una cognitio esset prasentialiter de omnibus illis cognitis succedentibus. Cum ergo Deus uno æterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab æterno præsentialiter intuetur : non lanium ul habentia esse in cognitione sua; non enim Deus ah æterno cognoscit de rebus tentum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione; sed eliam ab æterno videt, uno intuitu,el videbit singula tempora, el rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere. Nec lanium videt hanc rem respectu praecedentis temporis esse futuram, el respectu futuri praeteritam; sed videt illud tempus in quo est præsens, el rem esse praesentem in hoc tempore; quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cujus actus est successivus secundum diversa tempora, n — Hæc ille.

Item, l p., ubi supra (q. 14, art. 13) : « Deus, inquit, cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et, licet contingentia lianl in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul ; quia cognitio sua mensuratur æternitate, sicut et suum esso; ætemitas autem tota simul existens, ambit totum tempus, ul supra dictum est. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes omnium rerum apud se præsentes, ul quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur super omnia ab æterno, prout sunt in sua pnesentinlitate. * — Hæc ille.

Item, *de Malo*, ubi supra (q. 16, art. 7h sic ait : « Futura, inquit, dupliciter cognosci [xissunl uno modo in seipsis, alio modo in suis causis. In seipsis quidem, n nullo cognosci possunt, nisi a Deo Cujus est ratio : quia futura, prout futura sunt, nondum habent esse in seipsis; esse autem et verum convertuntur; unde, cum omnis cognitio sil alicu-

jus veri, impossibile est quod aliqua cognitio respi- ciens futura, in ratione futuri, cognoscat ea in seipsis. Cum autem praesens, praeteritum el futurum sint differenti® temporis, temporalem ordinem designantes, omne quod qualitercumque est in tempore, comparatur ad futura sub ratione futuri. Et ideo impossibile est quod aliqua cognitio subjacens ordini temporis, cogn t futura in seipsis. Talis autem esi omnis cognitio creatur®. Unde impossibile t-4 mod aliqua creatura cognoscat futura in seipsis. >ed hoc e-t proprium solius Dei, cujus cognitio est elevata super totum ordinem temporis; ita quod nulla pars temporis comparatur ad divinam cognitionem sub ratione praeteriti vel futuri, sed totus decursus temporis, et ea quæ per totum tempus aguntur, præsentialiter el conformiter ejus amspectui subduntur, et ejus simplex intuitus super omnia simul fertur, prout unumquodque est in suo tempore. Potest autem accipi conveniens similitudo ex online locali; quia prius el posterius in motu et teniore. consequuntur prius et posterius in magnitudine, ut dicilur 4. *Physicorum* (t. c. 99). Ita igitur Deus præsentialiter omnia intuetur, quæ comparantur ad invicem secundum ordinem præshilis, praeteriti, et futuri—quod non potest aliquis eorum cujus intuitus sub hoc online temporis cadit—sicut ille qui est in alte specula constitutus, videt simul omnes transeuntes per viam, non sub ratione praecedentis el subeequentis quoad ipsum, quamvis videat quosdam alios præcedere; tamen quicumque in ipsa via constitutus, in online transeuntium, non potest videre nisi praecedentes, vel juxta se positos, n — Hæc ille.

hiem ponit, 1. *Contra Gentiles*, cap. 66, ubi posito exemplo de centro et circulo, quod recitatum fuit in praecedenti quæstione, subdit : < Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit æterno, quasi præsens eidem, licet sil respectu alterius >artis praeteritum vel futurum. Æterno autem non potest aliquid coexistere, nisi toti quia successionem durationis non habet. Quidquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tote sua æternitate intuetur quasi præsens; nec tamen quod quadam parte tempon's agitur, semper fuit exsistens. > — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod licel heus non cognoscat futura ut fulura sunt («), laincn ipse cognoscit contingentin esso prwsenlla sibi, el futura altis.

Pars prima patet ex prædictis. Sed secunda probatur. Quia Deus non solum cognoscit ivrum praesentiam, immo fulurihonem el praeteritionem, el omnem rerum ad invicem ordinem. Unde sanctus

(a) *procul*, — *poriO* Pr.

(a) *sunt*, — *sed* Pr.

Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 12, ad 0^m*, dicit : < Contingens, dum est futurum, non habet esse; tamen ex quo est prasens (x), esse habet el veritatem ; et sic divinæ visioni substat; quamvis etiam Deus cognoscat ordinem unius ad alterum, et sic cognoscat aliquid esse futurum respectu alterius, » — Hæc ille.

Ista etiam pars potest ex præallegalis in 1, *Sententiarum* haberi, scilicet quomodo Deus videt rem esse futuram respectu hujus temporis, et pñcleritam respectu illius, et praesentem in tali tempore.

Istud etiam ponit, i. *Contra Gentiles*, cap. 66, dicens quod « ea quæ sunt presentia, pñclerita, vel futura nobis, Deus cognoscit secundum quod sunl in potentia sua, el in propriis causis, et in seip^sis ». — Hæc ille.

Item, 2*2^o, q. 171, art. 6, ad 2^{um}, dicit quod « divina præscientia respicit futura secundum duo : scilicet secundum quod sunl in seipsis, in quantum ea scilicet prasentialiter intuetur ; el secundum quod sunt in causis suis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis futura contingentia, prout sunl in seipsis sint detenninata ad unum ; tamen, prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin aliter posset evenire. El ista duplex cognitio semper in divino intellectu conjungitur ». — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod cōnclitio Del de futuris est Infallibilis et certissima.

Islam probat sanctus Thomas, ubi supra, *de Veritate*, dicens : « Sicut, inquit, visus noster non fallitur, ridens contingentia cum sunl prosentia, el tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant, ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quæ nobis sunt pñsentia, sive quæ præterita, sive quæ futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt; unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant. Difficultas autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus, nisi per modum nostro cognitionis, significando tempus, vel temporum differentias. Si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum ; quia sibi numquam sunt futura. Unde etiam, ul Boetius dicit, 5. *de Consolatione*, cognitio ejus de futuris, magis proprie dicitur providentia quam providentia ; quia ea porro, quod est longe, positus, in æternitatis tñecula intuetur; quamvis etiam providentia dici possit, propter ordinem ejus quod ab eo scitur illis quibus futurum est. » — Hæc ille.

Istam conclusionem formaliter probat, 1. *Contra Gentiles*, cap. 67, dicens : « Omnis cognitio, quæ supra prosens fertur, prout est prasens, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab æterno

fertur in unumquodque eorum quæ temporis cursu peraguntur, prout prosens est. Relinquitur ergo quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab æterno infallibilem scientiam habere. » — Hæc ille.

Item, ibidem : « Contingens differt a necessario, secundum quod unumquodque est in sua causa. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit el esse; necessarium autem non potest ex sua causa non esse. Secundum vero quod utrumque eorum est in se, non differt quantum ad esse, super quo fundatur verum; quia in contingenti, secundum quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet ut futurum contingens non esse. Divinus autem intellectus ab æterno cognoscit res, non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nil igitur prohibet ipsum habere cognitionem æternam de contingentibus el infallibilem. » — Hæc ille.

Hæc : « Si unumquodque a Deo cognoscitur sicut prosentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit ; sicut necessarium est .Socratem sedere, ex hoc quod videtur sedere. Hoc autem non est necessarium absolute, vel, ul a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiali. Hæc enim condicionalis est necessaria : si Socrates videtur sedere, Socrates sedet. Unde, etsi condicionalis in categoricam transferatur, ut dicatur : quod videtur sedere, necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram ; de re vero intellectam, el divisam, esse falsam. Et sic in his el in omnibus similibus, quæ Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem el divisionem falluntur. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. p., ubi supra (q. 14, art. 13), concludens : « Manifestum est, inquit, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui sua prosentialitate ; el sunt futura contingentia, suis causis comparata. » — Hæc ille.

Idem ponit, I. *Sentent.*, ubi supra (dist. 38, q. I, art. 5) : « Contingentia, inquit, ad utrumlibet, in causis suis certitudinaliter nullo modo cognosci possunt. Sed quando jam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum; el ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognosci possunt; ut patet in eo qui videt Socratem currere, quia dum currit, videt Socratem currere, » — Hæc ille. — Et post multa : « Nihil igitur prohibet contingentium ad utrumlibet, Deum certam scientiam habere ; cum intuitus ejus ad rem contingentem referatur, secundum quod est prosentialiter in actu, (quando jam ejus esse (x) determinatum est, et certitudinaliter potent cognosci. » — Hæc ille.

(x) *est pñsent.* — *poteit* Pr

(u) *est pñsent.* — Om. Pr.

Et ibidem, ad 2.^m : « Futurum contingens non est determinato verum antequam fiat, quia non Imbel causam determinatam ; et ideo ejus certa cognitio haberi non potest ab intellectu nostro, cujus cognitio est in tempore determinato et successive. Sed dum est in actu, determinate est verum ; et ideo a cognitione quæ est præsens illi actui potest certitudinaliter cognosci ; sicut patet de visu corporali. Et quia cognitio (a) divina æternitate mensuratur, quæ eadem manens omni tempore præsens est, ideo unumquodque contingentium videlicet prout est in suo actu, n — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod contingenda ad utrumlibet futurorum cognitorum a Deo, simul statim cum Infallibilitate divinæ scientiæ; nec unum tollit aliud.

Ista conclusio sequitur ex probationibus productis, Et iterum probatur sic, 1. *Contra Gentiles*, cap. 67 : « Scientia Dei vera non esset nisi perfecta, si non hoc modo res evenirent, sicut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem, cum scilicet cognitor totius esse, cognoscit unumquemque effectum (i), etiam in ordine ad quaslibet suas causas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas, est ut contingenter ex eis proveniant. Cognoscit ergo Deus aliqua contingenter evenire. Sic igitur divinæ scientiæ certitudo et veritas, rerum contingentiarum non tollit. » — Hæc ille.

Hæc : α Effectus non potest esse necessarius, cujus causa est contingens. Contingit autem effectum esse, remota causa. Effectus autem ultimi causa est et proxima et remota. Si igitur proxima fuerit contingens, ejus effectum oportet esse contingentem, etiamsi causa remota sit necessaria; sicut plantæ non necessario fructificant, quamvis motus solis scilicet necessarius, propter causas intermedias contingentes. Scientia autem Dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota earum. Igitur necessitas scitorum contingentia* non repugnat, cum contingat causas medias contingentes esse, b — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod quodcumque contingens Deus scivit esse futurum, necessario scivit illud esse futurum, sic quod ista est necessaria : Deus scivit Antilehrstum esse futurum.

Istam conclusionem probat ipse in productis locis Unde, *de Veritate*, q. 2, art. 12, probat eam dupliciter. Primo. Quia omne dictum de proterito, si est verum, est necessarium. Secundo. Quia omne sternum, est necessarium ; sed hoc esse scitum a Deo, est verum ab æterno; igitur.

(a) cognitio. — Om. Pr.

(C) *ied.* — Ad. Pr.

Sed, secundum quod ipse ibi (ad 7.^m) recitat, ad primam probationem aliqui respondent, dicentes quod < hæc est contingens, Hoc est scitum a Deo ; quia, quamvis sit proteritum, tamen importat ordinem ad futurum, et ideo non est necessarium ; sicut cum dicitur, Hoc fuit futurum, illud proteritum non est necessarium ; quia quod fuit futurum, potest non esse vel fuisse futurum, ut in 2. *de Generatione et Corruptione* (t. c. 64) dicitur: *Futurus quis incedere non incedet.* » — < Sed hoc, inquit, sanctus Thomas, nihil est; quia, cum dicitur, Hoc fuit futurum, designatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem ejus. Quamvis autem cause quæ sunt ordinalæ ad aliquem effectum, possint impediri ne effectus sequatur ex eis; non potest tamen impediri quin fuerint aliquando ad hoc ordinata*. Unde, licet quod est futurum, possit non esse futurum, nunquam tamen potest non fuisse futurum. » — Hæc ille.

Eodem modo improbat, et quasi in eadem forma, istam responsionem, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 38, art. 5) ad 4^{um} ; et ex alio similiter; quia dicit instantiam non esse ad propositum. Quia, < cum dicitur. Hoc est præsens a Deo, non tantum importatur ordo ad futurum, sed etiam actus quidam, qui significatur ut proteritus. » — Hæc ille.

Prima parte vero, q. 14, art. 13, ad 2.^m, improbat istam responsionem, isto modo, dicens quod, < licet illud antecedens importet respectum ad futurum, hoc tamen non tollit ei necessitatem; quia illud quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet futurum non sequatur quandoque. » — Hæc ille. — Sic igitur improbat primam antiquam responsionem.

Secunda responsio antiquitus talis erat : < Dicebant enim quidam, quod illud dictum vel propositio, scilicet : Hoc futurum est scitum a Deo, est contingens et non necessaria, quia est composita ex contingenti et necessario; scientia enim Dei est necessaria, sed scitum ab eo est contingens ; quorum utrumque in dicta propositione includitur; sicut et hæc est contingens, Petrus est homo albus, vel, Petrus est animal et currit. » — < Sed hoc iterum, inquit ipse, nihil est : quia veritas propositionis non variatur per necessitatem et contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur; sed solum ex principali locutione, in qua fundatur veritas propositionis. Unde eadem ratio necessitatis et contingentia? est in utraque istarum : Ego cogito hominem esse animal, et, Ego cogito Petrum currere. Et ideo, cum actus principalis qui significatur in hac propositione, Deus scivit hoc futurum, sit necessarium, quantumcumque illud quod ponitur materialiter sit contingens, ex hoc non impeditur quin predicta propositio sit necessaria. » — Hæc ille, in *de Veritate*, ubi supra (q. 2, art. 12, ad 7.^m).

Prima parte vero, ubi supra (q. 14, art. 13, ad 2^{um}),

similiter impnokal istam responsionem, «licens : < Cum dicitur, Deus scivit aliquid esse futurum, contingens non ponitur ibi nisi sicut materia verbi, et non sicut pars principalis orationis vel propositionis. Unde ejus contingentia vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse Socratem currere, vel Deum esse. Et eadem ratio est de necessario vel de contingenti, n — Hæc ille.

Idem ponit clarius, 1. *Sententia* ubi supra (dist. 38, q. 1, art. 5, ad 4um), dicens : « Cum Deus dicitur aliquid præscivisse, ordo ad futurum designatur vel objectum super quod transit actus. Est enim sensus : præscivit hoc, id est, scivit hoc esse futurum. Quando autem aliquod dictum ponitur ut materia alicujus actus, oportet ut dictum, quasi materialiter sumatur, et non secundum quod ad significationem rei refertur; ut cum dico : scio istum («) currere. Ea vero quæ sic sumuntur, nullam differentiam contingentiam vel necessitatis faciunt in propositione. Tum quia veritas et necessitas propositionis ex principali verbo dependent, in quo intelligitur compositio. Tum etiam, quia dictum hoc modo positum, non sumitur vel verum et falsum, vel ut necessarium vel contingens, sed vel dictum quoddam tantum. Unde æqualis contingentia vel necessitas est hanc duarum : Dico Socratem currere, et solem moveri; etiam posito quod dicere sit necessarium. Et ita, posito etiam quod ordo ad futurum importatus sit mutabilis, nihil impedit de necessitate propositionis, a — Hæc ille.

Tertia responsio dabatur antiquitus, quod illa propositio est contingens; quia « scitum vel præscitum, licet secundum vocem consignificet tempus præteritum, tamen significat actum divinum, cui non accidit præteritio; et ideo, sicut Deus potest non præscire, ita potest non præscivisse ». — < Sed istud non valet, dicit sanctus Thomas, 1. *Sententia*, ubi supra. Quia, quamvis actus divinus non habeat necessitatem coactionis, habet tamen necessitatem immutabilitatis, loquendo tamen de actibus intrinsicis, ut velle, intelligere, et hujusmodi; unde non est contingens non esse, si ponatur esse; et per consequens, non potest non esse; jam enim divina scientia determinata est ad aliquod futurum sciendum pro nunc.

Istis ergo responsionibus exclusis, concludit sanctus Doctor, quod ista est absolute necessaria : Hoc est scitum a Deo, puta, Antichristum esse futurum. Quod confirmat, 1. *Sententia*, (ubi supra, ad 4am), dupliciter, «licens : « Meo, inquit, dicendum est quod antecedens, scilicet : hoc est scitum a Deo, est necessarium absolute, tum ex immobilitate actus, tum etiam ex ordine ad scitum; quia illa res non

ponitur subiacere divinæ scientiæ», nisi dum est in actu, secundum quem terminationem et certitudinem habet; ipsum enim necesse est esse dum est. » — Hæc ille.

Eandem conclusionem ponit in *Summa*, et de *Veritate*.

Septima conclusio est quod propositio de futuro continet, quod futurum Deus scit, est uno modo necessaria, et alio modo non.

Verbi gratia : sicut si dicamus, Hoc futurum, Antichristus erit, est scitum a Deo, igitur Antichristus erit, illud consequens est uno modo necessarium, et alio modo non. Unde sanctus Thomas, de *Veritate*, ubi supra (q. 2, art. 12, ad 7um), sic dicit : « Istius conditionalis, Si aliquod futurum est scitum a Deo, illud erit, antecedens est necessarium simpliciter, et consequens est necessarium absolute, eo modo quo ad antecedens sequitur. Aliter enim est de his quæ attribuntur rei secundum se, aliter de his quæ attribuntur ei secundum quod est cognita. Illa enim quæ attribuntur ei secundum se, conveniunt ei secundum modum suum; sed illa quæ attribuntur ei, vel quæ consequuntur ipsam secundum quod est cognita, sunt secundum modum cognoscentis. Unde, si in antecedente significetur aliquid quod pertineat ad cognitionem, oportet quod consequens accipiat secundum modum cognoscentis, et non secundum modum rei cognitæ; ut si dicatur, Si ego intelligo aliquid, illud est immateriale; non enim oportet ut quod intelligitur sit immateriale, nisi secundum quod est in intellectu. Et similiter, cum dico, Si Deus scit aliquid, illud erit, consequens est sumendum, non secundum dispositionem rei in seipsa, sed secundum modum cognoscentis. Quamvis autem res in seipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est præsens; et ideo magis dicendum est, Si Deus scit aliquid, illud est, quam, hoc erit. Unde idem est iudicium de ista, Si Deus scit aliquid, hoc erit, et ille hac, Si ego video Socratem currere, Socrates currit; quorum utrumque est necessarium dum est. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. p. q. 14, art. 13, ad 2um : « Quoniam quod perlinet ad actum animæ, consequens accipiendum est, non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima; aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Ut patet, si dicam, Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale, intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod intellectum, et non secundum quod est in seipso. Et similiter, si dicam, Si Deus scit aliquid, illud erit, consequens intelligendum est prout est in sua præsentia; et sic necessarium est, sicut et antecedens; quia omne quod est, quando est, necesse est esse. * — Hæc ille.

(x) trio ii/uni. — scribo et iterum Pr.

Idem (licit, I. *Sentent.*, ubi supra (diet. 38, q.4, art. 5), ad 4^{utn} : « Antecedens, inquit, dicta? conditionalis, est necessarium absolutum », tum ex immobilitate actus, tum etiam ex ordine ad scitum; quia illa res non ponitur subiacere divina scientias nisi dum est in actu, secundum quem certitudinem et terminationem habet. Ipsum enim necesse est esse dum est. Et ideo similis est necessitas inferendi in consequente. Ut si accipiatur ipsum quod est Socratem currere, secundum quod est in actu : et sic terminationem et necessitatem habet. Unde patet quod si sumatur Socratem currere, secundum hoc quod ex antecedente sequitur, necessitatem habet (x). Non enim sequitur ex antecedente, nisi secundum quod substat divinæ scientiæ, cui subjicitur prout consideratur præsentialiter (6) in suo esse actuali (γ). Unde etiam sic sumendum est consequens. Quo morio patet quod nec rium est ; necesse enim est Socratem currere dum currit. » — Hæc ille.

Hem, I. *t'outra Gentiles*, cap. 67 : « Cum, inquit, dicitur : Deus scit vel scivit hoc futumm, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam el rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius, quod a Deo scitum est, dicitur futurum: non enim respectu divinæ scientiæ est futurum, quæ, in momento æternitatis existens, ad omnia præsentialiter se habet; respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum, quasi non existens, ut locum habeat quæstio qua quæritur, An |iossit non esse; sed cognitum diceretur a Deo, ut jam in sua essentia visum ; quo posito, non remanet predict. < quæstioni locus; quia quod jam est, non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur coexistit æternitati, vel etiam tempus præteritum, quod (o) designatur, cum dicitur: Deus scivit Unde habitudo temporis præteriti vel pnesentis æternitati attribuitur; quod omnino ei non competit. Et hoc accidit secundum accidens falli, » — Hæc ille.

Octava conclusio esi quod Ista consequentia non valet : lior est futurum; luitur hoc erit.

Ista conclusio potest haberi ex probatione sexta conclusionis, et ex illo dicto Aristotelis, 2. *de Generatione* (t. c. 64), scilicet quod *futurus quis incedere non incedet*. Aliquid enim esse futurum, non est aliud quam causam aliquam esse inclinatum ad productionem illius; ponatur ergo quod impediatur ne effectum producat, sequitur quod illud est futurum, el tamen nunquam erit.

Hanc ponit sanctus Doctor, I p., q. 19, ari. 7.

(α) 3 verbo *unde*, usque nd *tmtict*, om. Pr.

(C) *pi;rACutiildrr*. — *principaliter* Pr.

(γ) *artuati*. — *accidentali* Pr.

(£) *quod*. — *quo* Pr.

ad 2am, dicens : < Multa sunt in virtute el scientia el voluntate divina, quæ non continentur sub online causarum inferiorum ; sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores, dicere poterat, LazaruB n^n resurget; respiciens vero ad causam primam, poleral dicere, Lazarus resurget. El utrumque horum Deus vult : scilicet quod aliquid quandoque sit futuram secundum causas inferiora, quod tamen non ot futurum secundum causam superiorem; vel econtra. Sic igitur dicendum quod aliquando Deus pronuntiat aliquid futumm, secundum (a) quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem nature vel meritorum; quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori. Sicut cum prædixit Ezechia : Dispone *domui tuse, quia morieris ct non vives*, ut habetur Isa. 38 (v. i); nec tamen ita evenit, quia aliter fuit ab æterno inscientia et voluntate divina, b — Htec ille.

Item, *de Veritate*, q. 2, art. 12, ad 9^{l*} : < Deus, inquit, cognoscit ordinem unius ad alterum; et sic cognoscit aliquid esse futurum respectu alterius. Et sic non esi inconueniens quod ponatur quod Deus scit aliquid esse futurum, quod nunquam erit, in quantum scilicet scit aliquas cau^s ad aliquem effectum esse inclinatas, qui non producet. > — Hæc ille.

Item, *de Veritate*, q. 12, art. 10, ad 7^{l*}, dicit : < Aliquid potest dici esse futurum, non solum ex hoc quod ita erit, sed quia ita ordinatum est in causis suis ul sit futurum. Sic enim medicus dicit, Iste sanabitur, et. Iste morietur; et si aliter contingat, non falsum dixit; sic enim tunc futurum erat ex online causarum, quod tamen j»ossibile est impediri; et tunc quod futurum erat, consequenter non erit futurum. Unde Philosophus dicit, in 2. *de Generatione* (t. c. 64), quod *futurus quis incedere non incedet*. n — Hæc ille in forma.

Et sic patet ad articulum.

B. — OBJECTIONES

§ L — CONTHA PŲĪMAM CONCLUSIONEM

Argumentum Durandi. — Sed contra pnedicta aiguilur multipliciter; el primo contra primam conclusionem, Durandus (dist. 38, q. 3) arguit sic. Sicut ex causa necessaria sequitur infallibiliter suus proprius effectus, ct ideo, ea cognita, perfecte cognoscitur ejus effectus; ita ex causa inqx?dibili non impedita sequitur ejus effectus, ct ideo, cognita causa impetlibili, et omnibus quæ eam impedire possunt, et insuper illis quæ eam impediunt vel non impediunt, cerlitudinaliter potest cognosci quis effectus eveniet, vel quis non

(») *secundum*. — *scilicet* Pr.

eveniet. Nunc autem Deus cognoscit causas omnium contingentium futurorum, et omnia quæ eas determinare possunt et quæ determinabunt; et insuper cognoscit quæ impedire possunt, et quæ impediunt vel non impediunt. Ergo cognoscit certitudinaliter futura contingentia; cognoscendo enim suam essentiam, cognoscit causas futurorum contingentium, etsi impediuntur vel non impediuntur.

J 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem, Aureolus (dist. 38, q. 1, art. 1) arguit

Primo. Quia non est verum quod res future, actualiter sint præsentis æternitati, ut supra dicit se probasse.

Secundo. Quia, dato quod sic esset, adhuc divinus intellectus non ferretur in eas ut sic, nec haberet earum certam cognitionem quia sic essent præsentis. Constat enim quod divinus intuitus nullo modo ad aliquid extra se terminatur, sed tantum ad essentiam suam, ut Augustinus dicit, 83. Quaestio-num (q. 46), quod *Deus nihil extra se positum intuetur*. Sed existentia futurorum est aliquid realiter positum extra Deum. Ergo, quantumcumque præsentialiter existeret ab æterno, non ex hoc Deus habebit certam notitiam de futuro contingenti.

Tertio. Non magis tribuit divino intellectui existentia futuri contingentis ut est præsentis æternitati, quam cum est præsentis in certo tempore. Sed futurum contingens, jam positum in actu in certo tempore, ex hoc quod est sic præsentis et positum, non dat divino intellectui ut certitudinaliter cognoscat ipsum; immo hoc habet intellectus a se, alias vilesceret divinus intellectus, et mensuraretur a rebus, cum traheret certitudinem ab ipsis. Igitur nec futurum præsentis æternitati, tribuit divino intellectui quod certitudinaliter cognoscatur ab eo.

Quarto. Quantumcumque res futura sint præsentis æternitati, adhuc restat quærere, ex parte divini intellectus, quid est sibi ratio attingendi actualitatem futuri positi in sua præsentialitate; et oportet dicere quod essentia, vel idea, vel voluntas, vel aliquid aliud. Sed iste modus dicendi non ponitur. Igitur ad propositum nihil nos scire facit.

Quinto (ibid., art. 2) sic. Cogitationes hominum succedent sibi in infinitum, et similiter ejulationes damnatorum. Si igitur Deus istas existentias intuetur quasi presentes: aut ipsæ ut existentes in divino intuitu, sunt in multitudine finite; aut infinitæ. Non potest dari secundum; quia infinitas et præsentialitas, vel actualitas, mutuo sibi repugnant. Nec primum potest dici; quia illa multitudo cogitationum aut ejulationum finitarum, consumeretur tempore finito, ultra quod adhuc ejulationes et cogitationes sibi succederent. Ergo sibi non potest quod

divinus intuitus feratur in res futuras, lanquam in præsentialiter existentes,

Sexto. Ille intuitus qui fertur præsentialiter in aliquid existens, necessario coexistit, et est simultaneus cum illo in quod fertur. Sed manifestum est quod divinus intuitus, cum sit idem quod sua essentia, non coexistit, nec habet aliquam simultatem cum existentibus rerum futurarum: quia nec existentia illæ præsentis sunt æternitati, quando future sunt in se; immo, nec quando sunt actu, habent aliquam simultatem cum divina essentia; quia ipsa penitus est abstracta, nec est præsentis, nisi solummodo negative, quia nec præterite, nec futura. Ergo nullo modo divinus intuitus fertur in existentias rerum contingentium futurarum.

Septimo (dist. 39, q. 1, art. 3). Omnis propositio scita, est vera, prout est scita. Sed hæc propositio: Hoc erit, est de futuro; et ut sic, conceditur a te, ut a Deo scita. Dicis enim quod Deus scit quod hoc erit, ita quod hoc antecedens (a) est necessarium: Deus scivit hoc futurum. Ergo hæc propositio est necessaria et vera: Hoc erit, ut est de futuro; quia, ut sic, concedis quod subest divinæ scientiæ. Unde, concedendo quod futurum non subest divinæ cognitioni nisi in sua præsentialitate, habes negare istam propositionem: Deus scivit, vel scit hoc futurum esse, vel quod hoc erit; alioquin, si hæc propositio est scita. Hoc erit, de necessitate erit vera et immutabilis; et per consequens, futurum rei est immutabilis, et non solum sua præsentialitas. Et istud est principaliter contra sextam conclusionem.

Octavo sic. Ex notitia attingente rem ut præsentem, potest inferri quod res est in presenti; et similiter, ex scientia quæ attingit rem ut præteritam, potest inferri quod præteritum; et ex illa quæ attingit rem ut futuram, potest inferri quod erit; unde sequitur: Video Socratem sedere, ergo sedet, quantumcumque sit ibi actus animæ; et sequitur: Vidi Socratem sedere, ergo sedit; vel: Videbo sedere, ergo sedebit. Sed, secundum te, Deus videt futurum in sua præsentialitate. Ergo sequitur quod futurum est in presenti, non solum in presenti videntis, sed in presenti proprio; sicut sequitur: Video Socratem sedere in sua præsentialitate, ergo præsentialiter sedet in se. Unde, si Deus ab æterno vidisset Socratem sedentem in sua præsentialitate, sequeretur quod ab æterno præsentialiter sedisset in seipso.

§3. — Contra quartam conclusionem

I Argumenta Aureoli. — Contra conclusionem quartam, arguit (ibid.) sic.

Primo. Quandoque consequens est necessarium ex suppositione, si antecedens est necessarius

(x) *antecedent*. — *consequent* Pr.

absolute, consequens erit necessarium absolute; ut si ponitur quod Socrates sit homo, \wedge equitur quod sit animal, necessitate absoluta; quia quod suponebatur, erat necessarium absolute; cum autem divina scientia non sit contingens, sed quoddam absolute necessarium, igitur, si ex illa infertur eventus futurorum, oportet quod sit absolute necessarius.

Secundo ad idem. Quandocumque suppositio est immutabilis et inevitabilis per quodeumque consilium, si sil necessaria consequentia, impossibile est quod consequens necessario sequens ex tali suppositione sil evitabile, quocumque consilio, aut sollicitudine, aut conatu. Sed hæc suppositio est immutabilis el inevitabilis, scilicet quin Deus sit præscius futurorum; nec oportet ad tollendam præscientiam consiliari, aut sollicitum esse. Ergo consequens quod infertur de necessitate, quantumcumque remaneat contingens, erit tamen inevitabile; et erit fatuum sollicitari de aliquo futuro, quia nihil poterit immutari, sive hoc sit propter necessitatem consequentis, vel consequentis. Igitur illa distinctio de necessitate consequentia» vel consequentis, posita in probatione quartæ conclusionis, non juvat ad salvandum contingentiam futurorum.

II. Argumenta Gregorii. — Ad idem arguit Gregorius (dist. 38, q. I, art. 3) contra illud quod dicitur in eadem conclusione, scilicet quod futurum contingens, consideratum prout est in sua actuali existentia, necessarium est. Vult enim probare quod aliquid quod est nunc, potest non esse nunc, sic quod propositio enunciantis ipsum non sit nunc vera. Et arguit

Primo sic. Suppono, inquit, cum aliis, quod est aliqua causa libera, et quod causa libera in hoc (a) differt a naturali (6), quod causa libera, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, el potest non agere; naturalis autem non potest non agere, sed necessario agit, sicut patet 9. *Metaphysics*. Tunc sumo aliquam causam liberam, et sit voluntas Petri, quæ* vocetur A, quæ, positis omnibus requisitis ad volendum C, potest elicere volitionem circa C, et potest non elicere. Et suppono aliud satis communiter concessum, quod voluntas potest volitionem producere in instanti. Sit ergo B instans, in quo omnia requisita ad volendum C concurrunt. Et arguo sic : A potest elicere volitionem circa C in instanti B, et idlest non elicere illam volitionem in instanti B; el A vel elicit talem volitionem in B, vel non elicit talem volitionem in B. Ergo : vel A potest elicere volitionem circa C in instanti B, el tamen tunc non elicit; vel jotesl non elicere hujusmodi volitionem in instanti B, et tamen elicit. Et vocetur illa volitio D. Et tunc ulterius infero : ergo, vel hæc

propositio, D non est, potest esse vera in instanti B, el tamen tunc hæc est vera, Dest; vel hæc propositio, D est, potest esse vera in instanti B, et tamen tunc hæc est vera, D non est. El sive hoc detur, sive illud, habetur propositum. Antecedens patet, quoad primam partem, ex præsuppositione; quoad secundam vero, patet ex virtute primi principii. Consequentia etiam prima clara est : quia, si A elicit hujusmodi volitionem in instanti B, et potest eam elicere in B, et potest eam non elicere in B; ergo elicit in B, el potest non elicere in B. Eodem modo patet quod, si ipsa non elicit, quod ipsa non elicit, et potest elicere. Consequentia etiam secunda, est evidens : quia, si A potest non elicere D in instanti B, hæc potest esse vera, In instanti B, A non elicit D; el per consequens, bæc etiam potest tunc esse vera, 1) non est; et similiter, si A potest elicere D in instanti B, hæc propositio, A elicit D, potest esse vera in instanti B; et per consequens, etiam hæc, D est, potest tunc esse vera. Ex quo patet quod utraque istarum, D est, D non est, divisim potest esse vera in instanti B. Et constat quod altera tantum est vera. Si ergo hæc sit vera, D est, ergo tunc ipsa est vera in instanti B; et cum hoc, ista, D non est, potest tunc esse vera; quamvis non sit possibile quod utraque tunc conjunction sil vera el simul; sed, si affirmativa sil vera, negativa est falsa; el econtra, si negativa at vera, affirmativa est falsa. Si quis autem suppositionem præmissam, scilicet quod voluntas potest elicere volitionem in instanti, non admitteret, formetur ratio de Deo el aliqua creatura quam potest Deus in instanti libere producere; et pariter concluditur propositum.

Secundo sic. Sit B præsens instans. El arguo sic : Hæc consequentia non est bona, scilicet : Deus potest producere in B unum angelum; ergo Deus producit in B unum angelum. Ista, inquam, non est bona in B; et antecedens est verum, ut patet ex suppositionibus, et quia non implicat contradictionem. Ergo oppositum consequentis potest simul esse verum cum antecedente in instanti B; alias contingeret quod consequens et ejus oppositum essent simul falsa in B. Elsie hæc, Deus non producit unum angelum in B. et hæc, Deus potest producere unum angelum in B, possunt simul esse vera in B. Ponatur igitur in esse; et habetur propositum, quia tunc simul dum ista est vera. Deus non producit unum angelum in B, ista potest esse vera in B, Deus producit unum angelum in B. licet ipsa sit falsa, nec possit esse simul vera cum prima.

Quod autem prima consequentia sic simpliciter sumpta, non sit bona in B, ut primo assumitur, probatur tripliciter. — Primo. Quia, si illa esset tunc bona, eadem ratione bæc : Deus potest producere duos angelos in B, ergo producit duos angelos in B; et similiter hæc : Deus potest producere tres angelos in B, ergo Deus producit tres in B; et ultra :

(a) in *hoc*. — rit/ii/ Pr.

(q) *ct*. — Ad. Pr.

ergo quotquot potest producere in B, tut producit i
iri B; quod tamen e>l falsum, quia in nullo (x)
instanti Deus tot producit, quot posset producere
tunc. — Secundo. Quia, si illa consequentia esset
bona, eadem ratione hæc esset bona : Deus potest
non producere unum angelum in B, ergo Deus non
producit unum angelum in B; et per consequens,
h;rc etiam esset bona : Deus potest producere unum
angelum in B, et potest non producere unum ange-
lum in B, ergo Deus piOduc.it unum angelum in B,
et non producit unum angelum in B. Sed constat
quod ista non est buna; quia antecedens est verum,
el consequens implicat contradictionem. — Tertio.
Quod consequentia non sit bona, patet ex differentia
agentis liberi el agentis naturalis supra præmissa.
Patet igilur quod res qua· est in B, potest non esse
in B, ad istum sensum quod nunc possibile est
talem rem non osse nunc; ita quod, licet talis res
sil in B, tamen possibile est istam asse veram in B,
A non est in B. Ex quo sequitur quod contingens,
dum est non necessarium, immo mere contingens,
cl in quacumque mensura ipsum est, possibile est
quod in illa mensura Ittw sit vera, Hoc non est,
demonstrando ipsum. — Hæc Gregorius.

§ 4. — Contra quintam conclusionem

Argumenta quorundam. — Contra quintam
conciusionem arguitur (apud Aureolum, dist. 39,
q. 1, in procem, qurcsl.).

Primo probando quod infallibilitas et immutabi-
litas divinæ scientiæ, inducat necessitatem rebus
scitis, el excludat conlingentiam.

Primo. Quia in omni necessaria consequentia, si
antecedens est immutabile, consequens est immuta-
bile. Sed scientia necessario infert scitum. Sequitur
enim : scio aliquid esse; igitur illud est; nlioquin
nescio, scii fallor. Similiter sequitur : Deus scit
aliquid futurum; igitur illud erit. Antecedens autem
est immutabile, si scientia Dei sil immutabilis.
Igitur necessario scitum erit immutabile; et per
consequens, contingentia excluditur ab omni futuro.

Secundo. Posse cognoscere aliquid aliter quam
sit, est posse decipi vel falli; el similiter, posse
cognoscere de aliquo quod erit aliter quam erit, est
|kjssc decipi. Sicut enim se babel scientia de pne-
nmli ad præsens, sic etiam de futuro ad futurum.
Sed, si res Mint contingentes et non eveniunt de
necessitate, Deus puteal aliter scire res quam erunt;
quia et aliter esse possunt. Ergo polerii falli. Quare,
M non |*utest falli, nec potest mulari, oportet quod
res de necessitate eveniant.

Tertio. Ex majori de necessario, cl minori de in-
esse, M<piitm conclusio de necessario; sicut patet,
I. *Priorum* (rap. Sed isla major est de nece*

(») nullo. — *diu* Pr.

sario, Omne scitum a Deo de necessitate est verum;
minor vero de inesse, Omne futurum est scitum a
Deo. Ergo sequitur conclusio de nécessitato, scilicet
quod omne futurum do necessitate est verum, et
per consequens de necessitate eveniet.

Quarto. Omnis causa necessaria quæ impediri
non potest, inducit necessitatem in effectu; el hoc,
sive sit efficiens, sive exemplaris. Sed scientia Dei
est causa exemplaris rerum; ita quod actualitas
eorum quæ lient habet exemplar in Deo, actualitas
vero eorum quæ non fient non habet exemplar in
Deo. Ergo de necessitate isla lient, el illa non fient.

Secundo principaliter probatur (ibid.) quod con-
tingentia rerum ponat mutabilitatem in scientia
Dei.

Primo. Quia illud quod ponit in divina scientia
potentiam contradictionis, ponit mutabilitatem in
ea; res enim, ex hoc sunt mutabiles, quia sunt in
potentia contradictionis. Sed contingentia rerum
inducit in Deo potentiam ad sciendum et ad non
sciendum : quidquid enim contingit fieri, potest
Deus scire; non prænovit autem nulla quæ non
lieni, quæ lamen possibilia sunt fieri; el ita nulla
non scit Deus, quæ posset scire. Est igilur in eo
potentia ad sciendum et non sciendum, el ita muta-
bilis.

Secundo. Impossibile est quod aliquid transeat
de contradictorio in contradictorium, nisi mutatio
sit facta alicubi. Sed conceditur quod Deus posset
esse pnescius aliquorum. (piorum non est pnescius,
et econtra, non pnescius quorum pnescius est, pro-
pter conlingentiam rerum: nam aliter ea quæ fiunt,
non possent non fieri; et ea quæ non fiunt, non
possent fieri (a); et sic poneretur aliquorum impos-
sibilitas, aliorum vero necessitas, el nullius contin-
gentia vel mutabilitas. Ergo necesse quod alicubi
ponatur mutatio, cum de non pnescio fit pnescius.
Non autem potest poni in præscitis, quia nondum
sunt. Igitur illa mutatio erit in Deo.

Tertio. Illud in quo potest esse aliquid quod non
est, vel non esse aliquid quod est, est mutabile.
Sed, si futura sint contingentia, aliquid potest esse
in Deo, quod non est in eo, scilicet præscientia ali-
cujus quod non esi in futurum; et potest non esse
in eo aliquid quod est in eo, scilicet præscientia
Antichrist!; si enim Anlichrislus non eveniret, in
Deo non esset ejus pncscientia. Ergo contingentia
rerum inducit mutabilitatem in scientia Dei.

§ 5. — Contra sextam conclusionem

Argumentum Scoti. — Contra conclusionem
sextam arguit sic Scotiis (apud Aureolum, ibid.,
I art. 1).

Primo. Quandocumque aliqua convertuntur in

I (x) *cl ea /pix non <iuntr h o h ponent fieri.* — Om. Pr.

veritate, no» potest unum esse verum contingenter, et aliud necessario; quia unum non potest esse verum, alio non existente vero. Sed velle animam Antichristi fore, et scire eam futuram esse, convertuntur; quia anima Anlichristi non est prius scibilis fore» quam sit volita fore; intellectus divinus enim neuter tel de omni futuro, ante acceptationem divinæ voluntatis, et per consequens ejus determinatio exigit determinationem divina voluntatis. Igitur, cum actus divinæ acceptationis sit non necessarius, sed contingens et liber, alias Deus vellet existentias futurarum creaturarum necessitate nature, oportet ergo consequenter dicere quod præscentia cujuslibet futuri sit contingens, et non necessaria.

s 6. CONTRA SEPTIMAM CONCLUSIONEM

I. Argumenta Aureoli. — Contra septimam conclusionem arguit Aureolus (ibid., art. 3) primo loco.

Primo sic. In quacumque propositione ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum secundum quod est in anima, ut tu dicis. Sed futurum contingens est in divino intellectu in sua præsentialitate reali, secundum quod tu dicis. Ergo non debet concedi consequens de futuro, scilicet quod Antichristus erit; quod lamen tu concedis.

Secundo arguit contra illam maximam positam in eadem conclusione. Non est, inquit, simile, cum dicitur, Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale, et cum dicitur, Si Deus scit aliquid esse futurum, illud erit. In prima enim conditional!, non dicitur quod anima intelligat illud esse immateriale, et ideo non sequitur quod lapis intellectus sit immaterialis in se; sed in secunda, dicitur quod Deus scit Anlichristum esse futurum, et ideo oportet quod in se sit futurus. Unde sicut, si hæc esset necessaria, Scio lapidem esse immaterialem, de necessitate ista esset veni, Lapis est immaterialis; ita oportet quod, si ista sit necessaria, Deus scit Anlichristum esse futurum, de necessitate ista sit futurus, Antichristus est futurus, vel, Antichristus erit. Impossibile enim est quod scientia cadens super hanc propositionem, Hoc erit, sit necessaria, quin ista in se sit necessaria, Hoc erit.

Tertio arguit (dist. 38, q. 1. art. 3), probando quod nulla propositio singularis de futuro contingenti est vera vel falsa, et consequenter nullo modo necessaria. Arguit ergo sic. In omni consequentia necessaria et immutabili, si antecedens est contingens, consequens erit contingens; si vero antecedens sit necessarium, consequens erit necessarium; si vero antecedens sit immutabile et inevitabile, consequens erit inevitabile. Sed ista propositione, Antichristus erit, existente vera, sequitur de neces-

sitate quod eveniat ista, et quod illius veritas est immutabilis et inevitabilis, si aliquo modo sit vera. Ergo consequens erit inevitabile et immutabile; unde immutabiliter ita eveniet. Et idem potest concludi de omni futuro. Igitur omnia futura immutabilia sunt, et evitari non possunt. Hoc autem dicere, dementissimum est. Ergo et illud unde sequitur, scilicet quod aliqua propositio de futuro sit vera, unde ista non est vera, Antichristus erit; similiter nec ista, Antichristus non erit; sed bene disjunctiva, scilicet, Antichristus erit vel non erit.

Et quia in isto argumento duo supponit, ideo probat ea. Primum est quod, si hæc propositio est vera, Antichristus erit, immutabiliter et inevitabiliter est vera. Istud probat tripliciter.

Primo sic. Quia si mutari potest ne sit vera: aut mutabitur in illo instanti in quo est vera, aut in instanti præcedenti, aut in instanti subsequenti!, usque ad instans (x) in quo res fiet, aut in illo instanti in quo res fiet vel non fiet (6). Sed manifestum est quod non potest mutari in instanti in quo est vera; quia tunc pro eodem instanti esset vera et non vera; quod est impossibile. Nec in instanti præcedenti. Tum quia, si in instanti dato est vera, et in omni præcedenti fuit vera: quia, si hodie verum est quod Socrates erit cras, etiam heri verum fuit dicere quod Socrates esset cras; et ita, si tunc poterat mutari in falsitatem, mutaretur in eodem instanti in quo esset vera, et per consequens simul esset vera et non vera. Tum quia, si instanti præcedenti suam veritatem mutaret in falsitatem, tunc prius mutaretur a veritate, quam haberet veritatem; quod nihil est dictu. Nec potest dici quod mutari posset in aliquo instanti sequenti, in tempore signibili inter instans propositionis et instans quo res fiet: quia si in aliquo instanti, utpote cras, falsa sit hæc propositio, Socrates erit, impossibile est quod fuerit heri vera; detur enim oppositum, scilicet quod heri vera, hodie falsa, hoc erit propter aliquam mutationem factam in re; nulla autem mutatio facta est, quia nondum res est, nec subest alicui potentiæ in actu; et per consequens, cum nihil immutetur circa rem, nihil immutabitur circa propositionem. Nec potest dici quod in illo instanti in quo res fiet vel non fiet immutabitur illa veritas. Tum quia veritas transiit in præteritum; nam usque ad illud instans, verum fuit quod Socrates erit; quod autem transiit in præteritum, immutabile est, secundum Philosophum, 6. *Ethicorum* (cap. 2). Agathonis sententiam approbantem, qui dicit quod *hoc solo privatur Deus, ingenita facere qua facta sunt*. Tum quia, si mutetur in instanti (y) factionis rei: aut hoc erit quin significatum ejus ponetur

(a) *mutat ad instans*. — Om. Pr.

(β) rei non /tr/ — Om. Pr.

(1) in instanti — *instans* Pr.

in esse, et tunc non mutabitur, sed potius confirmabitur in sua veritate; aut oppositum sui significati ponetur, et tunc non mutabitur (α), quia nunquam fuit vera, sed semper falsa. Ergo, cum non invenitur instans, in quo possit mutari propositio de futuro a veritate in falsitatem, necessario immutabiliter erit vera, si aliquo modo ponatur vera.

Secundo sic ad idem. Illud, quo posito pro aliquo nunc in esse, de necessitate ponitur pro semper in esse, immutabiliter ponitur in esse. Quod patet; quia prædicalum includitur in subjecto. Quod enim determinat sibi sempiternitatem in essendo, in nullo tempore mutari potest; unde immutabilitatem sibi determinat. Sed manifestum est quod, si propositio singularis de futuro, pro aliquo instanti ponitur vera, de necessitate pro omni instanti ponitur vera, donec veritas illa transeat in presens, et a present! in præteritum: quia, si ista est vera hodie, Socrates erit, heri etiam fuit vera, et in millesimum diem ante fuit vera, et quandocumque formetur ab æterno fuit vera usque ad illud instans quo Socrates ponetur; et tunc mutabitur veritas a futuritione in præsentialitatem, et erit verum quod Socrates est; et postmodum in præteritionem, et erit verum deinceps in æternum, quod Socrates fuit. Igitur, si veritas ponatur in propositione de futuro pro aliquo instanti, veritas illa ponitur æternaliter permanere: quia et pro toto tempore futuritionis, quod potest imaginari infinitum in ante, permanebit veritas illa in propositione de futuro; deinde in propositione de presenti; et deinceps in illa de præterite, in infinitum a parte post.

Tertio ad idem. Futurum non subesi potentiae immutare potenti; quia quod futurum est, nihil est. Quando vero res ponitur in actu, si ponitur oppositum propositionis, jam in nullo instanti fuit vera propositio de futuro, et sic non erit mutata; si vero ponitur significatum ejus, tunc etiam non erit immutata. Unde, sicut impossibile est aliquid non esse quando prasens, et quin præteritum, sit præteritum; ita impossibile est (6), si aliquid sit futurum, et hoc sit verum, quod aliquid sit futurum quin immutabiliter sit futurum; in omnibus enim hujusmodi propositionibus, idem præfocatur de se.

Et sic patet primum quod in argumento ponebatur.

Secundum autem ibidem suppositum, quod etiam est directe contra quartam conclusionem, probatur, scilicet: quod immutabiliter sequatur, si propositio de futuro sit vera, quod ejus significatum ponetur.

Primo. Illa namque consequentia est necessaria, ex cujus opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis, ut patet, 1. *Priorum*. Sed ex opposito istius; significatum propositionis eveniet vel pone-

tur in esse (a), sequitur oppositum propositionis formatu? de futuro. Undo, si dicatur: *Socrates erit, ergo istud eveniet, et ponetur in esse*, detur oppositum, *non eveniet, nec ponetur in esse*; ergo sequitur quod *Socrates non erit*; hoc autem est oppositum illi, *Socrates erit*, quæ ponebatur vera. Igitur consequentia fuit immutabilis et necessaria.

Secundo ad idem. Quando per duas propositiones significatur idem sub aliis terminis, ex una inferitur alia de necessitate: sequitur enim, si Marcus disputat, quod Tullius disputat; quia Marcus et Tullius synonyma sunt, et idem significant. Sed fulurum et venturum idem significant. Ergo de necessitate sequitur, si Socratem esse est fulurum, quod eveniet; et si hæc est vera, Socrates erit, sequitur de necessitate istud esse verum, quod sic eveniet. — Hæc ille.

Quarto arguit (Ibid.) sic principaliter. Veritas, inquit, propositionis sumitur ex entitate rei, quia veritas signi sumitur ex conditione significati; unde ab eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, ut patet in *Prædicamentis*. Constat autem quod contingens ad utrumlibet, nullam determinationem habet ad alterum, ex ordine ad causas suas; causæ namque illud respiciunt sub omnimoda indifferentia. Tunc ergo primo determinatur contingens ad utrumlibet, quando actualiter ponitur et existit. Actualitas autem quæ dat contingentem determinationem, potest referri ad omne instans præcedens et distans in ante, vel ad omne instans succedens et distans per posterius ab illa actualitate. Dat ergo actualitas determinationem contingentem, in quolibet instanti sequente actualitatem, quamvis non sit in illis instantibus; Unde semper est determinate verum quod talis actualitas fuit. Non dat (C) autem determinationem sibi, pro aliquo instanti procedente; unde nunquam est determinate verum (γ), quod erit. Trahitur enim determinatio quam dat actualitas contingentem, ad instantia sequentia, non autem ad instantia procedentia. Quod probatur. Tum quia actualitas respectu instantium sequentium ponit contingens extra suas causas, unde non remanet infra causalitatem alicujus, nec cadere potest super ipsum activa potentia; et converso autem, in omnibus instantibus quæ procedunt, relinquit actualitas contingens infra causalitatem et potentiam suorum principiorum; illa autem sunt ad utrumlibet et indeterminata; et per consequens determinatio ortum habens ab actualitate, trahi non potest ad instantia procedentia. Tum etiam, quia quando aliquid oritur ex aliquo, sequitur ipsam et non præcedit; determinatio autem contingentis ori-

(a) a xprbo *icd pohut* usque ad mutabitur, om. Pr.

(4) e«t — Om. Pr.

(3) a xcf lh) *antequentii* usque ad eue, om. Pr.

(S) *dat* — Om. Pr.

(γ) verum. — Om. Pr.

lurex actualitate, ut dictum est; igitur non potest poni illa determinatio pro instantibus procedentibus actualitatem, sed pro sequentibus. Sic ergo, cum natura contingentis omnino indeterminata sit (a) pro quolibet instanti procedente suam existentiam actualem, necessario utraque pars contradictionis sibi debetur, absque ulla determinatione pro tunc. Et ideo nulla propositio est vera, quæ non claudit utramque partem contradictionis sub indifferentia et disjunctim. Quæ vero alteram partem determinate exprimit, nec est vera, nec falsa; quia, si esset falsa, pars opposita esset determinata. Et hinc est quod ista propositio est vera, Socrates erit vel non erit; et ista falsa, Socrates nec erit nec non erit; et ista est vera, Aliquid istorum eveniet indeterminate, quod scilicet Socrates erit vel non erit; et ista falsa, scilicet quod neutrum determinate eveniet. Hæc tamen, Socrates erit, nec est vera, nec falsa.

Quinto sic. Nulla notitia dat propositioni de futuro veritatem vel falsitatem, nisi illa quæ tendit in futurum ut distans, per modum notitiæ expectativæ. Et ratio hujus est: quia notitia quæ dat determinationem pro aliquo instanti, debet coexistere illi instanti; si ergo dat determinationem pro instantibus procedentibus actualitatem, necessario debet illa notitia procedere actualitatem, et eam aspicere ut posteriorem et distantem; et per consequens, est notitia expectativa. Sed Dei notitia non est expectativa futuri, nec tendit in ipsum tanquam in distans; unde non procedit actualitatem futuri. Igitur non dabit determinationem illi actualiter, pro aliquo instanti procedenti; et per consequens, nec propositio formanda habebit a divina notitia quod sit vera vel falsa.

Sexto. Si divina notitia dat hujusmodi propositionibus quod sint vero vel falsæ, aut hoc habet ipsa notitia ratione objecti cogniti, aut propter modum cognoscendi. Sed non idlest dici quod sit propter objectum cognitum: nam actualitas contingentis non dat determinationem instantibus procedentibus, immo relinquit contingens indeterminatum ad utramque partem contradictionis, et neutram determinate posse exprimi vere vel false; et ita notitia non trahit ab ista actualitate cognita, quod propositio pro procedentibus instantibus sit vera vel falsa. Nec etiam potest dici quod hoc habeat notitia ex modo significandi: quia non est illa notitia in procedentibus instantibus, alioquin Dei notitia esset expectativa; nec etiam notitia divina illis instantibus coexistit; nec est simul cum eis; sed est totaliter distans ab actualitate contingentis, et ab illo instanti in quo existit; et ita non plus largitur determinationem contingenti pro tempore præcedenti, quam largiatur actualitas ipsa a qua manifestus est indistans. Ergo necesse est quod propositio-

nem de futuro formandam, relinquat Dei notitia, neque veram, neque falsam. — Hæc ille.

II. Argumenta Gregorii. — Secundo loco arguit Gregorius (dist. 38, q. 2, art. 3) contra eandem conclusionem et suam probationem.

Primo sic. (apio, inquit, istam categoricam, Antichristus erit, secundum se, extra omnem consequentiam; et quæro: utrum ipsa sit necessaria vel contingens? Non potest dici primum: quia tunc, eadem ratione, quælibet singularis de futuro contingenti vera, esset necessaria, et quælibet falsa, impossibilis; et sic sequitur quod nihil penitus esset ad utrumlibet, sed omnia de necessario evenirent, vel non evenirent; quod est contra Sanctos, et contra fidem catholicam. Est ergo contingens. Igitur, in quacumque consequentia ipsa sumatur, semper erit simpliciter et absolute contingens. Nam sicut propositio falsa potest esse consequens in consequentia necessaria cujus antecedens est falsum, nec tamen ex hoc ipsa est minus falsa; et vera potest esse consequens ad aliam veram, et etiam ad falsam, nec ex hoc est minus vera; et necessaria potest esse consequens ad necessariam, et etiam ad contingentem, nec tamen propter hoc est contingens, aut minus necessaria; sic propositio contingens, non obstante quod sumatur in consequentia necessaria, non est ex hoc necessaria, aut minus contingens. Unde etiam cum dicitur, Si Deus scit Antichristum esse futurum, Antichristus erit, non erit consequens minus contingens quam prius. Ex quo ulterius etiam sequitur quod illud antecedens est contingens; cujus oppositum dicit conclusio.

Secundo. Quia, cum dicitur quod illud consequens est absolute necessarium prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua privativitate: — aut intelligitur quod futurum, v. g. Antichristus, nunc est in sua privativitate, id est, actu in rerum natura secundum suum esse proprium distinctum a Deo, et secundum talem privativitatem subest divinæ scientiæ; et sic, propter falsam implicationem, illud dictum est falsum; alias sequitur quod jam actu Antichristus esset productus et creatus a Deo. Immo, certe, cum non habeat hodie magis actu esse quam habuit heri et pridie, et etiam ab æterno, sequitur quod Antichristus fuit ab æterno creatus a Deo. Et simili modo, quodlibet futurum, et totus mundus; nam et mundum etiam Deus privavit futurum. Sed omnia ista sunt falsa; et contra Scripturam Sacram, dicentem quod in principio creavit Deus, etc. (Genes., 1, 1); et contra evidentem veritatem, videmus enim aliqua fieri de novo; et in seipsis implicare contradictionem, quia secundum hoc, aliquid esset futurum et non esset futurum sed prasens. Consequentia vero prima patet; quia (a) omnis entitas, vel veritas actu exsi-

(a) a verbo *ergo* unquæ ad *sit*, otn. Pr.

(a) *quia*. — *quod* Pr.

siens distincta a Deo, est creata a Deo, juxta illud Augustini, *de Fide ad Petrum*, cap. 3 : *Principaliter itaque tene, omnem naturam quæ non est Trinitas, ab ipsa sancta Trinitate, quæ solus verus et aternus Deus est, creatam ex nihilo* ; et plura ibi sequuntur ad propositum. — Aut intelligitur quod Antichristus est in sua præsentia, non modo prædicto, sed solum quia præsentia a Deo cognoscitur : ita quod Deus non est in potentia abjiciente actum ad cognoscendum Antichristum distincte, secundum quod sumus nos, qui non possumus futura cognoscere dum sunt futura, sed, sicut illa sunt secundum se futura, ita cognitio eorum in nobis est futura, si tamen cognoscerentur a nobis; in Deo nutem futurorum est perfecta cognitio, non futura sed præsens, sicut nec præteritum cognitio præteritum, sed est præsens; secundum quem modum intelligenda sunt dicta Sanctorum, cum dicunt tam futura quam præterita Deo præsentia esse. Si, inquam, sic intelligatur, non ex hoc tollitur quin Antichristus, et similiter quodcumque futurorum contingens, sit contingenter futurum secundum suum esse reale; et per consequens, quin hæc sit simpliciter contingens, Antichristus erit. Et probatio quæ adducitur ex dicto Philosophi, non est ad propositum; quia de nullo futuro vere dicitur quod est. Et præterea, illa auctoritas, si sit universalis, non est vera de necessitate absoluta, sed tantum conditionali.

Tertio. Nam illud quod in probatione conclusionis assumitur de illa consequentia, Si anima intelligit lapidem, etc., falsum est. Nam ista consequentia est bona, Si anima vere intelligit lapidem esse materiale et extensum, ergo lapis est materialis et extensus; nec tamen consequens est intelligendum secundum esse quod lapis habet in anima; quia, secundum conclusionem et ejus probationem, illud esse est immateriale et inextensum.

Quarto. Quia ista consequentia dicitur esse bona, Deus scit et scit Antichristum esse futurum, ergo Antichristus est futurus; et antea edens est verum; et tamen, secundum conclusionem, consequens non est intelligendum secundum esse quod habet in Dei scientia, quin secundum illud est præsens, ut dicit.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumentum Durandi. Ad primum contra primam conclusionem, quod solitarie inductum est de dictis Durandi, negatur major, quantum ad similitudinem quam ponit de causa impedibili. Sunt enim aliquæ causæ quæ possunt impediri, quibus tamen cognitio, non ex hoc, perfectius cognosci an impediuntur, vel non. Sicut patet de humana

voluntate, cujusquælibet cumque cognoscatur natura, non tamen ex hoc scitur an producat actum suum elicatum, vel non; ipsa enim potest se impedire, ut ita loquar, quantumcumque sit ad eliciendum volitionem inclinata, ne producat. Cujus ratio est: quia, secundum sanctum Thomam, *de Malo*, q. 16, art. 7 : « In causis suis sunt aliqua futura tripliciter. Uno modo, secundum potentiam tantum, quia scilicet ipsequaliter possunt esse vel non esse; quæ dicuntur contingentia ad utrumlibet. Quædam vero sunt in causis suis, non solum secundum potentiam, scilicet secundum rationem causæ activæ, quæ non potest impediri a suo effectu; et dicuntur ex necessitate contingere. Quædam vero sunt in causis suis, et secundum potentiam, et secundum rationem causæ activæ, quæ tamen potest impediri a suo effectu; et ista dicuntur contingere ut in pluribus. Quia vero unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia, ut dicitur, 9. *Metaphysics* (t. c. 20), inde est quod ea quæ sunt ad utrumlibet, non possunt cognosci in suis causis determinate, sed sub disjunctione, utpote quod erunt vel non erunt; sic enim habent veritatem. Ea vero quæ sunt in causis suis ut ex necessitate ab eis provenientia, possunt per certitudinem cognosci in causis suis. Ea vero quæ contingunt ut in pluribus, possunt cognosci in causis suis, non per omnimodam certitudinem, sed per conjecturalem quamdam cognitionem, » — Hæc ille. — Eadem distinctionem ponit, i. *Sentent.*, (list. 38, q. 1, art. 5. Cum igitur Opera voluntatis futura, sint in ea sicut in causa primo modo prædictorum, patet quod ipsa cognita, et quicumque causis ad actum volitionis concurrentibus, non potest certitudinaliter cognosci an ipsa producat illum actum, vel non producat, an impediatur, vel non; quia ipsa voluntas, quæ ad illum actum concurret, nullo modo est determinata plus ad producendum, quam ad non producendum. Et ideo, ad hoc (quod actus ejus futurus certitudinaliter cognoscatur, oportet (quod videatur in se, et non solum secundum os quod habet in causa sua. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 12, ad 6^m, dicit quod « sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus, ita nec scientia divina; et adhuc multo magis, si ea ut futura cognosceret; cognoscit autem ea ut præsentia sibi, aliis autem futura id. » — Hæc ille.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. Ad primum eorum quæ contra secundam conclusionem sunt inducta, dictum est in procedenti questione.

Ad 2^m et 3^m etiam alias dictum est quod divinus intuitus non terminatur ad aliquid creatum, tantum ad primo intellectum, et ad latio tanquam ad

secundum intellectum. Et auctoritas quam adducit, solvitur per sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 2, art. 12, ml 11ⁿ, ubi dicit : « Divinus intellectus nihil cognoscit extra se, si ly *extra* referatur ad illud quo cognoscit; cognoscit autem aliquid extra se, si referatur ad illud quod cognoscit. » — Ibrc ille.

Ad tertium dicitur quod non concludit contra mentem nostram. Non enim dico quod divina cognitio, aut divinus intellectus, habeat certitudinem a praeentia vel existentia futurorum ; nec ad hoc fuit coexistentia rerum ipsi ætemitati, cum ejus cognitio et cognitionis certitudo sit prior rebus creatis, et earum causa. Sed intelligimus, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ubi supra, quod, cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis requirit certitudinem et determinationem in scito; non sic tamen quod in divina scientia causalur certitudo a certitudine sciti, sed sic quod contingens non liabet quod possit subdi certa cognitioni divina el infallibili, nisi eo modo quo habet certitudinem et determinationem aliquam ; hoc habet autem in quantum est in seipso, in actu, extra suas causas. Et istam mentem ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra, et 1 p., ubi dixi (q. 14, art. 13). Unde, ad 10um (*de Veritate*, q. 2, art. 12), dicit : « Contingens, secundum quod est scitum a Deo, præsens est, el ita determinatum ad unam partem : sed dum est futurum, est ad utnimlibet. » Et, ad 1um, dicit : « Contingens, quamdiu futurum est, non est determinatum ; tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet; et hoc modo super illud fertur intuitus divinæ cognitionis. » El 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 38, q. I, art. 5), ad 60W, dicit : « Cursus Socratis subjacet certitudini divinæ scientiæ, prout est in actu. Et hoc non habuit semper; quia quandoque erat in potentia tantum. Et secundum quod sic tantum erat, non erat subjicibilis certitudini divinæ scientiæ; si enim Deus vidisset ipsam causam, scilicet Socratem, el non vidisset immediate effectum in esse suo, sicut nos futura cognoscimus, nunquam potuisset illud scire. » — Hæc ille.

Ad quartum dico quod iste modus, si integre legatur, assignat medium in quo videntur futura contingentia, quod est ratio divino intellectui cognoscendi futura illa, scilicet divinam essentiam. Unde sanctus Doctor, 1. *Contra Gentile**, cap. 60, dicit : « Deus, inquit, non entium notitiam habet. Non tamen omnia non entia, eandem habent habitudinem ad ejus scientiam. Ea enim quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi virtuti ejus possibilis; unde non cognoscit ea ut existentia aliquo modo in seipsis, sed existentia solum in divina potentia ; quæ quidem a quibusdam dicuntur cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiæ. Ea vero quæ cognoscit præsens, præterita, vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in poten-

tia sua, et in propriis causis, et in seipsis; et horum cognitio dicitur notitia visionis. Non enim Deus rerum, quæ apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, in quantum ejus æternitas est præsens sua indivisibilitate omni tempori. Et tamen quodcumque esse rei Deus cognoscit per essentiam suam ; nam essentia sua est repræsentabilis per multa, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cujuslibet causa, secundum quam praeexistit effectus in causis. Esse etiam cujuslibet rei, quod habet in seipso, est ab ea exemplatur deductum. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod sanctus Thomas docet quid sit ratio divino intellectui cognoscendi omnia entia et non entia.

Sed contra hanc responsionem multi arguunt. Et primo Aureolus (dist. 38, q. 1, art. 1).

Primo sic. Illud quod abstrahit ab esse et non esse in repræsentando, non ducit determinate in rem ut esset existens. Si idea, vel similitudines simplicium terminorum, repræsentant res indeterminatas, sive sint, sive non sint; sicut et species rosæ repræsentât rasam, sive sit, sive non sit. Ergo non potest dici quod per divinam essentiam, ut est similitudo vel idea rerum, cognoscantur futura.

Et si dicatur quod immo per ideas non solum repræsentantes terminos, sed etiam complexiones terminorum in tali nunc vel tali, — non valet : quia adhuc talis repræsentatio est possibilis, sive sic eveniat, sive non; et per consequens, nescietur determinate per ideas repræsentantes futurum in tali nunc vel tali, utrum sic erit, vel non erit.

Secundo ad idem. Sicut Deus abstrahit a modo rituali in essendo, ita in repræsentando; non enim repræsentat ut hic vel ibi, alioquin esset materialis. Sic abstrahit a linea temporali et successionis; unde non repræsentat ut ante vel post, aut nunc aut tunc; alioquin esset infra lineam successionis, respectu cujus est aliquid prius et aliquid posterius. Sed, si Deus haberet ideam repræsentantem talem rem futuram in tali nunc, sequeretur quod repræsentaret secundum lineam temporalem, nec abstraheret a nunc vel tunc in repræsentando. Ergo poni non potest quod repræsentet hujusmodi complexionem terminorum in tali nunc futuram.

Tertio sic. Complexio illa in tali nunc posita vel ponenda, non potest repræsentari per aliquam similitudinem quæ adhuc («) remaneat, dato quod non sit ponenda; alioquin (6) posset habere similitudinem falsam; el (γ) talis similitudo non duceret certitudinaliter in complexionem illam, cum posset esse falsa, ul dictum est. Igitur Deus non cognoscit futura per ideas repræsentantes complexionem terminorum in tali instanti ponenda.

(») non. — Ad. Pr.

(6) non. — Ad. Pr.

(γ) et. — Ad. Pr.

Alia argumenta contra hoc facit Scotiis (apud Aureolum, Ibid.).

Primum est quod rationes, vel ideæ terminorum, non causant sufficientem notitiam, nisi illam quæ nata est haberi ex terminis. Notitia autem contingentium non est nata haberi ex terminis, cum terminorum complexio non oriatur ex eis in materia contingenti; immo termini sunt indifferentes ad utramque partem contradictionis. Et ila per ideas non possunt certitudinaliter futura cognosci.

Secundum est. Ideæ, quidquid repræsentant, naturaliter repræsentant; cum sint in divino intellectu, antequam habeat actum voluntatis. Aut igitur duæ ideæ, puta hominis, et albi, naturaliter repræsentant compositionem, aut divisionem, aut utrumque. Si compositionem, igitur propositio erit necessaria, Homo erit albus; quia naturaliter, non libere est repræsentata; et per consequens, non est futurum contingens. Si vero divisionem, impossibilis est hæc propositio, Homo erit albus; quia ex terminis naturaliter repræsentatis, oritur oppositum illius propositionis; et ila non est futurum contingens. Si vero utrumque, sequitur quod Deus neutram partem novit determinate.

Tertium est. Deus æque perfecte habet ideas possibilium fieri quæ non fient, sicut respectu fiendun. Sed, hoc non obstante, Deus non habet ideas, respectu non flendorum, quæ repræsentent ipsa aliquando futura; quia tunc Deus falleretur. Ergo nec habet, respectu flendorum, ideas quæ repræsentent quod illa sint aliquando futura. — Hæc ille.

Ad primum istorum, negatur minor. Dico enim quod aliter esi de specie rosæ quæ est in intellectu meo, et aliter de idea hujus rosæ in divino intellectu. Species enim intelligibilis intellectus mei repræsentat rosam quantum ad naturam speciei, et non quantum ad accidentia individuantia, nec quantum ad accidentia individui, cujusmodi est tempus, nec quoad ejus existentiam vel non existentiam. Secus est de idea rosæ in divino intellectu. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 7, dicit: < Sicut se habet essentia universalis alicujus speciei ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cujusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa; quia per hoc quod in ipso individuantur, efficiuntur ei propria. Intellectus autem cognoscens essentiam rei, per eam apprehendit omnia per se accidentia illius speciei; quia, secundum Philosophum, omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subjecto concluduntur, principium est quod quid est; unde et cognita propria essentia alicujus singularis, cognoscuntur omnia accidentia illius singularis; quod intellectus noster non potest; quia de essentia singularis est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit, et poneretur in

ejus diffinitione, si diffinitionem haberet. Sed intellectus divinus, qui apprehensor est materię et formę, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed essentiam singularem cujuslibet individui; et ideo cognoscit omnia accidentia, et communia toti speciei aut generi, et propria unicuique singulari, inter quæ unum est tempus, in quo invenitur unumquodque singulare in rerum natura, secundum cujus determinationem dicitur nunc esse vel non esso. Et ideo Deus cognoscit de unoquoque singulari, quod nunc est vel non est; et cognoscit omnia alia enuntiabilia, quæ formari possunt de universalibus, aut de individuis. Sed tamen differenter se habet circa ea intellectus divinus ab intellectu nostro. Quia intellectus noster diversas conceptiones format ad cognoscendum subjectum et accidens, et ad cognoscendum diversa accidentia; et ideo discurrit (a) de cognitione substantię ad cognitionem accidentis; et iterum, ad hoc quod inhærentiam unius ad alterum cognoscat, componit alteram speciem cum altera, et unit eas quodammodo; et sic in seipso enuntiabilia format. Sed intellectus divinus, per unum, scilicet suam essentiam, cognoscit omnes substantias, et omnia accidentia; et ideo neque discurrit de substantia in accidens, neque componit unum cum altero; sed loco ejus quod in intellectu nostro est compositio specierum, in intellectu divino est omnimoda unitas; et secundum hoc, complexa incomplexo cognoscit, sicut inulta simpliciter et unite, et materialia immaterialiter. d — Hæc ille. Et, ad 6um, dicit: « Idea quæ est in mente divina, pro tanto se habet simpliciter ad rem in quacumque dispositione sit, quia est similitudo rei secundum omnem ejus dispositionem; et ideo per ipsam Deus cognoscit de re in quacumque sit dispositione. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod aliter est de specie rosæ in intellectu meo, et de idea hujus r in divina mente. Licet enim idea eodem modo repræsentet rosam, sive rosa sit, sive non sit, tamen per illam ideam videt rosam esse in tali tempore, et esse pneterialiter in tali tempore, et futuram in alio tempore; et ita per illam Deus infallibilem habet notitiam de futura rosa. Secus est de specie rosæ in intellectu meo. Nam, secundum sanctum Thomam, ubi supra, ad 2um, « similitudo quæ esi in imaginatione (ζ) est similitudo {peius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur; secus autem est de idea in intellectu divino. » — Hæc ille. — Idem dicit, ad 1um, de idea arae in mente artificis, et de idea arae in mente divina. Et sic patet *ad primum*.

De responsione vero quæ ibi datur, dico quod bona est. Sed impugnatio deficit, sicut præcedens argumentum: nam, licet illa repræsentatio sit æterna,

(e) dwcumr — duhnguii Pr.

(6) imaginatione, — imagine Pr.

et mancat, re non existente, tamen per illam infallibiliter scitur quando ita est in re, et quando non; quia repraesentat tempus rei, quod non facit compositio intellectus nostri, ut dictum est. Unde sanctus Thomas, ubi supra, ad 1.^o, dicit quod < intellectus divinus, secundum unum et idem cognoscit omnes dispositiones quæ possunt variari in re; et ideo, semper in una dispositione manens, ipse cognoscit omnes dispositiones rerum qualitercumque variatarum r. — Hæc ille.

Ad secundum argumentum dico quod major, si sit ad propositum, falsa est. Licet enim idea quæ est in divino intellectu, abstrahat ab omni situ et successionem in essendo, tamen nihil prohibet quin repraesentet situm et successionem, non solum in generali, immo in speciali; quia est similitudo quoad illud quod individual situm et successionem, scilicet materiam; secus autem est de intellectu nostro. Sicut idea, licet sit immaterialis, tamen repraesentat rem materiale, et licet sit simplex, repraesentat rem compositam; ita ipsa insiluata et intemporalis repræsentali situala el temporalia, ut hic sunt, et ul nunc sunt. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 5, ad 5.^m, dicit: « Ad cognitionem, inquit, non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repræsentationis tantum; sicut per statum auream deducimur in memoriam alicujus hominis, a — Hæc ille. — Idem dicit, q. 8, art. 11, ad 3.^o, dicens: « Inter cognoscens el cognitum non exigitur similitudo, quæ est secundum convenientiam in natura, sed (a)secundum repræsentationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima, est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia; sed in quantum repræsentali eam, sic est principium ducens in cognitionem ipsius. » — Hæc ille. — Verumtamen Aureolus fundat se super uno quod credit se demonstrasse, scilicet quod singulare non cognoscatur ut singulare, nisi per iudicium lineale; quod falsum est.

Ad tertium dico, ad maiorem: primo, quod supponit unum falsum, scilicet quod in re sit complexio terminorum; complexio enim talis est in intellectu, licet in re sibi correspondeat unitas quædam. Secundo, dico quod cono in re tali unione vel complexione praedicati ad subjectum, ut Socratis ad album, talis complexio terminorum, scilicet Socratis et albi, potest represented infallibiliter per aliquam similitudinem, quæ adhuc esset, posito quod nunquam complexio praedicta esset posita vel ponenda in rerum natura, scilicet per ideam divini intellectus. Illa enim roprai^entat dii tam complexionem ponendam in tali nunc, vel tali tempore. El tamen « si complexio illa non poneretur in tali nunc, adhuc illa idea esset, nec aliquo modo esset falsa; quia tunc non repraesentaret liane complexionem, nec ad

illam haberet respectum illum quem nunc habet, sed suum oppositum, scilicet Socrates non est albus. Sed lamen verum est quod non est possibile quod idea illa repraesentet istam complexionem esse ponendam in tali nunc, et quod potest non repraesentet illam ponendam in tali nunc, sed ejus oppositam. Et de hoc forte in sequenti quæstione dicetur. Arguens autem probat illam maiorem de similitudinibus creatis. Dico enim quod, si aliqua similitudo in mente Socratis repraesentaret Petrum cras currere, illa potest esse falsa, et erit falsa, si cras Petrus non currat; immo, etiam posito quod Petrus currat cras, illa propositio in mente Socratis erit falsa, quando Petrus cessabit a cursu. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 5, ad 113, dicit quod < scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scibilium. Ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex eorum variatione varietur, quia alia conceptione cognoscit res praesentes, praeteritas, vel futuras; et inde est quod, Socrate non sedente, illa cognitio quæ habebatur de eo quod sederet, efficitur falsa. Sed Deus uno intuitu videt res ul praeteritas, vel futuras, vel présentes; unde eadem veritas in ejus intellectu manet; qualitercumque res varietur >. — Hæc ille. — Similiter dico quod illa idea quæ nunc repraesentat Socratem cursurum in tali instanti, si Socrates nunquam fuisset illo instanti cursurus, non repraesentaret Socratem in illo instanti cursurum, sed potius oppositum. Cujus simile sanctus Thomas ponit, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 2, ad t.^o. Dicit enim quod, si aliqua alia res poneretur praeter illas quas Deus praescivit eventuras, non fieret additio alicujus formæ vel speciei ad divinum intellectum, sed esset alius respectus divinae essentiae ad illam rem. Ita in pro ito.

Ad primum Scoti negatur major. Distinguendum enim est de ideis terminorum. Quædam enim est idea termini, puta Socratis, quæ est similitudo Socratis solum quantum ad substantiam ejus, vel individuanlia Socratis; sicut et quædam est idea albedinis, ut albedo est, et non ul hæc albedo, quia scilicet non est similitudo albedinis quantum ad illud per quod fit hæc albedo. El ex talibus ideis, vel rationibus, aut conceptionibus, aut similitudinibus horum terminorum, Socrates, et, albedo, non alia potest haberi notitia, nisi illa quæ nata est haberi ex terminis illis, si qua tamen sit. Aliæ sunt ideæ, quæ sunt similitudines terminorum, quantum ad omnia quæ conveniunt termino, puta quantum ad substantiam, et esse, et accidentia, et tempus, et locum, et omnes dispositiones. Et ex talibus ideis, vel rationibus terminorum, non solum potest haberi notitia quæ nata est haberi ex terminis, utpote quod Socrates est homo, vel quod albedo est color; immo per illas sciuntur omnia quicunque possunt enuntiari de re, in quocumque tempore sit, vel dispositione; utpote quod Socrates est albus tali tempore,

el niger tali ; et sic de aliis. Primo modo, conceditur major; sed nihil ad propositum; quia ideæ divinæ non sunt hies, nec adeo imperfectæ, ut ex prædictis patuit. Secundo modo, negatur major.

Ad secundum negatur major. Dicit enim sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. i, art. 2, ad 1um, quod u sicut ipsum scire divinum est subjectum libertati voluntatis, ita et idea, secundum quod ad ipsam terminatur actus divinæ scientiæ; sicut scientia artificis, ad formam artificiali quam excogitat; el ideo similis est ratio de idea et de actu sciendi. Sicut enim non potest poni ^{jueml} actus sciendi sil in eo, et non fuerit prius; ila non potest designari quod idea sit in Deo, et non fuerit prius; tamen respectu utriusque potest designari libertas voluntatis. — Hæc ille. — Et ibidem, art. 1, dicit quod < quia actus divinæ scientiæ. est imperatus a voluntate, secundum quod est causa (x) ejus operis ut informans ipsum, ideo potest concedi quod Deus potest non præscire quod præscii, vel econtra. Non tamen potest esse ul simul præsciat et non præsciat, vel quod nunc præsciat et postmodum non præsciat, loquendo de præscientia ex parte sciendi. Iam, ita quod non fiat vis de ratione futuri; quin quod modo est futurum, postmodum erit presens, et tunc non erit præscitum, sed scitum n. — Hæc ille. — Eodem modo ergo dicendum est, secundum eum, quod idea, licet naturaliter repræsentet quidditates rerum creabilium, tamen earum existentias repræsentât secundum arbitrium voluntatis. Divinus enim intellectus, secundum nutum divinæ voluntatis, potest accipere essentiam suam prout perfectionem alicujus continet specificam, non recipiendo eam prout continet esse illius; vel potest etiam eam accipere ul continet existentiam cum quidditate; et ila aliqua idea repræsentât rem esse, et aliqua non. Similiter de aliquo repræsentatur quod sil futurum, quod posset repræsentari non esse futurum. Unde idea quidditalis, libere et non naturaliter, repræsentat tales complexiones ad extra ponendas; ita quod idea repræsentans Socratem cursurum in A instanti, non naturali necessitate hoc repræsentat, immo posset repræsentare oppositum. Et cum dicit arguen* quod ideæ sunt in Deo ante actum voluntatis, etc., — verum est, quantum ad hoc quod idea dicit in recto, scilicet divinam essentiam; sed non quantum ad respectum quem importat ad creaturam in obliquo. Sicut enim dicit sanctus Thomas, I. *Sentent.*, dist. 38, art. 1: a Ila est consideranda causalitas divinæ scientiæ, et talis processus (C), sicut in productione artificiali. Primo enim scientia artificis ostendit finem; secundo, voluntas ejus tendit in illum finem; tertio, voluntas imperat actum per quem educatur opus, circa quod opus scientia artificis ponit for-

mam conceptam. Unde scientia se habet ut ostendens finem, et ut dirigens actum, el informans opus, d — Hæc ille. — Ex quo patui quod, secundum eum, voluntas divina secundum rationem intelligitur præcedere actum intellectus quo excogitatur idea, sicut actus voluntatis præcedit actum intellectus artificis quo excogitat formam artificiali.

Ad tertium dico quod possibilia nunquam flenda, habent perfecte ideas in Deo, sicut possibilia flenda, sed aliter et aliter: quia illa quæ in nulla parte temporis erunt, habent ideas indeterminatas; illa vero quæ in aliqua parte temporis esse habent, dicuntur habere ideas determinatas; ac per hoc non est inconveniens si ideæ horum repræsentant hæc esse in tali mensura, non autem idtæ illorum alia. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 3, art. 6, dicit: α Idea jKilesl esse ejus quod nec est, nec erit, nec fuit; nec tamen eodem modo sicut est eorum quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt. Quia ad ea quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt, producenda (x), determinatur ex proposito divinæ voluntatis; non autem ad ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Et sic hujusmodi habent quodammodo ideas indeterminatas. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo mens ejus est quod per hujusmodi ideas possibilium quæ nunquam fient, Deus non novit talia possibilia determinari ad esse in seipsis; nec illæ ideæ repræsentant illa habere esse extra suas causas, sicut ideæ futurorum, vel præteritorum, aut presentium. Et sic illud argumentum non valet. Non enim oritur ex imperfectione vel perfectione idearum, quod repræsentent aliquid esse vel non; sed hoc oritur ex proposito divinæ voluntatis, quo aliquorum formas excogitat, ordinando eas ad productionem illarum qUarum sunt fornæ; et sic eas quodammodo ad esse determinat; el tales ideæ repræsentant rem in se, el cum ejus actualitate quam habitura est extra suas causas; ideo per illas ideas novit res esse futuras. Aliquorum autem Deus formas excogitat, non ordinando eas ad productionem; et per illas Deus novit res quantum ad esse quod habent in suis causis, sed non quantum ad esse quod habituræ sunt in se, quia nullum tale habebunt; et ideo novit illa non esse, passe tamen esse.

Et sic patet ad illas sex replicas factas contra solutionem quarti principalis argumenti.

A<1 quintum principale dicitur quoti divinus intuitus fertur in illas infinitas cogitationes futuras, tanquam in præsentis suæ ælemitati, sed non Linquam in præsentis ad invicem. Et ideo non sequitur quod infinita multitudo sit simul in actu, sed in potentia; sicut nec sequitur quod omnes dies anni sint simul ad invicem præsentis in actu, licet simul sint præsentis Deo. Et est exemplum de capite et pedibus, quorum quodlibet est præsens eidem animæ

ia) rattKi. — Om. Pr.

(6) *proccnut.* — *progrwu** Pr.

l (a) a verbo quia usque ad *producetula*, om. Pr.

intellectiva? ; non tamen caput est præsens pedibus, nec econtra. Concedo tamen quod infinite ideæ sunt actu in Deo, secundum quod dicit sanctus Thomas, dr *Veritate*, q. 2, art. 10.

Ad sextum negatur minor, ut alias patuit (dist. 36, q. 1, ari. 2). Dico enim quod futura, in tempore quo futura sunt, non coexistent æternitati, sed in mensura qua præsens sunt ; quarum quamlibet divinus intuitus simul in tota sua æternitate contingit.

Ad septimum dico quod Deus, cognoscendo futurum, duo cognoscit, scilicet : esse rei future, quod habet in seipsa; et esse quod habet in suis causis, propter quod dicitur futura. Hanc enim duplicem cognitionem habet Deus de quolibet futuro, quod ponetur in esse pro aliqua mensura, ul allegatum est superius, in conclusione tertia, de 2· 2*, q. 171, ari. 6. Verumtamen, licet isto duplici modo cognoscat futurum, tamen, ratione secundi modi non subest divinæ scientiæ per certitudinem, sed solum quia subest primo modo. Cum ergo dicit Aureolus quod hæc propositio de futuro. Antichristus erit, est scita a Deo, ul est de futuro, etc., — dico quod) utique illa propositio est de futuro; el est scita a Deo, non ratione futuritionis suce, sed quia scii illam de pnesenti, Antichristus est. Futuritionis enim non subest certitudini scientiæ divinæ. nisi quin præsentialitas subest. Sicut enim dictum est, el prius allegatum, potius deberet dici quod Deus scit hoc esse, demonstrato aliquo quod nobis est futurum, quam quod sciat hoc esse futurum, si significarem æternitalem sicut in se est. Conceditur igitur quod illa propositio, Antichristus erit, est vera, non ratione suæ futuritionis, sed ratione præsentialitatis correspondentis. Nec tamen sequitur quod sit immutabiliter vera, ut post dicitur.

Ad octavum distingo majorem. Præsens enim potest aliquid dici dupliciter. Primo modo, in rerum natura temporalium, quia scilicet actu est pro illa mensura qua enunciatur ab aliquo esse præsens; ita quod tempus mensurans locutionem, mensuret exsistentiam rei de qua fit locutio quod est præsens. Secundo modo, aliquid dicitur præsens, quia attingitur actualiter ab aliqua mensura actuali, sive illa mensura sit tempus, vel ævum, aut æternitas. Primo modo, dico Antichristum esse futurum, et non præsens. Secundo modo, dico quod est præsens. Tunc ad argumentum, dico quod ex notitia attingente rem ut præsens primo modo, potest inferri rei cognita? præsens, el quod illa res actualiter est. Sed tunc negatur minor; non enim Deus isto modo attingit Antichristum ut præsens, nec aliud futurum, scilicet ut coexistens diei in qua sumus, aut illis qui sunt in hac die. Sed ex notitia attingente rem ut præsens secundo modo, non potest inferri rei cognita? pnesens, ut possit vere enunciari quod illud est pro tempore quo enun-

cialur. Et isto modo conceditur minor. Unde breviter : quia Deus attingit Antichristum ut præsens sibi, ideo conceditur quod Antichristus est sibi præsens ; non autem attingit eum ut præsens nobis, ideo non conceditur quod sil præsens nobis. Vel aliter potest dici, ad majorem, quod habet verum de notitia quæ non simul attingit rem in se et in sua causa ; cujusmodi est omnis cognitio creatura. Dum enim cognoscitur eclipsis in sua causa, non videtur in se; nec dum videtur in se, cognoscitur in sua causa. Ex tali enim notitia potest inferri quod, si attingat rem ut præsens, quod illa res attacta est extra suas causas, et posita in actu, pro mensura illa qua attingitur, ac per hoc in se præsens; et similiter, si talis notitia attingat rem in sua causa, illa est futura, et non præsens in se. Sed, si major intelligatur generaliter de omni notitia, falsa est.

§ 3. — AD ARGUMENTA CONTHA QUAHTAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum Aureoli contra quartam conclusionem inductum, negatur minor, ad sensum in quo debet intelligi. Licet eniin scientia Dei sit in se necessaria, non tamen necessariam habitudinem habet ad scita, loquendo de enunciabilibus, nisi necessitatem immutabilitatis, Licet enim Deus non possit, ante eventum Anlichristi, prius scire Antichristum esse futurum, el post non scire, vel econtra; tamen actus divinæ scientiæ potuit æternaliter cadere super oppositum hujus, Antichristus erit (ot); sicut æternaliter cadit super hanc, Antichristus erit; et utrumque fuit in libertate divinæ voluntatis æqualiter; et ideo necessario scivit illam, necessitate immutabilitatis, non tamen necessitate absoluta.

Et si dicatur quod oppositum hujus supra dictum fuit, scilicet quod divina voluntas non habet necessariam habitudinem ad volita, nisi necessitatem immutabilitatis, sed divina scientia habet necessariam habitudinem ad scita ; dictum est etiam quod hoc antecedens est absolute necessarium, Deus scivit hoc, puta Antichristum evenire, et similiter consequens, scilicet Antichristus erit ; — Respondetur quod, loquendo de scientia simplicis intelligentia?, Deus necessario scit quidquid scit; nec potest aliquid sciro, quod prius nescivit, sive scitum sit complexum, sive incomplexum, passibile vel impossibile, flendum vel non flendum, verum vel falsum. Sed, loquendo de scientia visionis, quæ solum est respectu eorum quæ secundum aliquod tempus sunt in actu, ut exponit sanctus Thomas, 1 p., q. 14, ari. 9 el 15, et de *Feritate*, q. 2, art. 13, el 1. *Contra Gentiles*, cap. 69 et 66, et 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, ari. 2; de ista, inquam, scientia loquendo,

(«) r/. — Ad. Pr.

dico quod divina scientia non necessariam habitudinem habet ad scita, immo multa illo modo scit, quæ potest non scire, et nulla non scit, quæ potest scire. Illo modo enim scit illud enuneabile, Antichristus erit; et posset illud non scire, scilicet si Anlichristus non poneretur; tunc enim sciret hoc scientia simplicis intelligent[^], non autem visionis. — Potest etiam dici aliter, et forte melius, quoad enunciabilia, id est, propositiones vel significata earum. Secundum enim quod dicit «inclus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 41, q. I, art. 5 : « Enuneabile potest sumi in quantum est res quædam rationis, quasi materialiter; et sic quodeumque enuneabile Deus scivit, scit. Semper enim scit hoc enuneabile, Socratem currere, habere talem naturam et tales partes. Vel potest sumi significative, prout per ipsum significatur esse rei cum suis conditionibus quæ dantur intelligi ex significatione verbi; tunc non quodeumque enuneabile scivit Deus, modo scit. Scivit enim hoc enuneabile esse verum, Christum crucifigi, cum crucifigebatur; sed modo non scit esse verum, sed fuisse verum. » — Hæc ille. — Verum tamen, *de Veritate*, q. 2, ari. 13, ad 7^{um}, dicit quod, « licet non sit modo verum, Petrum currere, sed cucurrisse; nihilominus tamen Deus utnunque scit, quia simul intuetur tempus quo utrumque enuneabile est verum, et scit illud esse verum in tali tempore, et suum oppositum in alio tempore, et istud videtur magis consonum prioribus dictis in ista materia. — Cum etiam objicitur quod dictum fuit superius, istam esse necessariam absolute, Deus scit hoc futurum, etc., — dico quod illa necessitas absoluta, intelligenda est illo modo quo docet sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ubi dixi (q. 39, q. 1), art. 1, ad 3^{um} : « Illud, inquit, quod est, necessarium est dum est; absolute tamen loquendo, non est necesse esse. Ita et Deum scire aliquid, necessarium est dum illud scit; non tamen necesse est eum scire, nisi necessitate immutabilitatis, quæ libertatem voluntatis non excludit; et hæc libertas significatur, cum dicitur quod Deus potest hoc non scire, et — Hæc ille.

Sed contra solutionem istam, pro quanto dicit scientiam Dei esse necessariam in se, non tamen quantum ad habitudinem, etc., arguit Aureolus (dist. 39, .). I, art. i).

Primo. Quia talis habitudo et transitus ad creaturas sicut ad objecta secundaria, est aliquid relativum. Sed nulla contingentia potest esse in relativo, quin sit in aliquo absoluto; cum non acquiratur relatio, nisi acquisito absoluto. Ergo non potest poni quod scientia Dei sit necessaria, quantum ad illud quod est absolute, contingens vero, quantum ad habitudinem.

Secundo. Aut huiusmodi habitudines et transitus fundantur super eodem absoluto, aut super diverso. Sed non potest dici quod transitus super duo oppo-

sita absoluta fundentur (a); quia in divinis non sunt multa absoluta. Nec potest dici quod super unum; quia tunc quælibet habitudo esset necessaria, sicut et illud absolutum.

Tertio. Si Deus ab æterno potuit per actum sui intellectus transire super duo opposita, quærendum est do ista contingentia, circa quid ponitur inliærenter : aut enim circa divinitatem, cui isto transitus, quantum est ex se, posset inesse et non inesse; aut circa objecta secundaria, quia, licet ille transitus semper esset in divina essentia, posset tamen terminari ad istud et ad ejus oppositum. Sed non potest dici primum : quia tunc Deus non esset necesse esse formaliter, quoad omne contentum vel (6) sibi inhærens; unde haberet potentiam passivam ad utrumlibet; quod repugnat summe necessario, cujusmodi est Deus. Nec potest dari secundum : quia, manente transitu, semper oportet intelligi quod maneat terminus super quem transit, etiam secundo. Igitur idem quod prius.

Quarto. Quia de ratione scientiæ est transire super objectum; non enim potest esse, nec intelligi, quin transeat super objectum. Sed nulla res potest esse necessaria, quin necessarium sit quidquid est de formali ratione et conceptu illius. Ergo impossibile est quod scientia sit necessaria, quin etiam sit necessarius transitus ejus super objectum. — Et si dicatur quod verum est de objecto primario, non autem de secundo; — non valet. — Tum quia super objectum secundarium non transit, nisi tantummodo denominative; sicut pictura dicitur denominare pictum. Denominans autem, si sit necessarium in se, est necessarium in denominando; vel si pictura esset quid necessarium, semper denominaret pictum. — Tum quia intellectio creatura non potest esse, aut intelligi, sine creatura. Et ideo, eo modo quo huiusmodi intellectio respicit creaturam, necesse est quod necessario respiciat; ut, si respiciat tanquam objectum secundarium terminans, necessario terminetur; si vero ut denominatum, necessario denominet. Et ila oportet quod ille transitus semper sit necessarius.

Ad primum dico quod ille respectus quem dico, et transitus, contingens est; quia creatura ad quam terminatur, est contingens.

Ad secundum dico quod illæ habitudines fundantur super eodem absoluto, scilicet actu divini intellectus, et terminantur ad diversa objecta. Nec tamen sequitur quod contrahant necessitatem ex fundamento necessario; quia non insurgunt ex illo ex natura rei, cum sint respectus rationis, sed secundum arbitrium voluntatis divinæ.

Ad tertium dico quod ista contingentia non inhaeret alicui, cum sit mera negatio; contingentia enim

(a) absoluta fundentur. — fundentur duo absoluta Pr

(β) contentum vel. — conceptum ut Pr.

est non (α) repugnantia ad esse et ad non esse. Sed eo modo quo inhærere dicitur, dico quod inhæret respectui rationis scientiæ Dei ad objecta secundaria. Nec argumentum improbat istam partem, «icut deberet. Et præterea, false imaginatur quod ibi sit unus transitus, qui successive terminari potest ad diversa; hoc enim nullus somniat; immo, quot sunt objecta intellecta, tot sunt ibi transitus et habitudines scientiæ» ad scita.

A. quartum dicitur sic ibi dicitur. — Et ad primam improbationem, dico quod, licet denominans sit necessarium, tamen contingenter denominat illud quod in se absolute est contingens; nam res contingens non sub omni dispositione est subijcibilis divina scientiæ, nisi sub illa sub qua habet aliquam certitudinem. — Ad aliam, dico quod intellectio creatura non potest intelligi, non intellecta creatura, si loquamur de intellectione creatura, prout dicit quoddam constitutum ex divina scientia et ex respectu ad creaturam; sed si loquamur de intellectione creatura, prout dicit absolutum fundans illum respectum, negatur.

Ad secundum principale dicitur eodem modo. Ista enim suppositio, Deus præsavit Antichristum fore, est quidem immutabilis, scilicet quia non potest hoc esse, quod prius sciat, et post nesciat, quantum est ex parte sui; sicut dictum est superius, ad secundum argumentum Scoti. Dico tamen quod non est absolute necessaria, nec inevitabilis; immo, est in libertate divinæ voluntatis, quod actus divina scientiæ æternaliter cadat super oppositum, scilicet: Antichristus non erit. Unde sanctus Thomas, ibidem (1. Sentent., 39, q. 1, art. 1), ad 1e*, dicit: α Actus divinæ scientiæ nunquam transit in præteritum, sed semper est in actu; et ideo semper manet in libertate divinæ voluntatis, n Idem ponit, de Veritate, q. 6, art. 3, ad 10*, in alia materia, scilicet de prædestinatione. Sic enim ait: α Absolute loquendo, Deus potest unumquemque prædestinare vel non prædestinare, aut prædestinasse vel non prædestinasse, quia actus prædestinationis, cum mensuretur aeternitate, nunquam cadit in præteritum, sicut nunquam est futurus; unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile: non enim potest non prædestinare, supposito, vel cum suppositione quod prædestinaverit, vel e converso; quia mutabilis esse non potest. » — Hoc ille. — Idem ponit, art. 4, ad 1; et dicit idem esse intelligendum de præscientia. Dico ergo quod illa propositio, Deus hoc scivit esse futurum, est quidem invariabilis et immutabilis, quantum ad veritatem; non enim est simpliciter absolute necessaria. Non tamen est inevitabilis, sic quin sit possibile ipsam æternaliter fuisse falsam; et ideo non est

vanum consiliari de illo quod sequitur ad illam suppositionem; necessitas enim immutabilitatis libertatem voluntatis non excludit, ut dictum est.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii, concedo quod voluntas potest velle in instanti, et elicere suam volitionem in instanti. Ad aliam tamen suppositionem ibi factam de descriptione causæ libera, dico quod illa descriptio falsa est, nisi sic intelligatur, quod causa libera «t quæ, positis omnibus requisitis ad agendum, et actionem procedentibus, potest agere et potest non agere; modo, tempus vel mensura in qua est actio, non procedit actionem, sed est simul cum ea. Unde illa descriptio loquitur solummodo de requisitis ad agendum, quæ sunt dispositiones agentis ad agendum, vel passi ad patiendum; et non de mensura in qua fit actio. Ex hoc patet quod antecedens, quoad primam partem, est falsum; quia fundatur in hac suppositione male intellecta.

Sciendum tamen quod illud argumentum probat quod illud quod est in aliquo instanti, durante illo instanti non est necessarium absolute, ita quod in illo instanti hæc propositio sit necessaria, Hoc est, demonstrando per ly *hoc* illud quod dicimus esse in tali instanti. Et hoc quidem ego concedo; nec sanctus Thomas oppositum vult. Non enim ista propositio, Ego non sum, implicat contradictionem plus in instanti quo ego loquor, quam in quocumque alio instanti sequente aut precedente; ac per hoc ista propositio, Ego sum, non plus est absolute necessaria in instanti quo ego loquor, quam in alio instanti, in quo constat eam esse mere contingentem. Sed sanctus Thomas vult quod omne quod est, quando est, necessario est necessitate immutabilitatis, sic quod eo facto quo aliquid ponitur in A instanti, non potest desinere esse in A instanti, quamdiu durat A instans, nec mulari de existente in A in non existens in A. Et consimilis et non major necessitas est in hac propositione, Deus scit Antichristum esse futurum, scilicet necessitas immutabilitatis; quia non potest desinere esse veri, licet non sit necesse absolute ipsam esse veram. Hoc enim ponit sanctus Thomas, 1. Sentent., dist. 39, q. 1, art. 1, ad 3*, et Nec argumentum huius arguentis contra hoc procedit; ideo est præter mentem sancti Thomæ.

Ad secundum dico quod illa consequentia quam facit arguens, non valet, ut ipse satis bene probat tripliciter. Sed, concessa nullitate illius consequentia?, non habetur nisi quod ista stant simul, Deus potest producere unum angelum in B, et, Deus nullum angelum producit in B. Et hoc conceditur. Et ulterius conceditur quod dum ista est vera, Deus non producit angelum in B, ista potest esse vera, Deus producit angelum in B. Et ideo bene concludit quod aliqua propositio est vera in aliquo instanti, et tamen absolute est impossibile illam esse falsam pro

(a) *e*t non.* — *non est* Pr.

illo instanti. Sed non proliat quin, dum est vera, necessario sit vera, necessitate immutabilitatis a vero in falsum. Et similiter, conceditur quod aliqua propositio est falsa in aliquo instanti, et tamen in illo instanti est potentia potens facere quod illa sit vera pro eodem instanti; cum quo stat quod omnis propositio falsa in aliquo instanti, necessario est falsa in instanti illo, necessitate immutabilitatis a falso in venim.

Sed forte aliquis argueret contra istam solutionem, sicut arguit Occam.

Primo enim supponit unum communiter concessum, scilicet quod per nullam potentiam potest fieri de praelerilo non praeleritum, quin semper sit post venim dicere quod fuit praeleritum. Quo concesso, arguitur sic : Hæc (æ) modo est vera, Voluntas vult B in C instanti. Ponatur quod ita sit; ergo post C, semper erit verum quod voluntas voluit B in C; immo et necessaria; quia omnis propositio vera mere de prasenti, habet de praelerilo aliquam necessariam; et per consequens, sua opposita erit impossibilis. Ex quo sequitur quod, si ista modo sil vera in instanti C, per nullam potentiam poterit unquam fieri quod ipsa sit falsi in instanti C; et per consequens, nec quod ista non sit vera, Voluntas vult B in C.

Secundo sic. Nam Magister *Sententiarum*, lib. 2, dist. 25, sic dicit : « Sciendum est quod liberum arbitrium ad prasens vel ad praeleritum non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in pnesenti est, determinatum est; nec enim in potestati? nostra est ut tunc sil vel non sil, quando est. Potest enim non esse, vel esse aliud postea ; sed non potest non esse dum est, vel aliud esse dum est id quod est. Sed in futuro, an hoc sit vel illud, ad ptestalem liberi arbitrii pertinet. » — Hæc Magister. — Et eandem sententiam ponit Hugo, lib. 1. *de Sacramentis*, parte 5, cap. 22.

Tertio sic. Si in instanti C est aliqua volitio, aut aliquid aliud, et possibile est quod in instanti C ipsa non sil, ponatur in esso; el tunc sequitur quod in eodem instanti sil et non sil ; quod est impossibile.

Ad primum istorum, concessa illa suppositione, ad sensum quem habet verum, dicitur quod utique, si in instanti C hæc sit vera, Voluntas vult B, post illud instans hæc erit necessaria necessitate immutabilitatis, Voluntas voluit B; et sua opposita erit impossibilis, id est, immutabiliter falsa. Et similiter, conceditur quod hæc de prasenti, Voluntas vult B, est necessaria in C, necessitate immutabilitatis; cum quo stat quod non est absolute necessaria in C. plusquam in alio instanti, quia ejus opposita in nullo instanti implicat contradictionem ex terminis. Et ideo absolute possibile est ipsam esse falsam in C instanti. Et consequenter non est necessarium absolute, quod aliqua de proterito necessaria sibi corn?

spondeat post instans C, nisi supposito quod illa sil vera in C.

Ad secundum dico quod Magisteret Hugo loquuntur de necessitate immutabilitatis. Volunt enim quod illud quod est in prasenti, non sic subjaceat libero arbitrio, quod mutet illud de vero in falsum, durante mensura pro qua illud est prasens; non autem volunt quin liberum arbitrium libere producat actum prasentem. Ut enim dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 1, actus elicited a voluntate, quamdiu est in elici, subesi ejus arbitrio; non autem quando transit in praeleritum, ut post dicitur in alia quaestione.

Ad tertium dicitur quod, licet isue sint simul vera, A est in C, et, A potest non esse in C, tamen, si secunda quæ est de possibili ponitur in esse, illa deponit primam quæ est de in esse. Aliqua enim propositio de in esse stat cum alia de possibili, quæ non stat cum ea de in esse, quæ corespondet illi de possibili. Palet de duobus contradictoriis, quorum quodlibet est contingens.

§ 4. — Ad argumenta contra quintam CONCLUSIONEM

Ad argumenta quorumdam. Ad primum contra quintam conclusionem, negatur principale antecedens, scilicet quod infallibilitas divinæ scientia inducat necessitatem rebus ab ea scitis. Et

Ad primam hujus antecedentis probationem, dico quod scitum a Deo est immutabiliter verum, sic quod non est possibile quod de veritate transeat in falsitatem, pro mensura pro qua subditur divinæ scientia». Illud enim scitum a Deo, Antichristus erit, habet immutabilem veritatem, pro toto tempore procedente positionem Antichristi ; quia pro illo et solo tempore Deus scit eam esse veram, et pro tempore sequenti scit esse falsam. Et ila est de aliis enunciabilibus scitis a Deo. Dico igitur ad formam, quod in tali consequentia : Deus scit hoc futurum, igitur hoc erit, antecedens est immutabiliter verum, pro mensura tali vel tali, et similiter conclusio; non tamen sequitur quod pro aliqua mensura sil absolute necessarium, sed solum ex suppositione.

Ad secundum dico quod posse cognoscere aliquid aliter quam est, contingit dupliciter. Uno modo, secundum sensum compositum loquendo, quia scilicet totum hoc est possibile, ut res taliter sit, et pro tunc aliter cognoscatur esse quam sit; el isto modo conceditur major, et negatur minor; nec probatio est ad hunc sensum. Alio modo, secundum sensum divisum, quia res taliter est, el possibile est ul aliter cognoscatur; el isto modo negatur major; sicut enim in veritate stant simul quod aliquid erit el poterit non esse, ita non infert posse decipi, quod aliquid aliter erit et potest aliter cognosci.

(*) Arc. — hoc Pr.

Ad tertium dico quod, si major sit composita, modus arguendi non valet; si autem divisa sit, falsa est in illo argumento ibi facto in minore.

Ati quartum dico quod causa necessaria non impedibilis inducit necessitatem in effectum, si habet necessariam habitudinem ad effectum; sin autem, effectus non provenit necessario ab ea, nisi necitate suppositionis huiusmodi, quod causa est præparata ad effectum inducendum.

Ad secundum principale negatur antecedens. Et

Ad primam probationem dico quod potentia contradictionis potest esse dupliciter in aliquo: primo modo, quia non solum est indifferens ad contradictoria, immo unum contradictorium. Otesl sibi post aliud inesse; alio modo, quia solum est secundum se ad contradictoria indifferens, licet talis successio contradictoriorum eidem repugnet. Tunc dico quod contingentia scitorum a Deo ponit in eo potentiam contradictionis secundo modo, non autem primo modo; potentia autem contradictionis non arguit immutabilitatem, nisi primo modo.

Ad secundam dico quod, licet Deus aliqua præsciat, quæ possibile est eum non præscire nec præscivisse, tamen non est possibile quod de præscio fiat non præscius; ideo talis transitus in eo esse non latest; nec oportet quaerere ubi est mutatio facta.

Ad tertiam negatur minor. Dico enim quod nihil est in Deo, quod possit non esse in eo. Nec valet probatio; sed est fallacia figura* dictionis, cum sic arguitur: præscientia Antichristi est in Deo, et potest non esse in eo; igitur aliquid quod est in Deo, potest non esse in eo.

§ 5. — Ad ARGUMENTA CONTRA SEXTAM CONCLUSIONEM

Ad argumentum Scoti. — Ad primum contra sextam conclusionem, dico quod istæ duæ propositiones, Deus scivit Antichristum esse futurum, et, Deus vult Antichristum esse futurum, licet sint convertibiles quantum ad veritatem, isto modo quod una non potest esse vera, alia non existente vera, Limen aliter est de veritate primæ et secundæ; nam prima est necessaria, non solum propter immobilitatem actus divini intellectus, immo etiam ex objecto ejusdem, quod habet necessitatem absolutam, pro aliqua mensura in qua Antichristus est Deo præsens; quod enim est, necessario absolute est pro illa mensura, licet non necessario simpliciter; necessitas autem illius consequentia?, dat necessitatem propositioni de futuro explicite, illud fore in tali mensura. Et ad hunc sensum ponit supra conclusio hanc esso absolute necessariam, Deus scit Antichristum fore; non quidem quod simpliciter absolute sit necessaria, sed quia ejus veritas ortum habet ex aliquo absolute necessario in certa mensura, scilicet præsentia Anticbristi ad divinam

æternitalem in tali mensura. Ista autem propositio, Deus vult Antichristum fore, est solum necessaria ex suppositione; quia scilicet æternaliter Deus ita voluit, et non est mutabilis ad oppositum. Nec veritas illius, Deus vult Antichristum fore, ortum habet ex aliquo absolute necessario pro qualicumque mensura; nam exsistentia futuri pro quacumque mensura, non est ratio ipsi futuro quod subjiciatur divinæ voluntati, sicut est de scientia Dei; voluntas enim non requirit in objecto suo totam necessitatem, sicut scientia.

Cum autem dicit arguens, quod intellectus divinus est neuter de quolibet futuro ante determinationem, etc.; — dico quod, licet actus divinæ scientiæ, prout terminatur ad Lilia enunciabilia contingentia, subsit voluntati, secundum quod ponit sanctus Thomas, I. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 2, ad tamen ex hoc non habetur quod eandem habitudinem habeat actus divinæ scientiæ ad scitum, sicut voluntas ad volitum, nec quod requirat in objecto voluntatis quod requiritur in objecto scientiæ, ac per hoc nec eadem sit necessitas propositionis explicantis habitudinem scientiæ ad scita, sicut voluntatis (a) ad volita; licet concedam quod divina scientia non necessario simpliciter absolute cadit super aliquod enunciabile contingens, plusquam divina voluntas. Deus enim necessario simpliciter et absolute cognoscit omne cognoscibile incomplexum scientia simplicis intelligentiæ, sive illud sit quidditas, sive exsistentia, sive quidquid aliud accidens quidditati; et in hoc non subest actus intellectus arbitrio divinæ voluntatis. Sed, loquendo de scientia visionis, illa non terminatur ad exsistentiam rei, nisi secundum arbitrium voluntatis: similiter nec ad enunciabilia, ut sunt enunciabilia vera vel falsa.

§ 6. — Ad argumenta contra septimam CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta primo loco ab Aureolo contra septimam conclusionem inducta, respondetur.

Ad primum quidem, dico quod argumentum illud solum probat quod hoc consequens de futuro, Antichristus erit, non habet quod concedatur, nisi quia sibi corresponde! aliquid de præsentia, et non de ratione suæ futuritionis contingentis; quod concedimus; sed non probat quin illud consequens sit verum et concedendum.

Ad secundum dicitur quod illa dissimilitudo quam arguens assignat inter illas duas conditionales, scilicet, Si Deus scit Antichristum fore, Antichristus erit, et, Si anima scit aliquid esse, illud est immateriale, non tollit quin exemplum sancti Thomæ sit conveniens ad propositum ad quod inducitur. Utro-

(») voluntatis. — vo/in Pr.

bique enim verum est quod consequens conditionalis utriusque infertur aliam habere veritatem, aut causam veritatis, propter actum cognitionis, quam haberet consequens in se consideratum; licet aliam veritatem habeat quam illud consequens, Lapis est immaterialis. Et ideo sicut ista propositio, Lapis est immaterialis, habet duplicem causam veritatis, unam scilicet ex se, aliam in quantum additur tali consequenti, scilicet lapis intelligitur; ita illa propositio, Antichristus erit, cum infertur ex isto antecedente, Deus scit Antichristum fore, habet duplicem causam veritatis rei necessitatis. Prima est: quia causa» Antichrist! non sunt immobiliter determinata ad productionem Antichristi; si enim ita esset, tunc illa esset absolute necessaria, Antichristus erit, et illa necessitas competeret in quantum est de futuro. Secunda causa necessitatis est: quia praesentialitas Antichrist! attingitur a divino intuitu; hoc enim supposito, ista est necessaria, Antichristus erit. Et ista non competit illi in quantum est de futuro, nec ratione futuritionis, sed ratione sui praesentis attacti a divino intuitu. Et ista necessitas dicitur absoluta, quantum ad mensuram pro qua illud praesens attingitur a divino intuitu; sed pro alia mensura, dicitur necessitas suppositionis vel consequential. Sciendum etiam quod sanctus Thomas non loquitur de ista consequentia, Si aliquid scitur a Deo esse futurum, illud erit, sed de ista, Si aliquid scitur a Deo, illud est necessarium; et vult quod illud consequens sit necessarium, secundum quod subest divinæ scientiæ, quia illud consequens non scitur a Deo, nisi quia scitur suum pñvsemt, quod est necessarium dum est. Et ideo argumentum non est ad propositum convenienter adductum.

Ad tertium negatur primum quod ibidem supponitur, scilicet quod, si ista propositio singularis de futuro contingenti, Antichristus erit, sit aliquo modo vera, quod sit inevitabiliter vera; inevitabile verum dico in proposito, id est, absolute necessarium. Concedo tamen quod, si illa propositio sit vera, quod (x) non potest mulari de veritate in falsitatem, nec econtra, quoad mensuram pro qua scitur a Deo, scilicet ante positionem rei. Tunc enim dico quod falsificatur; sed prius erat vera. Nam ante nativitatem Christi, hæc erat vera, Christus nascitur; modo autem falsa, secundum quod dicit sanctus Thomas, I p., q. 14. ari. 15, ad 3um, et de Veritate, q. 2, art. 13, ad 7^m; cf. I. *Sentent.*, ubi supra (dist. 41, q. 1, art. 5, ad 1um), dicit quod illud quod modo est futurum, postmodum erit praesens, et tunc non erit praescitum, sed scitum. Et istud solum probat arguens.

Cum enim in *prima probatione* dicit quod >i propo>ilio de futuro, in instanti quo ponitur res quæ prius dicebatur futura, mutatur a veritate in

falsitatem, tunc illud quod transivit in pñeteritum mutaretur, etc.; — negatur consequentia, ad sensum Aristotelis, 0. *Ethicorum*. Ipse enim solum vult quod illud quod est pñeteritum, non potest non fuisse pñeteritum; et hoc conceditur. Non enim dicimus quod veritas illius de futuro, quæ quidem veritas ætemaliter fuit, a<i bonum sensum loquendo, desinat fuisse, immo semper erit verum illam veritatem fuisse; sed dicimus quod illa veritas erat in tali propositione, et non est nunc. — Cum autem dicit quod, si illa propositio mutetur a veritate in fatalatem, hoc non potest esse propter positionem sui significati, etc.; — conceditur hoc, loquendo de totali significato propositionis. Istius enim propositionis, Antichristus erit, significatum totale non est ipse Antichristus solum; sed designatur etiam respectus ejus ad suam causam in qua est; quæ quidem dicitur futuritio. Cum ergo Antichristus ponitur, non ideo ponitur totale significatum dicta propositionis; sed potius tollitur, sublata futuritione Antichristi. Desinit igitur esse vera, non propter positionem sui totalis significati, sed propter positionem oppositi, scilicet Antichristum non esse futurum; quia jam erit extra suas causas. — Et cum arguitur: quia propositio de futuro nunquam fuit vera; — negatur consequentia. Ista enim non significabat quod ejus totale significatum poneretur in esse, in instanti quo ponitur Antichristus; sed tunc haberet unam de pñesenti veram sibi correspondentem, licet eam sua veritate falsificantem. Ista enim, Antichristus est in A instanti, falsifica! istam, Antichristus erit in A instanti. Verumtamen ratio illa de futuro, in praeterito fuit vera, quia ista de pñesenti est vera.

Ad secundam probationem dicitur eodem modo. Falsum enim supponit, scilicet quod eadem veritas sit successive in istis tribus propositionibus, Antichristus erit, Antichristus est, Antichristus fuit; quod non est, cum sint diversæ propositiones, et diversa enunciabilia, secundum quod probat sanctus Thomas, I p., ubi supra, et I. *Sentent.*, dist. 41, q. 1, ari. 5.

Ad tertiam probationem dico vel prius, ad primam probationem. Omnia ista enim solum probant quod propositio talis de futuro non possit mulari a veritate in falsitatem, ante positionem futuri in esse; sed non probant quin falsificetur ad verificationem propositionis de praesenti sibi correspondentis; nec Proliant quod talis propositio inevitabiliter sit vera, ante positionem futuri in esse.

Ad secundum vero suppositum ibidem, scilicet in argumento tertio, est verum in uno sensu, et falsum in alio, ad quem ipse videtur declinare. Si enim sic intelligatur quod impossibile est aliquid esse futurum in online ad causam primam, quin illud aliquando ponatur in esse, sic conceditur. Si vero intelligatur quod impossibile est aliquid quo-

cumque modo futurum esse, quin aliquando illud eveniat, sic negatur. Si autem tertio intelligatur quod impossibile est aliquam propositionem de futuro esse veram, quin aliquando sibi correspondai aliqua de pnesenti veni, sic etiam negatur. Dico enim, secundum probationem octavæ conclusionis, quod medicus aliquando verum dicit, pronosticando de infirmo, dicendo quod sanabitur; et tamen nunquam ista erit vera, Hic sanatur. Similiter ista fuit vera, *Morte morieris Kzechia* (Is., 38, 1), el ista, *Post quadraginta dies Ninive subvertetur* (Jon., 3, 4); quibus tamen non corresponde! aliqua vera de pnesenti, illo tempore quo prodicatum fuerat. Duo igitur ultimi sensus sunt falsi, et primus venis.

Tunc *ad primam probationem* illius suppositi, dico quod sicut ista consequentia non valet, Hæc est vera, Socrates erit, igitur ita eveniet quod Socrates erit; sic nec ex opposito sequitur oppositum, scilicet, non erit; igitur iste non est vera, quod Socrates erit, ita quod Socrates erit.

Ad secundam dico quod venturum et futurum idem significant. Sicut tamen non sequitur: Socrates est futurus, ergo ita est quod Socrates erit; ita nec sequitur: Socrates est venturus, igitur ita est quod Socrates eveniet. Et causa est: quia, secundum quod allegatum est in octava conclusione, dicitur aliquid futurum duplici de causa, scilicet, vel quia ita erit, vel quia causæ aliquæ sunt inclinata» et disposita» ad hoc quod ita sit. Et hoc intendebat Aristoteles (1. *Periherm.*, c. G), cum dicebat quod in illis de contingenti non est determinata veritas. Non enim intellexit quod tales non sint vera nec falsa*, sicut arguens fingit; sed solum quod propositio de futuro contingenti, ratione futuritionis non determinatur plus ad veritatem quam ad falsitalem, el quod ejus veritas non tollit futuro contingentiam, nec inferi quod futurum eveniat. Et ista videtur esse mens sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 6. art. 3, ad 0^o. Ait enim sic: «Sicut veritas propositionis de futuro non tollit futuro contingentiam, ita nec veritas predestinationis; sed differt quantum ad hoc, quod propositio de futuro respicit futunim ul futurum est, et hoc modo non potest habere certitudinem; sed veritas predestinationis et prascientia respicit futurum ul est præsens, el ideo certitudinem habet. » — Hæc ille.

Ad quartum dico quod, licet contingens futunim, ex ea parte qua futurum est, nullam determinationem habeat, sed sil ad utrumlibet, secundum quod concedit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, ari. 12, ad 1^o. et 9^{um} et 10^{em}; tamen propositio de futuro contingenti, per respectum ad cognitionem quæ contingens intuetur quasi præsens, determinata est ad veritatem; sic enim habet aliquam de pnesenti sibi compondentem veram; non tamen in mensura in qua est vera, sed in alia. Unde Aureolus falsum

dicit, quod scilicet actualités contingentis nullam determinationem det futuro pro instanti procedenti. Concedo enim quod verum est, in quantum illa actualilas est futura, el ponenda in esse; sed in quantum est præsens alicui aspicienti, dat determinationem futuro, et est causa quod illa propositio de futuro illo formata, sit vera.

Ad quintum negatur major. Et ad probationem, dieu quod notitia divina, licet coexistat instantibus procedentibus positionem futuri, non respicit instans positionis futuri ut distans, sed omnia ut præsentia.

Ad sextum dico quod divina notitia dat veritatem illis propositionibus de futuro, propter modum cognoscendi, et propter objectum cognitum. — Et ad improbationem primi, dictum est. Licet enim actualitas futuri non det determinationem futuro, ut in causis futuri est, vel ut est futura; tamen, ut est extra causas et in se, dat determinationem futuro, pro instanti procedente illam actualitatem. — *Ad improbationem secundi*, dicitur sicut ad quintum. Divina enim notitia est præsens simul et semel futuritioni Antichrisli, et ejus existentiae actuali; cum omnia temporum momenta, sua æternitate comprehendat. — Et sic patet quid dicendum.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad ea secundo loco a Gregorio contra eandem conclusionem inducte, dicitur

Ad primum, quod ista propositio, Antichristus erit, quæ est consequens in dicte consequentia, ipsa quidem, secundum se, absolute sumpte, extra omnem consequentiam, est contingens absolute; nec aliqua consequentia faciet eam absolute necessariam, aut alisolute impossibilem. Sed, licet ipsa sit in se contingens, tamen, posite aliqua suppositione, ipsa erit necessaria ex suppositione; sicut posite iste suppositione, quod Deus velit creare Antichristum in die futura. Ita quod, breviter, quamdiu illa propositio, Antichristus erit, fundat respectum præsentia» ad talem suppositionem, ite quod est præsens et simul cum illa suppositione, impossibile est falsitatem cadere super eam: sicut quamdiu Socrates est subjectum albedinis, impossibile est cadere nigredinem stqier eum, impossibilitate suppositionis. El ite intelligo propositionem aliquam necessariam ex suppositione, scilicet, quando est aliqua propositio super quam non potest cadere falsitas, quamdiu habet respectum aliquem ad aliquid. Sic est in proposito: quamdiu iste propositio, Antichristus erit, habet relationem præsentiæ ad veritatem hujus suppositionis, Deus vult producere Antichristum, falsitati subesse non potest. Et ideo, quia ista est in se contingens, et necessaria ex suppositione, ideo, si ipsa assumitur in consequentia quæ exprimit illam suppositionem, ipsa dicitur esso necessaria, non

quidem absolute, sed ex suppositione; quia scilicet falsitas non potest in eam cadere, quamdiu erit sub tali respectu.

Ad secundum dico quod per illa verba, et illum modum loquendi, non intelligit sanctus Thomas quod Antichristus sit modo, id est, in tempore nobis praesenti quo mensurantur motus nostri, sed praesens Deo, actualiter extra Deum, in sua praesentialitate aut propria natura; sed intelligit quod ipsa actualis existentia Antichristi attingitur a Deo, et est praesens Deo, pro mensura nobis futura, quae Deo praesens est. Et de hoc dictum est diffusius, in precedent! quaestione. Nec inconvenientia illata sequuntur contra sanctum Thomam. Non enim ex concessio sequitur quod Antichristus sit productus, nunc, vel quod totus mundus sit ab aeterno productus, aut quod nihil fiat de novo : quia bene stant simul quod Antichristus, et ejus existentia, et praesentialitas, et ejus productio sit praesens toti divinae aeternitati, et tamen nec Antichristus, nec ejus praesentialitas aut productio, est praesens nobis aut tempori nos mensuranti; immo omnia illa sunt futura per comparisonem ad nos, et ad tempus nos mensurans. Et ideo ista non conceditur, Antichristus est productus; quia ly *est* dicit tempus praesens nobis. Si tamen ly *est* abstraheret a tali connotatione, sed esset indifferens ad omnem differentiam temporis, tunc dici posset quod Antichristus est productus in tali mensura et producebatur in alia, etc. Aliquid etiam fit de novo; quia tempus mensurans factionem ejus, est in nobis novum, licet non Deo. Non sequitur etiam quod aliquid sit futurum et non sit futurum, sed quod aliquid est futurum nobis, et non est futurum Deo. Nec sequitur quod ab aeterno mundus sit creatus, sed quod creatio mundi est praesens toti aeternitati. Et cum probatur consequentia, quia omnis entitas actu distincta a Deo est creata, etc.; — dico quod nos non dicimus quod Antichristus sit actu distinctus a Deo, vel sit entitas actu distincta a Deo : quia ly *est* dicit tempus nobis praesens, et participia praesentis temporis dicunt tempus nobis praesens, et participia futuri dicunt nobis tempus futurum, et participia temporis praeteriti dicunt tempus nobis praeteritum. Ideo, licet concedamus quod Antichristi actualitas, et ejus creatio, et ejus mors, et nativitas sint Deo praesentia, prout ista vera sunt, et abstrahunt a connotatione et respectu ad tempus nos mensurans, pro quo loquimur, dum tales propositiones formamus; tamen non conceditur, proprie loquendo, quod Antichristus creetur, nec quod nascatur, aut moriatur, aut quod sit. Si tamen ista, creatur, nascitur, moritur, dicant tempus non praesens homini loquenti, sed praesens Deo, vel non distans a Deo, tunc possent dictae proportionales concedi, licet esset impropria locutio. Unde per istam, Antichristus nascitur, solum significaretur quoti tempus nativitatis Antichristi non

distans a Deo, tanquam sibi praeteritum vel futurum; sed est distans nobis (a), praesens Deo, et ita de aliis.

Ad tertium dico quod instantia est rudis. Nam illa maxima sic est intelligenda, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animae, et consequens non potest verificari secundum esse rei extra animam, tunc accipiendum est secundum esse quod res habet in anima; sicut si dicatur, Anima intelligit lapidem, ergo lapis est universalis, istud consequens non aliter potest verificari, nisi secundum esse quod habet lapis in anima per suam speciem; ideo intelligendum est quod lapis est universalis secundum esse quod habet in anima. Non sic est in exemplo quod arguens affert; et est simile illi quod alii dicunt, quod in ista, Homo est animal, ly *homo* non supponit simpliciter, sed in ista, Homo est species.

Ad quartum dico quod peccat per idem; quia false intelligit maximam sancti Thomae. Nam ista, Antichristus est futurus, non potest secundum esse verificari, pro quo attingitur a divina scientia, quam exprimit antecedens; quia Antichristus non est Deo futurus, aut distans.

Et haec de ista quaestione dicta sufficiant.

QUAESTIO I.

UTRUM PRAEDESTINATI DE NECESSITATE SALVENTUR

IRCA quadagesimam distinctionem quaeritur : Utrum praedestinati de necessitate salventur.

Et arguitur quod sic. Omne scitum a Deo fore, necessario eveniet. Sed praedestinos salvandi, est praescitum a Deo. Igitur necesse est quod praedestinati salventur.

In oppositum arguitur sic. Illud dici non debet, ex quo vana redditur omnis persuasio, et omnis oratio, et effectus Sacrae Scripturae, immo et Passio Christi, aliquid sollicitudinis divinae, angelicae, vel humanae, circa homines esse potest. Sed haec omnia vana essent, si ex aeterno predestinatione iste immutabiliter salvaretur, et ille ex reprobatione damnaretur. Ergo esse non possunt.

In hac quaestione erunt tres articuli. In primo,

(«) *nobis*. — Orn. Pr.

inquiretur de prædestinatione, quid sit, et de ejus opposito, scilicet reprobatione. In secundo, de providentia, quid sit, et de fato, et eufortunio. in tertio, an aliquod prodicatorum immutabilitatem inducat in actibus humanis.

ARTICULUS I.

DE PRAEDESTINATIONE CT REPROBATIONE

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod prae destinatio essentialiter pertinet ad scientiam vel Intellectum.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 23, art. 1 : « Conveniens, inquit, est Deum homines pnedestinare. Omnia enim divinæ providentiae subjacent. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare. Finis autem ad quem res creatæ ordinantur, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem ; et hic finis est vita æterna, quæ in Dei visione consistit, quæ est supra naturam cujuslibet creatura. Est autem alius finis naturæ proportionatus, quem scilicet res creata potest contingere secundum virtutem suæ natura. Ad illud autem ad quod non potest aliquid ex virtute suæ naturæ pervenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis (a) ratio in Deo praeexistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem. Ratio autem alicujus flendi in mente actoris existens, est quædam praeexistentia rei fiendæ in ipso. Unde ratio prodicte transmissionis (6) creatura rationalis in finem vitæ æternæ, prae destinatio nominatur; nam destinare est mittere. Et sic patet quod prae destinatio, quantum ad objecta, est quædam pars providentis, d — Hæc ille.

Idem ponit, *de Veritate*, q. 0, art. 1, ubi ait : « Destinatio, inquit, unde nomen prae destinationis assumitur, importat directionem alicujus in finem; unde aliquis dicitur nuncium destinare, qui eum dirigit ad aliquid faciendum. Et quia illud quod proponimus, ad exeeutionem dirigimus, sicut ad finem; ideo illud quod proponimus, dicimur destinare, secundum illud 2. Machab. (cap. 6, v. 20), de Eleazaro, quod *destinavit* in corde suo non *admittere illicita propter vitæ amorem*. Sed hæc pnepodtio *præ*, quæ adjungitur, addit ordinem ad futurum. Unde, cum destinare non ait nisi ejus quod est, pre-

destinare potest esse ejus quod non est. Et quantum ad hæc duo, prae destinatio sub providentia collocatur, ut pars ejus. Ad providentiam enim perlinet directio in finem; providentia autem a Tullio ponitur respectu futuri; et a quodam diffinitur, quod providentia est præsens notio, futurum pertractans eventum. » — Hæc ille. — Et paucis interpositis, ait : < Sicut providentia consistit in actu rationis, sicut et prudentia cujus est pars, eo quod solius rationis est dirigere vel ordinare; ita et prae destinatio in actu rationis consistit dirigentis vel ordinantis in finem. > — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod prae destinatio addit super providentiam.

Istam conclusionem probat anctus Thomas, 1. Sentent, dist. 40, q. i, art. 2, dicens : < Prae destinatio includit in suo intellectu providentiam, et aliquid addit. Addit autem ad minus tria. Unum, ex parte prae destinatorum; quia, cum providentia Dei sit respectu omnium, et speciali quodam modo sil respectu habentium voluntatem, prae destinatio includit in se providentiam, secundum illum specialem modum quo est hominum el aliorum habentium voluntatem. Secundum addit ex parte ipsius finis et eorum quæ adhibentur ut promoventia ad finem. Cum enim providentia respiciat ordinem uniuscujusque ad quemlibet finem, prae destinatio est tantum respectu eorum quæ sunl elevata super faculthem natura, ut gloriæ, quæ est in perfecta Dei fruitione, et gratiæ promoventis in ipsam; dicit enim Damascenus quod prae destinatio est eorum quæ non sunt in nobis. Tertium addit ex parte ipsius prae destinantis; ex parte cujus videtur duo addere. Primo, quia providentia est quædam ars gubernationis rerum, quæ, secundum rationem sui nominis, polest salvari in speculatione tantum; sed prae destinatio importat providentiam, secundum quod est ordinata ad exeeutionem operationis per voluntatem; et ideo diffinitur per propositum el prapARATIONEM. Secundo addit prae scientiam exitus, ex parte ejus quod providetur. Unde bene potest aliquid ab ordine providentis, quantum ad id quod intentum est, exire; cum velit omnes homines salvos fieri, licet non omnes salventur; non autem ab ordine prae destinationis. Dicit enim prae destinatio intentionem divinam de salute istius (a), cum prae scientia ejus qui salvabitur; et ideo dicitur quod est prae scientia el prae paratio. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod, sicut dicitur in alio articulo, illa quæ dicit in *Scripto*, videtur corrigere in *Quæstionibus de Veritate*. In *Scripto* enim dicit, ut allegatum est hic, quod providentia potest salvari in speculatione, et quod non importat ordinem ad

(a) *trarwniuiionil.* — *tratifmutationu* Pr

(β) *frnmillionii.* — *trarumidaHonü* Pr.

(a) *ütuij.* — *iptitu* Pr.

executioem operis; in *Quæstionibus* autem illis, videtur oppositum dicere. Unde, in *Scripto*, dicit quod prædestinatio addit tria super providentia; in *Questionibus* autem, dicit quod solum addit duo. Quod patet. Nam, *de Veritate*, ubi prius (q. 6, art. 1), dicit : < Prædestinatio, quantum ad duo, differt a providentia. Providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, et ideo se extendit ad omnia quæ a Deo in finem aliquem ordinantur, sive rationalia, sive irrationalia, sive bona, sive mala; prædestinatio autem respicit illum finem qui est principalis rationalis creaturæ, utpote gloriam; et ideo prædestinatio non est nisi rationalium, < t respectu eorum quæ spectant ad salutem. Differt etiam et alio modo. In quacumque enim (a) ordinatione ad finem, est duo considerare, scilicet ipsum ordinem (δ), et exitum vel eventum ordinis; non enim omnia quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum; unde per Dei providentiam omnes homines ab beatitudinem ordinantur. Sed prædestinatio etiam respicit exitum vel eventum ordinis; unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. — Ille ille. — Et, paucis interpositis, subdit : α Ad directionem in finem præexigitur voluntas finis. Nullus enim aliquid in finem ordinat, quod non vult; unde et perfecta prudentiæ ratio, vel electio, non potest esse nisi in eo qui habet virtutem moralem, secundum Philosophum, 6. *Ethicorum* (cap. 12, 13); per virtutem enim moralem affectus alicujus in fine stabilitur ad quem prudentia ordinat. Finis autem in quem prædestinatio dirigit vel ordinat, non est universaliter consideratus, sed secundum comparisonem ejus ad illum qui finem consequitur, quem oportet esse distinctum, apud dirigentem, ab illis qui finem illum non consequuntur; et ideo prædestinatio præsupponit dilectionem, per quam Deus vult salutem alicujus. Unde sicut prudens non ordinat in finem, nisi in quantum est temperatus, vel justus; ita Deus non dicitur prædestinare, nisi in quantum est diligens. Præeligitur etiam electio, per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separetur, qui non hoc modo in finem diriguntur. Hæc autem separatio non est propter diversitatem aliquam inventam in his qui separantur, quæ posset ad amorem incitare; quia antequam nati essent, aut *aliquid boni egissent aut mali, dictum est : Jacob dilexi, Esau autem odio habui*, ut dicitur, Roman. 9 (v. 11, 12, 13). Et ideo prædestinatio præsupponit electionem; electio vero dilectionem. Ad prædestinationem vero duo sequuntur, scilicet : consecutio finis, quod est glorificatio; et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiæ, quod ad vocationem por-

tinet. Unde et prædestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria, a — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod prædestinatio realiter est In prædestinante, et non In prædestinato, licet aliquid ponat in prædestinato.

Hanc probat sanctus Thomas, 1 p., q. 23, art. 2, dicens: « Prædestinatio, inquit, non est aliquid in prædestinatis, sed tantum in prædestinante : quia prædestinatio est quædam pars providentiæ; providentia autem non est in rebus provisus, sed est quædam ratio in intellectu provisoris. Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis, active autem in gubernante. Unde manifestum est quod prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mentedivina existens; executio autem hujus ordinis, est passive quidem in prædestinatis, active autem in Deo. Est autem executio prædestinationis, vocatio et magnificatio, secundum illud Apostoli, ad Rom., 8 (v. 30): *Quos prædestinavit, hos et vocavit, et magnificavit*. » — Hæc ille.

Et ad 1um, ibidem, ait : « Actiones in exteriorem materiam transeuntes, inferunt ex se passionem, ut calefactio et secatio; non autem actiones in agente manentes, ut sol intelligere et velle; et talis actio est prædestinatio. Unde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinatis; sed executio ejus, quæ transit in res exteriores, ponit in eis aliquem effectum. » — Hæc ille.

Eandem ponit sententiam, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 40, q. d), art. 1, ad 1em : « Philosophus, inquit, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16), tradit quod actionum quædam transeunt in exteriorem materiam, circa quam aliquem effectum operantur; ut patet in actionibus naturalibus, sicut ignis calefacit lignum, et in artificialibus, sicut ædificator facit domum ex materia. Et in talibus, actio est recepta in eo quod fit, per modum passionis, secundum quod motus est in molo ut in subjecto. Et ideo, in talibus est invenire actionem in re agente, et passionem in re patiente. Quadam vero sunt, quæ in exteriorem materiam non transeunt, ut effectum aliquem circa ipsam producant; ut scilicet in visione, quæ, cum sit actio videntis, nullum effectum in re visa efficit. Et tales actiones, quæ proprie operationes dicuntur, in ipsis operantibus tantum sunt. Unde non potest fieri conversio passionis ad actionem, accepta re exteriori secundum quod in se est, sed solum secundum quod est in operante; etsi enim oculus videat lapidem, lapis tamen non videtur, nisi secundum quod est in oculo per sui similitudinem. Secundum hoc ergo dico quod creatio est actio quæ effectum in exteriorem relinquit; unde oportet creationem passive sumptam, aliquid in re creata esse, sicut calefactionem in calefacto. Prædestinatio vero, cum

ts) enim. — etiam Pr.

(C) a verbo eit *duo* um]uc ad ordinent, om. Pr.

nominet operationem voluntatis et intellectus, existente in solum in operante ipso, sicut visio in vidente, et speculatio in spéculante, si passive accipiat, non erit aliquid in prædestinato secundum quod in se consideratur, sed solum secundum quod in prædestinante (x) est secundum suam similitudinem, per quam ibi cognoscitur, sicut et scitum in sciente. Ex quo patet quod prædestinatum non nominatur per aliquam passionem in ipso existentem, sed per operationem ipsius prædestinantis, sicut et res denominatur visus per actionem videntis. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod liber vitæ differt secundum rationem a prædestinatione, licet sit prædestinatio secundum rem.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 24, art. 1, dicens : « Liber vitæ, inquit, dicitur in Deo metaphorice, secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. Est enim apud homines (C) consuetum, quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro, utpote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur patres conscripti. Omnes autem prædestinati, eliguntur a Deo, ad habendum vitam æternam. Ipsa igitur prædestinatorum conscriptio, dicitur liber vitæ. Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicujus, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud Proverb., 3 (v. 1) : *Non obliviscaris legis meæ, et præcepta mea cor tuum custodiat*; et post pauca (v. 3) : *Describe ea in tabulis cordis tui*. Nam et in libris materialibus, aliquid conscribitur, ad succurrendum memoriae. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur liber vitæ; nam, sicut scriptura libri est signum eorum quæ flenda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum, apud eum, eorum qui perducendi sunt ad vitam, » — Hæc ille.

Et in responsione ad 4^m, dicit : « Secundum rationem, inquit, differt liber vitæ a prædestinatione. Importat enim notitiam prædestinationis, sicut apparet ex Glossa. Super illud psalmi (68, v. 29) : *Deleantur de libro viventium*, dicit Glossa : *Liber iste est Dei notitia, quia prædestinavit ad vitam quos præscivit*. » — Hæc ille.

Idem ponit, de Veritate, q. 7, art. 4; et 1. Sentent., ubi supra (dist. 40), q. 1, art. 2, ad 5^o. — Item, 3. Sentent., dist. 31, q. I, art. 2, qu. 2.

Quinta conclusio est quod reprobatio est prædestinatio in iniquitatis, cum voluntate permittendi casum in culpam, et inferendi damnationem pro culpa.

Istam ponit, 1 p., q. 23, art. 3 : « Ad providen-

tiam, inquit, pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providenti» subduntur. Unde, cum per divinam providentiam homines ordinantur in vitam æternam, pertinet etiam ad divinam providentiam, quod permittat aliquos ab isto fine deficere; et hos dicitur reprobare. Sic igitur, sicut prædestinatio est pars providenti», respectu illorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem; ita reprobatio est pars providenti», respectu illorum qui ab hoc fine excidunt. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantum; sed aliquid secundum rationem addit, sicut et providentia. Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationem pro culpa. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. Sentent., ubi supra (dist. 40), q. 4, art. 1. — Item, de Veritate, q. 6, art. 1, ad ultimum.

Sexta conclusio est quod reprobatio aliter se habet ad malum reprobati, quam prædestinatio ad bonum prædestinati.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 23, art. 3, ad 2^{am} : « Aliter, inquit, se habet reprobatio in causando, quam prædestinatio : quia prædestinatio est causa ejus quod exspectatur in futura vita, in prædestinatis, scilicet gloriæ, et ejus quod percipitur in præsentia, scilicet gratiæ; reprobatio vero non est causa ejus quod est in præsentia, scilicet culpæ, sed est causa derelictionis a Deo; est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet poenæ æternæ; sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobat, et a gratia deseritur. » — Hæc ille.

Item, 1. Sentent., ubi supra (dist. 40), q. 4, art. 1 : « Sicut, inquit, divina providentia, respectu ipsius boni quod est consecutio gratiæ et gloriæ, cum præscientia eventus, dicitur prædestinatio; ita divina providentia, respectu mali oppositi, cum præscientia defectus, dicitur reprobatio. Et quia bonum subjacet providenti» ut causatum et ordinatum, ideo dicitur quod prædestinatio est causa gratiæ et gloriæ ad quam ordinatur. Sed quia malum non subjacet providenti» ut intentum vel causatum, sed solummodo ut ordinatum et præscitum, ideo reprobatio est tantum præscientia culpæ, et non causa; sed poenæ, per quam culpa ordinatur, etiam et præscientia et causa. » — Hæc ille.

Et, ad 2^{am} : « Reprobatio, inquit, non addit aliquid ex parte reprobati supra præscientiam, quia nihil causatur in ipso per quod malus fiat; et ideo appropriat sibi nomen commune. Addit tamen aliquid ex parte Dei reprobantis, scilicet voluntatem ordinis poenæ ad culpam. Unde, etiam in abstracto, non ita appropriat sibi nomen commune, sicut in

(i) pivedenUnante. — prirdfilinato Pr.

(6) horninet. — onnw Pr.

concreto. Unde magis dicitur reprobatus praescitus, quam praescientia reprobatio. ^d — Hæc ille.

Septima conclusio est quod notitia quoniam Deus habet de reprobatione malorum, non dicitur liber mortis, sicut notitia quam habet de praedestinatione beatorum, dicitur liber vitae.

Istam conclusionem probat, *dc Veritate* q. 7, art. 8 : « De eo, inquit, quod in libro scriptum habetur, habet aliquis aliquam notitiam præ aliis privilegiatam. Unde, in respectu illorum scitorum a Deo, liber dici debet, de quibus aliquam notitiam præ aliis habet. Est autem in Deo duplex cognitio, scilicet simplicis notitiæ scientia, et scientia approbationis. Scientia simplicis notitiæ, communis est omnibus, et bonis et malis; scientia autem approbationis, est bonorum tantum. Et ideo bona habent aliquam privilegiatam cognitionem in Deo præ aliis, ratione cujus conscribi dicuntur; non autem mala. Et ideo non dicitur liber mortis, sicut dicitur liber vita? » — Hæc ille.

Idem ponit, 1^a p., q. 24, art. I, ad 3^aß, dicens : « Non est assuetum eos scribi qui reprobantur; unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut praedestinationi liber vitae. »

Idem ponit, 3. *Sentent*, (dist. 31), q. 1, art. 2 (quod 2*), licet videatur a praedictis dissonare : « Liber vitae, inquit, dicitur notitia Dei. Quia autem liber proprie est illorum quorum notitiam facit per figuras et similitudines existentes in libro, ideo illorum solum notitia dici potest liber, quæ cognoscit Deus per aliquam similitudinem. Mala autem non cognoscit Deus per similitudines malorum existentes in eo, sed cognoscuntur per modum privationis. Similiter etiam seipsum non cognoscit per similitudines sui ipsius, sed per hoc quod per essentiam sibi præsens est. Unde, neque notitia quam habet Deus de seipso, neque notitia quam habet de malis, potest dici liber, nisi de malis pœnæ, in quantum sunt iusta et bona, secundum quod dicitur liber mortis. Vita autem inter bona computatur. Unde oportet quod liber vitae intelligatur, respectu vitae quæ in creaturis invenitur. Et quamvis Deus habeat notitiam de vita naturæ, gratia? et gloriæ (unde respectu cuiuslibet dictarum vitarum posset dici notitia Dei, liber vite); tamen perfecta ratio vitae non invenitur nisi in vita gloriæ, quæ permixtionem mortis non patitur; et ideo liber vitae, secundum propriam significationem et sui acceptionem, est notitia Dei quam habet de vita gloriæ uniuscuiusque. Sic differt liber vitae a scientia Dei, quæ est de temporalibus et sternis; a praescientia, quæ est de bonis et malis; et etiam a praedestinatione, quæ praedestinatio proprie de futuris est. et providentia? directionem in fine importat, cum sit propositum miserendi. Sicut liber vitae simplicem notitiam de vita

importat, et non determinat aliquod tempus. Unde et scripti in libro vite dicuntur qui vitam habent, et qui habituri sunt, » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam et tertiam CONCLUSIONES

Argumenta Aureoli. — Sed contra primam et tertiam conclusiones arguit Aureolus, distinctione praesenti (q. I, art. 1), multipliciter.

Primo sic. Talis ordo creaturæ rationalis in finem vitae æternæ, aut accipitur aliquid existens in divino intellectu objective, aut accipitur pro actu voluntatis, cujus est ordinare in finem, ut non sit aliud praedestinatio quam velle divinum, sive propositum conducendi aliquas creaturas rationales in finem vitae æternæ. Sed manifestum est quod non potest dari primum : quia talis ordo sic conceptus, existens objective in intellectu, non est destinatio, nec causalitatem importat, sicut praedestinatio videtur importare; unde, dato quod ille ordo esset in intellectu angelico vel humano, homo vel angelus non diceretur praedestinare. Nec etiam potest dici secundum : quia tale velle, et tale propositum, videtur aspicere in futurum ; in Deo autem non est aliquis actus voluntatis cum tendentia in futurum, cum abstrahat ab omni futuritione. Ergo non potest poni quod praedestinatio sit talis ordo creaturæ rationalis in finem vitae æternæ.

Secundo. Ille ordo existens in mente divina, vel est ipsamet divina essentia, vel ens aliquod rationis, existens in intellectu divino. Sed non potest poni quod sit ipsamet divina essentia; quia divina essentia non est ordo creaturæ rationalis in Deum, sed magis finis illius ordinis. Nec potest dici quod sit ens rationis : tum quia, in prospectu mentis divinæ, non est aliud quam divina essentia ; tum quia praedestinatio formaliter non videtur esse ens diminutum, cum sit causa gratiæ et gloriæ, secundum Sanctos; gratia autem et gloria non possunt causari ab ente rationis. Ergo praedestinatio non potest esse talis ordo a mente divina conceptus.

Tertio. Praedestinatio quæ ponitur in Deo, non est passio, sed potius praedestinatio actio. Sed ordo praconceptus, non est actio ; cum sit idem cum ordine illo qui ponitur in re. Unde praedestinare active, est destinare, vel ordinare, non autem ipse ordo, sed potius formare ordinem. Ordo autem formatus, et formatio ordinis, non sunt idem. Igitur idem quod prius.

Quarto. Si ordo creaturæ rationalis in finem vitae æternæ a mente divina conceptus, esset praedestinatio, sequeretur quod in ipso esset praedestinatio actio, et praedestinatio passio. Praedestinare enim non est aliud quam illum ordinem dictare; «piare ordo dicta-

tus, aut passiva dictatio ordinis, erit pnedestinatio passiva; unde participatio hujus ordinis, vel onlo iste in creatura rationali existens, dicitur passiva pnedestinatio; n«»n enim est onlo iste conceptus a Deo, sine creaturis quæ ordinantur, immo creaturæ ponuntur in mente divina sub tali ordine; el ita est objective in Deo pnedestinatio passio. Non igitur verum est quod talis onlo conceptus, sit pnedestinatio actio. — Hæc ille.

§ 2. — Contra dicta in secunda conclusione

Argumenta Aureoli. — Quadam alia argumenta facit, quæ reduci possunt contra prædicta, licet non arguat contra sanctum Thomam. Arguit enim

Primo sic. Formalius est in pnedestinatione illud quod exprimit amplius destinationem hominis in salutem; cum pnedeslinare sit destinare in salutem. Sed manifestum est quod voluntatis est destinare, et non scientiæ. Ergo pnedestinatio formalius est propositum, aut velle salutem alicujus, quam sit notitia practica illius salutis. Non ergo verum est quod prædestinatio sit formaliter pncscientia practica (a), cum inclusione propositi salvandi; sed potius, e converso, est formaliter proponere et velle, cum inclusione divinæ scientiæ.

Secundo. Scire practice ordinationem Petri in salutem æternam, non est Petrum prædestinare; sed potius, determinare Petrum in illam salutem, et velle Petrum assequi ipsam, est Petrum prædestinare. Ergo nulla scientia practica, erit pnedestinatio; sed potius, volitio erit pnedestinatio.

Tertio. Nulla scientia, quæ non pnedecedit rem, nec est ipsius ut futura, potest esse practica. Non enim visio rei existentis, est causa existentia* illius rei; quia non aspicit eam ut factibilem, sed ul factam. Sed pncscientia Dei non est rerum, sublatione qua future sunt; sed est rei, sub illa determinatione quam actualitas et potentia in actu dant ipsi rei. Non enim pncscientia dat determinationem illi rei; sed determinationem quam dat actualitas, Deus indistanter intelligit. Ergo præscientia Dei non potest esse practica respectu alicujus presciti.

Quarto. Si aliqua scientia ordinationis hominis in salutem intelligitur esse practica in Deo: aut illa est scientia qua novit Deus salutem talis hominis esse futuram, non sibi, sed isti; aut erit illa scientia qua indistanter novit determinationem salutis hominis quam actualitas salvationis dat sibi, quæ proprie scientia appellatur, Sed non potest dici quod hæc ultima sit practica, ul scilicet probatum est. Nec potest dici de prima: quia talis scientia, dictans practice in futurum quod Petrus salvabitur, daret huic propositioni determinatam veritatem; el sic

esset immutabile; nec posset oppositum evenire — Hæc ille.

Ista autem argumenta possunt adduci contra dicta in secunda conclusione, scilicet: quod providentia est quidam ars gubernationis, quæ posset esse speculativa; sed pnedestinatio includit providentiam quasi practice.

Multa argumenta similiter facit, probando quod nulla volitio intrinseca Deo, consequens præscientiam respectu salutis Petri, potest esse desiderium vel propositum futuri, sed omnis talis volitio est complacentia tendens in non futurum; quod videtur contra prædicta. Sed tamen non est; quia non dicimus quod aliqua divina volitio tendat in aliquod objectum ul sibi futurum, sed forte ut futurum aliis. Et quia ejus argumenta non probant nisi hoc, ideo non recito ea, quia pro nobis sunt.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam ET TERTIAM CONCLUSIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad prima argumenta, respondetur.

Ad primum quidem, dicitur quod non dicimus quod ordo aliquis sit pnedestinatio, sed ratio ordinis est pnedestinatio. Et cum quæritur de hoc, an sit objective in intellectu, etc.; — dico quod ratio illius ordinis est ipse divinus intellectus, et divina essentia; et est objective in intellectu, ut cognitum in cognoscente. Et ad improbationem, dico quod ratio illius ordinis importat causalitatem, eo modo quo divina scientia vel ideæ rerum sunt earum activæ adjuncta voluntate. Unde sanctus Thomas, t. p., q. 19. art. 4, ad 4^{am}, dicit quod < unius et ejusdem effectus, in nobis causa est scientia ut dirigens, quia concipitur ut forma operationis; et voluntas ul imperans; quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectum, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativum nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ul exequens. quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt ». — Hæc ille. — El ideo, illud quod dicitur de ordine in intellectu angeli, non est ad propositum; quia scientia angeli non est causa rerum, sed divina scientia est causa scitorum.

Ad secundum dico quod ratio illius ordinis est divina essentia. Et cum improbatur quod divina essentia est finis illius ordinis; — dico quod ille ordo ut est in re, ordinatur ad seipsum ut est in Deo; ita quod ille ordo ut est in Deo, est finis, ut autem est extra Deum, ordinatur ad finem; eo modo loquendi quo dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 8, quod creature ut in Verbo, producunt se in propria natura.

(α) n verbo *Non ergo* usque ad *practica*, ora. Pr.

Ad tertium dico quod prædeslinatio nominat actionem intellectus excogitantis vel dictantis ordinem rerum in finem, et formam ordinis in intellectu dictatam et excogitatam per illum actum. Et ideo aliquando dicit sanctus Thomas quod prædeslinatio est ordinatio alicujus in finem, vel directio in finem, in Deo existens, ut patet expresse, de *Veritate*, q. 6, art. 1, ad 8um, et art. 2, in principii responsione. Primo etiam *Sententiarum*, dicit (dist. 40, q. 1, art. 1) quod prædeslinatio est actio manens in agente. Quandoque autem dicit quod est ratio ordinis rerum in finem, ut in 1 p., ubi supra (q. 23, art. 1). Et sic patet quod prædeslinatio quandoque dicit actionem; quandoque non dicit actionem, neque passionem, sed formam constitutam secundum modum intelligendi per actionem intellectus, vel potius quæ terminat actum intellectus divini excogitantis ordinem,

Ad quartum dico quod prædeslinatio -actio non infert prædestinationem passionem, nec in Deo, nec extra Deum; nisi grammaticaliter loquendo, eo modo quo intelligi est plii, et intelligere agere. Sciendum etiam quod arguens nunquam arguit directe ad propositum. Non enim dicit sanctus Thomas, quod ordo qui est in creatum, ut conceptus a Deo, sit prædeslinatio, sed ratio illius ordinis; et ideo, cum arguitur quod ille ordo qui est in creatura non sit prædeslinatio, nihil est ad propositum. Falsum etiam dicit quod ordo ille qui est in creatura sit prædeslinatio passio, ul pluit in probatione terliæ conclusionis.

§ 2. — Au ARGUMENTA CONTRA DICTA IN SECUNDA CONCLUSIONE

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum aliorum argumentorum, negatur minor. Sicut enim dicit saucius Thomas, de *Veritate*, q. 6, art. 1, « solius rationis est dirigere, vel ordinare; el ideo prædeslinatio in actu rationis consistit dirigentis, vel ordinantis in finem; sed tamen ad directionem in finem, præexigitur voluntas. » El, ad 8um, dicit quod « ordinationis principium proximum est ratio, sed remotum est voluntas; et ideo prædeslinatio principaliter attribuitur rationi quam voluntati ». Item, art. 2, dicit quod a prædeslinatio est quædam directio in finem, quam facit ratio a voluntate mota ». Et sic patet quod prædeslinatio, ut in proposito accipitur, scilicet pro directione, principaliter et proxime pertinet ad rationem.

Ad secundum dico quod prædeslinatio non solum dicit scientiam practica, sed etiam actum voluntatis respectu finis, el ordinationem in finem; quia dicit providentiam ordinatam ad operis executionem, ul prius patuit. Unde sanctus Thomas, de *Veritate*, q. 6, art. 1, ad 4um, dicit: a Prædeslinatio, inquit, quamvis ponatur in genere scientiæ, tamen aliquid addit supra scientiam, et supra præscientiam, scili-

cet ordinationem in finem; sicut et providentia, vel prudentia, super cognitionem. Unde, sicut non omnis sciens quid agendum est, dicitur prudens; ita nec omnis præsciens, est prædestinans. » — Hæc ille. — Quæstione etiam 5., ari. 1, ad 2U^o, dicit quod « providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute (a): scientia enim practica absolute, communior se habet ad cognitionem finis et eorum quæ sunt ad finem. Unde providentia supponit voluntatem finis a. Ibidem etiam dicit, ad 8um, quod « ratio divina in Deo non dicitur providentia, nisi adjuncto online ad finem, ad quem prasupponitur voluntas finis. Unde, licet providentia essentialiter, ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit ». — Hæc ille. — Ex istis igitur patet quod argumentum solum concludit quod scire practice ordinationem Petri in salutem, non adjuncta voluntate salutis Petri, nec ordinatione illius scientiæ ad salutem Petri, non est prædeslinare Petrum; quod conceditur. Sed hoc non est contra nos. Sed non probat quod illud scire, prædictis adjunctis, non sit prædeslinatio.

Ad tertium, negatur major. Sufficit enim quod notitia, vel scientia illa, feratur in futuritionem illius rei, licet illa res nunquam sit futura vel præterita tali cognitioni. Exemplum autem de visione rei existentis, non valet. Illa enim non fertur nisi in rem pnesentem, el nullo modo in futuritionem ejus, nec in rem ut est in causis suis. Non aspicit enim nisi tempus in quo res est, el non illud in quo futura est. El ideo non potest esse cognitio practica coloris.

Ad quartum dicitur quod divina scientia est practica respectu lapidis ut aspicit lapidem futurum, non sibi, sed aliis. Nec tamen sequitur quod ut sic, det veritatem determinatam isti propositioni, Lapis erit. Sed illa scientia, ul aspicit lapidem in se el ul pnesentem, vérifiant propositionem de præsentem, dum præsens est; et consequenter, illam de futuro, non ut futurilive significat, sed ul dat intelligere sibi correspondens alicui notitiæ præsentialem exhibitum et divino aspectui substans.

Et hic terminatur primus articulus.

ARTICULUS II.

DE PROVIDENTIA, FATO, ET EUFORTUNIO

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio: Quod providentia differt secundum rationem a scientia, et a dispositione.

Istam ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 39,

(a) *abiolulc.* — Om. Pr.

q. 2, art. I : a Hæc tria, inquit, scilicet scientia, dispositio, providentia, se habent per additionem unius ad alterum. Cum enim Deus de rebus creatis scientiam quasi practicam habeat, ad modum scientiæ* artificis ejus scientia consideranda est. Sciendum ergo est quod artifex, præconsiderando vel præooncipiendo artificiatum suum, considerat finem; et inde considerat ordinem rei (a) quam (6) facere intendit, ad finem illum, et ordinem etiam partium ad invicem; sicut quod fundamentum sit sub pariete, et paries sub tecto; et iste ordo partium ad invicem, ordinatur ulterius ad finem domus. Tertio oportet quod consideret ea quibus promoveatur ad consecutionem finis, et vel tollantur ea quæ possunt impedire finem; unde excogitat subsilentamentum, et appendicia, et fenestras, et hujusmodi, quibus domus sit apta ad habitationem. Ista ergo cogitatio nominatur nomine scientiæ, ratione solius cogitationis, et non ratione alicujus operationis; unde et est ipsius finis, et eorum quæ sunt ad finem. Sed ratione ordinis excogitati in re operanda, vocatur dispositionis nomine: quia dispositio ordinem quemdam designat; unde dispositio dicitur generationis ordinatio. Sed ratione eorum quæ promovent in finem, dicitur providentia; providere enim dicitur qui bene conjecturat de conferentibus in finem, et de his quæ impedire possunt. Unde in Deo scientia dicitur secundum quod habet cognitionem et suiipsius, et eorum quæ facit. Sed dispositio dicitur, ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus, scilicet rei ad rem, secundum quod juvant se invicem ad consequendum ultimum finem, et iterum totius universi ad ipsum Deum (γ); sicut etiam ponit Philosophus, in 12. *Metaphysics* (t. c. 52), ubi etiam ponit exemplum de ordine partium exercitus ad invicem, et in bonum ducis. Providentia autem dicitur, secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea quæ ordinem conservant, et propellit omnem inordinationem. » — Hæc ille.

Idem ponit, *de Veritate*, q. 5, art. 1 : u Scientia, inquit, communiter se habet ad cognitionem finis, et eorum quæ sunt ad finem; per scientiam enim Deus scit se et creaturas. Sed providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quæ sunt ad finem, secundum quod ordinantur in finem (3); et ideo providentia in Deo includit scientiam et voluntatem; sed tamen essentialiter (c) in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica. Potentia autem executive est providentia?; unde actus potentiæ præsupponit actum providentiæ», sicut dirigentis. Unde in providentia non includitur potentia sicut voluntas. » — Hæc ille.

() rei. — Orn. Pr.

() quani. — quem Pr.

(γ) Deum. — Om. Pr.

(0) secundum quod ordinantur in finem. — Om. Pr.

(e) essentialiter. — Om. Pr.

Sciendum tamen quod illud quod hic dicit, Scilicet quod duplex ordo, scilicet rerum ad invicem, et omnium ad Deum, spectat ad rationem dispositionis, videtur corrigere, *de Veritate*, q. 5, art. 1, ad 9um, vel dicitur in probatione tertia? conclusionis.

Secunda conclusio est quod providentia essentialiter pertinet ad intellectum, licet præsupponat actum voluntatis.

Ista conclusio potest haberi ex immediate allegatis, quoad utramque partem. Sed iterum probatur per eundem Doctorem, ibidem, scilicet *de Veritate*, q. 5, art. I, ad 10m : < In re creata, inquit, duo possunt considerari, scilicet ipsa species ejus absolute et ordo ejus ad finem; et utriusque forma præcessit in Deo. Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute, est idea; sed forma rei, secundum quod est ordinata in finem, est providentia. > — Hæc ille. — Et ad 8um, dicit, ibidem, quod « illud dictum Boetii, 4. *de Consolatione*, dicens quod *providentia est illa divina ratio, in summo omnium Principe constituta*, habet sic intelligi, quod ratio illa in summo Principe constituta non dicitur providentia, nisi adjuncto ordine ad finem, ad quem præsupponitur voluntas finis; unde, licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit >. — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 22, art. I, ubi ponit quod ratio ordinandorum in finem, proprie est providentia. Et idem ponit, art. 2.

Item, 1. *Sentent.*, ubi supra, art. d, ad 1^o. dicit quod < providentia et dispositio, diversimode considerata», pertinent ad scientiam, et voluntatem, et potentiam. Potest enim aliquis artifex habere cognitionem de artificialis speculative lanium, sine hoc quod operari intendat; et sic providentia et dispositio ejus pertinet tantum ad scientiam. Secundum autem quod ulterius ordinat in opus, cum proposito exequendi, pertinet ad scientiam et voluntatem. Secundum autem quod exequitur in opere, sic pertinet ad scientiam, voluntatem, et potentiam per quam operatur. Ita etiam et in Deo est. Et patet quod duobus modis primis accepta, sunt æterna; sed tertio modo, sunt ex tempore ». — Hæc ille.

Sciendum tamen quod, licet hic dicat quod providentia non est accipi solummodo tantum, sicut etiam dicit, distinctione sequenti, scilicet 40, q. 1, art. 2, « scilicet quod providentia, secundum rationem sui nominis, potest salvari in speculatione tantum; » verumtamen, *de Veritate*, ubi supra (q. 5, art. 1), videtur dicere oppositum. Nam, in solutione primi, dicit : < Quamvis idea possit pertinere ad speculativam cognitionem aliquo modo; tamen providentia tantum pertinet ad practicam, eo quod importat ordinem ad finem, et ita ad opus, quo mediante

pervenitur ad finem. » — Hæc ille. — Et credo quod illud quod dicit in *de Veritate*, tenendum sit; quia materiam ibi magis discussit quam in *Scripto*, et ad hoc declinat in *Summa*. Verum posset dici quod non est ibi controversia : nam providentiam dicit posse pertinere ad speculativam; et hoc est verum secundum rationem nominis, quæ non dicit nisi cognitionem rei et ordinis ejus in finem, quæ cognitio nondum dicitur practice; sed secundum rem et propriam acceptionem, providentia non solum dicit cognitionem rei et ordinis ejus in finem, immo addit propositum exequendi et ordinationem ad opus; et sic proprie accepta, ad practicam solum perlinet.

Tertia conclusio est quod providenda differt secundum rationem ab arte divina.

Istam probat sanctus Doctor, *de Veritate*, ubi supra (q. 5, art. I), ad 9^{am}, dicens: « In rebus potest considerari duplex ordo : unus, secundum quod egrediuntur a principio; alius, secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio. Dicuntur enim aliqua disponi, secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo; sicut artifex diversimode collocat partes sui ædificii, vel artificii. Unde dispositio, ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem. Et sic providentia differt ab arte divina, et dispositione : quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispositio, respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem. Sed quia ex fine artificiali colligitur quidquid est in artificiatio; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa ejus; ideo providentia est quodammodo dispositionis causa; et propter hoc, dispositionis actus frequenter providentiæ attribuitur. Quamvis ergo providentia non sit ars quæ respicit productionem rerum, nec dispositio quæ respicit ordinem rerum ad invicem; non tamen sequitur quin pertineat ad cognitionem practicam, quia respicit ordinem rerum in finem. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod providentia differt realiter a fato.

Istam probat sanctus Thomas, ibidem (*de Veritate*, q. 5, art. 1), ad 1^{um}, dicens : « Sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet providentia ad fatum. Ipse enim ordo a divina providentia rebus inditus, fatum vocatur. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 1)⁹, q. 2, art. 1, ad 5^{am}, dicit quod « fatum et providentia differunt per essentiam. Sicut enim forma domus est aliud per

essentiam, secundum quod est in mento artificis, ubi nomen artis habet, et secundum quod est in lapidibus et lignis, ubi artificiatum dicitur; illa el ratio gubernationis rerum aliud esse habet in mente divina, ubi providentia dicitur, et aliud in causis secundis quarum officio gubernatio divina expletur; in quibus fatum dicitur a *for faris*; vel quia est quoddam effatum divinæ ordinationis, sicut verbum vocale interioris conceptus; vel ex eo quod ex earum consideratione causarum dari solebant antiquitus de rebus futuris, sicut ex consideratione motus cœli præcipue ». — Hæc ille.

Item, 1^a p., q. 116, art. 2 : « Ipsa ordinatio effectuum potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso Deo; et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia. Secundum vero quod ipsa predicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati. » — Et ibidem, ad 3^{uram}, dicit : « Fatum est dispositio, non quæ est in genere qualitatis; sed secundum quod dispositio significat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo, si consideretur per comparisonem ad suum principium, est unus; et dicitur unum fatum. Si autem consideretur per comparisonem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur; per quem modum dixit Poeta : *Te tua fata trahunt*. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod, sicut ipse dicit, articulo 1^o ejusdem quaestionis, a licet in quantum omnia quæ hic aguntur, divinæ providentiæ subdantur, tanquam per eam præordinata, et quasi prælocuta, fatum possumus ponere; tamen Sancti hoc nomine uti recusaverunt, propter eos qui hoc nomen retorquebant ad vim dispositionis siderum, in qua quisque dicitur natus vel conceptus. Unde Augustinus, 15. *de Civitate Dei* (cap. 1): Si(a) *propterea quisquis res humanas fato attribuit, quia ipsam Dei (6) voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam coerceat*. Sic etiam Gregorius fatum esse negat, in Homilia Epiphaniæ : *Absit a fidelium cordibus ut fatum aliquid esse dicant*. » — Hæc ille.

Sciendum etiam quod « series, id est, ordo causarum secundarum, quæ dicitur fatum, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo. Et ideo causaliter Dei potestas, vel voluntas, fatum nominari potest; non tamen essentialiter >; secundum quod ipse dicit, ibidem, art. 2, ad 1^{am}.

Eandem conclusionem tenet, 3. *Contra Gentiles*, cap. 93.

Quinta conclusio est quod, ad hoc quod aliquis

(a) Si. — Om. Pr.

(C) Dei. — Om. Pr.

sit bene fortunatus· juvatur a superioribus causis* scilicet Ileo, et angelo, et cetero.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 92 (α) : « Dicitur, inquit, alicui hominum bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum sibi accidit prater intentionem; sicut cum aliquis fodiens in agro, invenit thesaurum quem non quaerebat. Contingit autem (S) aliquem operantem, prater intentionem ordinari propriam, non tamen prater intentionem alicujus superioris cui ipse subeat. Sicut, si dominus aliquis precipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum, quo ipse alium servum jam miserat, illo ignorante, inventio (γ) conservi est prater intentionem servi missi, non autem prater intentionem domini mittentis; et ideo, licet per comparisonem ad hunc servum sit fortuitum et casuale, non tamen per comparisonem ad dominum, sed est aliquid ordinatum. Cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus coelestibus, secundum intellectum vero sub angelis, secundum voluntatem autem sub Deo, potest contingere aliquid prater intentionem hominis, quod tamen est secundum ordinem corporum coelestium, vel dispositionem angelorum, vel Dei. » — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod hujusmodi bona fortuna attenditur penes duo, scilicet penes electionem et prosecutionem.

Istam probat ibidem (3. *Contra Gent.*, cap. 92) sanctus Thomas. Quod enim homo sit bene fortunatus quoad electionem, et quod in hoc juvetur a tribus causis predictis, ostendit, dicens : « Quamvis, inquit, solus Deus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis, actio vero coelestis corporis per modum disponentis, in quantum corporales coelestium corporum impressiones in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione corporum coelestium et superiorum causarum, secundum predictum modum, inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit, et cum hoc ex lumine intellectualium substantiarum illuminatur ejus intellectus ad eadem agenda, et ex divina operatione inclinatur ejus voluntas ad aliquid eligendum sibi utile, cujus rationem ignorat, dicitur bene fortunatus esse; et contrario, male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria ejus electio inclinatur, sicut de quodam dicitur, 7/ieremizr, 22 (v. 30) : *Scribe*

virum illum sterilem, qui in diebus suis non prosperabitur. » — Hæc ille.

Sed quod ex superioribus causis dicatur homo fortunatus, quod ad rerum electarum executionem, ostendit, ibidem, dicens : « Consequitur, inquit, homo aliquod auxilium ex superioribus causis, quantum ad exitus suarum actionum. Cum enim homo eligere habeat et prosequi quæ elegit, in utroque a causis superioribus adjuvatur interdum et impeditur : secundum electionem quidem, ut dictum est, in quantum homo, vel disponitur ad aliquid eligendum per coelestia corpora, vel quasi illustratur per angelorum custodiam, vel etiam inclinatur per operationem divinam ; secundum executionem vero, in quantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur et efficaciam ad implendum quod elegit ; quæ quidem non solum a Deo et ab angelis esse potest, sed etiam a corporibus coelestibus, in quantum talis efficacia in corpore sila est. Manifestum est enim quod etiam inanimata corpora quasdam vires et efficacias a corporibus coelestibus consequuntur, et etiam prater eas quæ ad qualitates activas et passivas elementorum (x) consequuntur, quas etiam non est dubium coelestibus corporibus esse subjectas; sicut quod magnes attrahit ferrum, hoc habet ex virtute coelestis corporis; et lapides quidam et herbæ alias occultas virtutes. Unde nihil etiam prohibet quod aliquis homo habeat ex impressione corporis coelestis aliquam efficaciam in aliquibus operibus (6) faciendis, quas alius non habet; puta medicus in sanando, et agricola in plantando, et miles in expugnando. Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur, ad sua opera efficaciter exequenda. Quantum ergo ad primum auxilium, quod est in eligendo, dicitur Deus hominem dirigere; quantum vero ad secundum auxilium, dicitur hominem confortare. Et hæc duo auxilia simul tanguntur in psalmo (20, v. 1), ubi dicitur : *Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo?* quantum ad primum, *Dominus protector vitæ meæ, a quo trepidabo?* quoad secundum. » — Hæc ille.

Septima conclusio est quod Inter Inclinationem a corpore coelesti ex una parte, et Inclinationem Dei vel angeli ex altera, attenditur differentia: quia secundum primam, homo potest dici bene natus, et bene fortunatus ; sed penes secundam, dicitur bene custoditus, vel bene gubernatus.

Hanc ponit ibidem (3. *Contra Gentiles*, 92) sanctus Doctor : « In hoc, inquit, attendenda est differentia. Nam impressiones corporum coelestium in corpora nostra, causant in nobis naturales (γ)

(«) quia. — Ad. Pr.

(6) autem. — mini Pr.

(γ) inventio. — intentio Pr.

(a) elementorum — electarum Pr.

(c) openbus. — corporibus Pr.

(γ) naturales. — materiales Pr.

corporum dispositiones; el ideo, ex dispositione relictæ ex corpore cœlesli in corpore nostro non dicitur solum aliquis liene fortunatus aut male, sed etiam benenatus aut male; secundum quem modum (a) dicit Aristoteles, in *Magnis Moralibus* (lib. 2, cap. 9), quod liene fortunatum esse est bene natum esse. Non enim potest intelligi quod ex natura intellectus diversa, procedat quod unus utilia sibi eligat, et alius nociva, præter rationem propriam; cum natura intellectus et voluntatis in omnibus hominibus sit una. Diversitas enim formalis induceret diversitatem secundum speciem; diversitas autem materialis inducit diversitatem secundum numerum. Unde, secundum quod intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum, vel voluntas a Deo instigatur, non dicitur homo bene natus, sed magis custoditus vel gubernatus. » — Hæc ille.

Octava conclusio est quod inter inclinationem Dei ex una parte, et inclinationem coeli et angeli ex alia, est differentia; quia prima est sicut causa perficiens, secunda vero sicut causa disponens.

Hæc ponit sanctus Thomas, ibidem (3. *Contra Gentiles*, cap. 92), dicens : « Rursus attendenda est circa hoc alia differentia. Nam operatio angeli et corporis coelestis, solum se habent sicut disponentes ad electiones; operatio autem Dei, est sicut perficiens. Cum autem dispositio, quæ est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasionem, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit illud quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod cœlesle corpus inclinatur; semper tamen homo hoc eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate. Unde custodia angelorum interdum cassatur, secundum illud Ilieremiæ (cap. 51, v. 9) : *Curavimus Babylonem, et non est curata*; et multo magis inclinatio corporum coelestium; divina vero providentia semper est firma. » — Hæc ille.

Nona conclusio est quod Inter Inclinationem angelicam et coelestem est differentia; quia prima (It per modum considerationis, secunda per modum passionis.

Istam ponit ibidem (3. *Contra Gentiles*, cap. 92), dicens : « Est, inquit, alia differentia consideranda. Nam, cum corpus cadesle non disponat ad electionem, nisi in quantum imprimit in corpora nostra, ex quibus homo incitatur ad eligendum (C), per modum quo passionem inducunt ad electionem, omnis dispositio ad electionem, quæ est ex corporibus coelestibus, est per modum cujusdam

passionis; sicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum (a) per amorem, vel iram, vel aliquid hujusmodi. Ab angelo vero disponitur quis ad eligendum (ζ) per modum intelligibilis considerationis, absque passione. Quod quidem dupliciter contingit. Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab angelo, ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri; non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quæ sumitur ex fine. Et ideo quandoque homo æstimat quod aliquid sit bonum fieri; si tamen quæretur quare, responderet se nescire; unde quando perveniet in finem utilem, quem non consideravit, erit sibi fortuitum. Quandoque vero per illuminationem angeli cognoscit et quod hoc sit bonum, et rationem quare est bonum, quæ dependet ex fine; et sic, (quando perveniet ad finem, quem prius consideravit, non erit fortuitum.)»

Decima conclusio est quod divina inclinatio est universalior (piam angelica, et angelica quam coelestis.

Istam probat ibidem (3. *Contra Gentiles*, cap. 92): « Sciendum, inquit, quod vis activa spiritualis substantiæ vel natura, sicut est altior quam corporalis, ita est et universalior; unde non ad omnia ad quæ se extendit humana electio, se extendit dispositio coelestis corporis. Rursus, virtus humanæ animæ, vel angeli, est particularis in comparatione ad virtutem divinam; quæ quidem est universalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquod bonum accidere potest homini, et præter propriam intentionem, et præter inclinationem coelestium corporum, et præter illuminationem angelorum, non autem præter divinam providentiam, quæ est gubernativa, sicut et factiva entis in quantum est ens (γ); unde oportet quod omnia sub se contineat. Sic igitur aliquod fortuitum bonum, vel malum, potest contingere homini, et per comparisonem ad ipsum, et per comparisonem ad corpora coelestia, et per comparisonem ad angelos, non autem per comparisonem ad Deum; nam per comparisonem ad ipsum, non solum in rebus humanis, sed nec in aliqua alia re, potest esse aliquod casuale et improvisum. » — Hæc ille.

Undecima conclusio est quod respectu bonorum moralium nullus dicitur liene vel male fortunatus, licet possit diei respectu eorum bene vel male natus.

Hanc conclusionem probat ibidem (3. *Contra Gentiles*, cap. 92) : « Quia, inquit, fortuito sunt quæ sunt præter intentionem; bona autem moralia, (*)

(3) *srrunduni gueni modum. — sed qutmadmodûni Pr. eligendum, — eliciendum Pr.*

(*) *eligendum. — eliciendum Pr.*

(C) *eligendum. — eliciendum Pr.*

(γ) *cnt. — Om. Pr.*

præter intentionem esse non possunt, cum in electione consistant; respectu eorum non potest dici bene vel male fortunatus; licet respectu eorum possit aliquis dici bene vel male natus, quando ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum vel vitiorum. Respectu autem exteriorum bonorum, quæ præter intentionem hominis evenire possunt, potest dici homo et bene natus, et bene fortunatus, et a Deo gubernatus, et ab angelis custoditus. ¶ — Hæc ille.

Duodecima conclusio est quod primum auxilium, scilicet ad eligendum, est universalius secundo, quod scilicet datur ad exequendum; et penes primum aliquis dicitur fortunatus, non autem penes secundum.

Istam probat ibidem (3. *Contra Gentiles*, cap. 92) sanctus Thomas : α Inter, inquit, auxilia, duplex est differentia. Prima quidem, quia ex primo auxilio adjuvatur homo, tam in his quæ virtuti hominis subduntur, quam etiam in aliis; sed secundum auxilium ad illa tantum se extendit, ad quæ virtus hominis valet. Quod enim homo fodiens sepulcrum inveniatur thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit; unde, respectu talis eventus, adjuvari potest homo, in hoc quod instigetur ad quærendum si ibi est thesaurus, non autem in hoc quod aliqua virtus ei detur ad thesaurum inveniendum. In hoc autem quod medicus sanat, vel miles in pugna vincit, potest adjuvari in hoc quod eligat convenientia ad finem, et in hoc quod efficaciter exsequatur, per virtutem a superiori causa adeptam. Unde primum auxilium est universalius. Secunda differentia est, quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quæ intendit. Unde, cum fortuita sint præter intentionem, ex tali auxilio non potest dici homo, proprie loquendo, liene fortunatus, sicut potest dici ex primo. * — Hæc ille.

Decimatertia conclusio est quod nullus eventus potest dici fortunatus, per comparisonem ad divinam causam, sed bene per reductionem in causam cœlestem.

Istam probat ibidem (3. *Contra Gentiles*, cap. 92), dicens : « Ad hoc, inquit, quod homini aliquid bene contingat, vel male, secundum fortunam, et ex Deo est, et a corpore cœlesti esse potest : in quantum homo inclinatur a Deo ad eligendum (x) aliquid, cui conjunctum est aliquod commodum, vel incommodum, quod eligens non præconsiderat; et in quantum a corpore cœlesti ad tale aliquid eligendum (β) disponitur. Hoc autem commodum, vel incommo-

dum, relatum quidem ad electionem hominis, est fortuitum; relatum vero ad Deum, rationem amittit fortuiti; non autem relatum ad corpus coeleste. Quod sic patet. Non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti, nisi reducatur ad causam per se, virtus autem coelestis corporis est causa agens, non per modum intellectus et electionis, sed per modum natura; natura autem est proprium ad unum tendere; si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se esse causa ejus aliqua virtus naturalis. Cum autem aliqua duo sibi per accidens conjunguntur, non sunt vere unum, sed solum per accidens; unde hujus conjunctionis nulla causa naturalis, per se causa esse potest. Sic ergo, cum iste homo ex impressione cœlestis corporis inclinatur per modum passionis, ut dictum est, ad fodendum sepulcrum; sepulcrum autem et locus thesauri sunt unum per accidens, quia non habent aliquem ordinem ad invicem; unde virtus cœlestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum, quod iste fodiat sepulcrum et locum ubi est thesaurus. Sed aliquis per intellectum agens, potest esse causa inclinationis in hoc totum; quia intelligentis est multa ordinare in unum. Patet etiam quod homo qui sciret thesaurum esse ibi, posset alium ignorantem mittere ad fodendum sepulcrum in loco eodem, ut præter intentionem suam inveniret thesaurum. Sic igitur hujusmodi eventus fortuiti, reducti in causam divinam, amittunt rationem fortuiti; reducti vero in causam cœlestem, nequaquam. » — Hæc ille.

Docimaquarta conclusio est quod homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis cœlestis, sed solum quantum ad hoc vel illud. Dico autem universaliter, quod aliquis homo habeat in natura sua impressionem corporis cœlestis, ut eliquat semper, vel in pluribus, aliqua quibus conjuncta sunt per accidens aliqua commoda vel Incommoda.

Istam conclusionem ponit ipse, ibidem (3. *Contra Gentiles*, cap. 92), in forma; quam probat sic: « Natura non ordinatur nisi ad unum. Ea autem secundum quæ homini accidit bene vel male secundum fortunam, non sunt reducibilia ad aliquid unum; sed sunt indeterminata et infinita, ut Philosophus dicit, 2. *Physicorum* (l. c. 50); et ad sensum patet. Non est ergo possibile quod aliquis habeat in natura sua eligere semper ea ad quæ per accidens sequantur aliqua commoda; sed potest esse quod ex una inclinatione inclinatur ad eligendum aliquid, cui jungatur per accidens aliquod commodum, et ex alia inclinatione aliud, et ex tertia tertium; non autem ita quod ex una inclinatione ad omnia. Ex una autem divina dispositione, potest homo ad omnia dirigi. » — Hæc ille.

te) eligendum. — eliciendum Pr.

(t) eligendum. — eliciendum Pr.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra tres primas conclusiones

Argumenta Aureoli. — Sed contra tres primas conclusiones arguit Aureolus, in praesenti distinctione (q. 1, art. 2), multipliciter, in hoc quod in illis conclusionibus dicitur quod providentia est ratio ordinis in finem, in mente divina existens. Arguit igitur

Primo sic. Providentia proprie non est illud quod providetur, sed potius actus cognitivus quo providetur. Sed manifestum est quod ratio ordinis rerum in finem, est illud quod Deus in rebus providet. Ergo ratio ordinis non est ipsa providentia in mente divina, sed potius divinum intelligere, quo ordo hujusmodi providetur.

Et si dicatur quod ratio ordinis, ut est in rebus, est provisiva; sed ut est in mente divina, est ratio providendi; — non valet quidem. — Tum quia nihil est in mente divina objective, nisi sua essentia. — Tum quia, dato quod esset, divinus intellectus illum ordinem provideret objective; et ita non esset, si illa ratio esset, providentia proprie et primo, sed potius objectum providentiae formatum et excogitatum per providentiam.

Secundo. Sicut se habet in nobis providentia; sic, omni imperfectione semota, transferenda est ad divinam. Sed, in nobis, actus intellectus tendens in futurum, dicitur providentia formaliter et per se; denominative vero, illud quod mente concipitur, dicitur providentia, sicut et illud quod ponitur in opere; nam bladum et vinum collectum pro loto anno, consueverunt homines providentiam necessariam pro illo anno appellare. Igitur et in Deo per prius dicitur intelligere esse providentia, quam ordo rerum in finem; qui verius dicitur provisus esse.

Tertio. Providentia est pars prudentiae, secundum Tullium, in 2. *Rhetorica* (cap. 53); ponit enim intelligentiam, memoriam et providentiam, prudentiam integrare. Sed constat quod prudentia est habitus vel actus intellectus; licet enim, 6. *Ethicorum* (cap. 5), dicatur recta ratio agibilium, ibi tamen ratio non accipitur pro objecto, sed pro habitu dirigente in objectum. Ergo et in Deo providentia per prius dicitur de actu vel habitu divini intellectus. Constat autem quod in Deo non est ratio habitus, sed purum intelligere et subsistens actus. Igitur ratio providentiae per prius competit divinae intellectui.

Quarto. Providentia dicitur quasi procul videntia; unde providens dicitur quasi porro, vel de longe videns, secundum Isidorum, 1\$. *Etymol.* Sed manifestum est quod procul videre pertinet ad actum, et non quod objectum. Igitur idem quod prius. — Hæc ille.

§2. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit (ibid., art. 3), probando quod fatum non debet reduci ad providentiam, sed ad praescientiam; cuius oppositum ibi videtur innui. Dicit ergo

Primo. Certum, inquit, est quod mores hominum, non solum virtuosos, sed etiam vitiosos, secundum usum loquendi dicuntur cadere sub fato; unde fures et ebriosos consueverunt homines dicere sic esse falatos. Sed constat quod Dei providentia non ordinat homines ad hujusmodi vilia, sed tantum praenovit ea. Ergo fatum non est aliquid pertinens ad Dei providentiam, sed tantum ad praescientiam.

Secundo. Augustinus dicit, 5. *de Civitate Dei* (cap. 9), ubi tractat istam materiam: Si non omnia fatata sunt, non est certus ordo causarum; si (a) certus ordo causarum non est, nec certus est ordo praescientis in Deo. Et infra, ubique, praescientiam dicit continere ordinem causarum fatalem. Unde dicit quod ordo causarum, qui praescienti certus est Deo, non efficit ut nihil sit in nostra voluntate. Contendat (6) ergo Cicero, cum eis qui hunc ordinem dicunt esse fatalem, vel potius ipsum fati nomine appellant; quod non abhorremus, propter vocabulum. Qui vero negat omnium causarum ordinem esse certissimum, et Dei praescientia: esse notissimum, plus eum quam Stoici detestamur. Ergo patet quod, secundum Augustinum, ibidem, si fatum debeat recipi, non erit aliud quam ordo causarum, prout subest divinae scientiae, non aulem providentiae. — Hæc ille.

§ 3. — Contra decimam et sequentes CONCLUSIONES

Argumenta Aureoli. — Contra decimam conclusionem et sequentes arguit (Ibid.), probando quod motus bene fortunatorum non debet reduci ad custodiam angeli; cuius oppositum dicitur in illis conclusionibus. Arguit igitur

Primo sic. Boni custodientis est proscindere omnia quae impediunt finem pro quo custodit, nec promovere impedimenta. Sed constat quod prosperitas fortunae multos homines impedit a salute aeterna, ad quam finaliter angelus hominem custodit; unde, *Eccles.*, 5, dicitur (v. 12), quod est infirmitas pessima sub sole, divitia: conservata in mahuh domini sui. Ergo non videtur prosperitas fortunae reduci in custodiam angeli deputati.

Secundo. Magis videtur malus angelus dirigere in acquisitionem talium quae attribuuntur fortunae, scilicet divitiarum et honorum, pro eo quod talia sunt instrumenta quibus juvatur ad hominem deci-

le) fi. — Pr.

(C) contendat. — concedat Pr.

piendum, et ul in pluribus sunt occasiones ruinæ, el communiter dantur malis et peccatoribus; unde, 4. *Ethicorum* (cap. 1), dicitur quod *homine* inculpant fortunam, quia maxime digni exsistentes nequaquam ditantur*. Ergo non videtur quod reducat prosperitas forlunæ ad regimen angeli pro custodia deputati; sed potius videtur malus angelus talia procurare; sicut innuit Scriptura, *Job*, 21 (v. 7, 9, 10, 11, 12, 13), cum ait : *Quare ergo impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis? Domus eorum segura: sunt, et non est virga Dei super eos. Bos eorum concepit, et non abortivit. Egrediuntur quasi greges parvuli eorum. Tenent tympanum et citharam. Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt*. Unde propter quod mali angeli videntur prosperitates et talia procurare, vocat eos Apostolus *principes ct rectores mundi tenebrarum harum*, ad *Ephes.*, 6 (v. 12). Et Salvator, *Joann.* 12 (v. 31), dicit : *Nunc Princeps mundi hujus ejicietur foras*. Et Apostolus, 2. *Corinth.*, 4 (v. 4), nominat dæmonem *deum hujus sæculi, qui excxcat infidelium corda*.

Tertio. Boni angeli magis videntur suadere hominibus paupertatem, quam prosperitatem. Videmus etiam quod actibus illis qui attribuuntur bonæ fortuna», frequenter committitur peccatum; modus enim acquirendi divitias, aut principatus, aut status sublimes, frequenter malus est et cum peccato; et tamen sic acquirentes, dicimus bene fortunatos. Sed constat quod angeli boni non dirigunt in tales actus, in quibus est peccatum. Igitur idem quod prius.

Quarto. Homines bene fortunati, sunt male custoditi, quantum ad hoc quod angelus custodiens non habet intentum suum circa salutem custoditi. Ergo non est verum quod bene fortunatus, sit bene ab angelo custoditus. — Hæc ille.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ab ARGUMENTA CONTRA TRES PRIMAS CONCLUSIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad ista dicitur. Et primo

Ad primum argumentorum primo inductorum, conceditur major, et negatur minor. Non enim ratio ordinis rerum in finem, existens in mente divina, est illud quod providetur; sed est illud quo providetur rebus, ul ibidem in arguendo dicitur, ponendo solutionem.

El cum improbatur illa solutio; — dico, ad primam iinprolmationein, quod non sola divina essentia est objective in divino intellectu, nisi intelligatur de objecto primo et principali, ul alias dictum est. Verumlamen arguens non impugnatur mentem

nostram; nam, cum dicimus quod ratio illius ordinis est in mente divina, per illam rationem non intrlligimus aliquid habens esse diminutum, scilicet rem positam in esse apparenti, eo modo quo loqui consuevit arguens, sed ipsam divinam essentiam, quæ est ratio omnis intelligibilis a Deo. Et ideo non valet consequentia : divina essentia est in divino intellectu objective, et duntaxat, eigo ratio ordinis pndicli non est objective in divino intellectu; etiam posito quod alias esset verum; quia illa ratio est divina essentia. — Ad secundam improbationem, dicitur quod non solum actus excogitandi vel dictandi forniam ordinis renim in finem, dicitur providentia, immo forma per actum illum excogitata vel dictata, quæ se habet sicut terminus intellectionis, excogitationis, vel dictaminis, el objectum illius primum; sicut conceptio non solum dicitur actus concipiendi, immo etiam ipsa forma per intellectum concepta, et imaginatio, et consideratio similiter, et fictio, el hujusmodi, quæ communiter accipiuntur pro forma in intellectu existente, quæ terminant actum imaginandi, considerandi, vel fingendi. El idem palet de intentione, de propositione, de oratione, et supplicatione, et infinitis. El isto modo loquendi dicit Augustinus quod verbum est notitia, ut alias expositum est.

Ad secundum negatur minor. Dico enim quod in nobis providentia actualis, quæ sola in divinis conceditur, non est solum ipse actus providendi, immo forma per illum actum producta; nec ille actus nomen haberet providentia, nisi quia terminatur ad talem formam, quæ proprie, formaliter el per se, dicitur providentia. Secundum enim Boetium, providentia est divina ratio; ratio autem divina, secundum Augustinum, 83. *Questionum* (q. 46), et recitatur a sancto Doctore, *de Veritate*, q. 5, art. 1, arg. 8, est idea; idea vero non dicit aclum intellectus, sed formam intellectam.

Ad tertium palet per idem.

Ad quartum, per idem. Omnia enim argumenta unicum habent inotivum, scilicet quod cognitio, visio, vel hujusmodi, dicunt actum et non objectum; ct eodem modo providentia. Et patet quod nulla est similitudo. Unde, breviter, omnia argumenta solum probant quod visio, vel pnevisio, dicit actum et non objectum; sed nihil probant de providentia, nec de videntia.

§2. — Ad ARGUMENTA CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum eorum (a) quæ secundo loco inducuntur, dicitur quod modus arguendi nullus est. Solum enim probat quod, sicut divina providentia non ordinat

(3) Ad priinum eorum, — Ad alia Pr.

homines ad actus vitiosos, ita nec fatum dicit ordinem in rebus a Deo impressum, quo aliquid ordinetur ad vitium; et hoc conceditur. Sed non probat quin ordo vitii ad poenam cadat sub fato, cum illud etiam cadat sub providentia. Unde vitia cadunt sub fato, et sub providentia divina, non sicut fines ad quos aliquid ordinetur, sed ut ordinata in finem. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 5, art. 4, ad 6^{l,m}, dicit: < Providentia ordinat rem in finem; ordo autem in finem consequitur ad esse rei; et ideo non est impossibile aliquod malum ordinari a bono, scilicet Deo, in bonum; sed impossibile est aliquod bonum a bono ordinari in malum. » — HiCC ille. — Questione etiam sexta, art. 1, dicit quod « divina providentia se extendit ad omnia quæ in finem aliquem a Deo ordinantur, sive bona, sive mala ». — Sciendum autem quod arguens falsum dicit, scilicet aliquem esse fatatum, ad hoc ut sit ebriosus, vel fur; non enim fatum est de hoc, sed de dio quod sua ebrietas per poenam ordinetur.

Ad secundum dicitur quod fundatur in quadam falsa consequentia, scilicet: fatum reducitur ad præscientiam; ergo non reducitur ad providentiam. Illa siquidem pro tanto falsa est, quia providentia includit præscientiam, licet aliquid superaddat. Bene ergo stat quod reducatur ad utrumque, sed principaliter ad providentiam, quæ super præscientiam addit applicationem ad opus, sicut prudentia super artem, ut dicit sanctus Thomas, 2^a 2^a, art. 1, ad 3^e.

§ 3. — Ad argumenta contra decimam
ET SEQUENTES CONCLUSIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta tertio loco inducta, dicitur, unico verbo, quod illa quatuor argumenta solum probant quod motus bene fortunatorum (accipiendo fortunatum pro eo cui bona secundum apparentiam, et non secundum veram existentiam, sed potius nociva, inconsiderate proveniunt), non debent reduci in cuatudiam boni angeli; puta, si divitiæ hominis, et huiusmodi, dum adipiscuntur, cedant in nocumentum hominis. Talia dico quod non proveniunt ex angelica custodia; nec homo cui talia proveniunt, dicitur liene fortunatus secundum rem, ex prædictorum adeptione, immo infortunatus secundum rem, licet aliter mundanis appareat; sed forte talia malignus angelus procuravit, in hominis detrimentum. Cum autem prædicta bona aliquando cedant in verum bonum possidenti, tunc homo, ex inconsiderata illorum adeptione, dici potest fortunatus; et hoc reduci potest in angelicam custodiam, modo superius explicato. Et ideo

Ad primum dicitur, negando minorem. Nunquam enim bonæ fortuna secundum rem prosperitas hominem impedit a salute; sed forte fortuna

falsa secundum rem, bona tamen secundum apparentiam.

Ad secundum dico quod probat quod ministerio dialioli aliqui habent multa bona temporalia, ex quibus non semper homo secundum veritatem dicitur bene fortunatus; non tamen probat quin bona fortuna secundum veritatem, ex illis proveniens, in angelicam custodiam reducatur.

Ad tertium dico quod esse pauperem, quandoque aliquibus cedit in bonam fortunam, quandoque in infortunium; et ideo quandoque paupertas procuratur per bonos angelos, quandoque prosperitas. Et idem dico de dæmonibus.

Ad quartum, negatur antecedens, loquendo de bona fortuna secundum* veritatem, ut ex dictis potest apparere.

Et hæc de secundo articulo dicta sufficiant.

ARTICULUS 111.

AN ALIQUOD PRÆDICTOBUM INDUCAT
IMMUTABILITATEM IN ACTIBUS HUMANIS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad tertium articulum, sit

Prima conclusio: Quod divina præscientia nullam necessitatem rebus præscitis imponit.

Istam probat sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 1, ubi sic ait: « Voluntatis hæc est ratio, ut libere actum suum producat; quod enim fit voluntate, non fit necessitate, ut dicit Augustinus; unde potest velle et non velle. Sed hoc inelligendum est, dum actus est in egrediendo a voluntate; quia postquam transiit, non subjacet facultati ejus; non enim potest non voluisse quod voluit. Et similiter non subjacet facultati ejus, ut utrumquesimul producat; non enim potest simul velle et non velle. Et hoc non tantum inelligendum est de actu ipsius voluntatis immediato, sed de omnibus actibus imperatis a voluntate, sicut cogitare, loqui, et huiusmodi. Cum igitur actus divinæ voluntatis sit respectu alicujus alterius a Deo, potest dici quod Deus potest hoc non velle; non tamen potest ut simul velit et non velit, vel ut nunc velit et postmodum non velit, accipiendo *post* et *nunc* ex parte voluntatis, quæ mutabilis esse non potest. Et quia actus divinæ scientiæ, secundum quod est operis ejus vel informans ipsum, est imperatus a voluntate; ideo potest concedi quod Deus hoc modo potest non præscire quod præscivit. Non tamen potest esse ut simul præsciat et non præsciat, vel quod nunc præsciat et postmodum non præsciat, loquendo de præscientia ex parte scientiæ tantum; ita quod non fiat vis de ratione futuri; quia quod modo futurum est, postmodum est præsens, et tunc non est præscitum.

sel scitum. Et ideo dicendum, secundum distinctionem Magistri, quod, si accipiatur conjunctim, Deus non potest non scire quod scitum est ab eo; si autem accipiatur divisim, sic est in potentate sua scire et non scire; et hæc libertas demonstratur, cum dicitur quod Deus potest hoc non scire. x — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, licet Deus præsciat me peccaturum, tamen est possibile eum hoc non præscire, nec præscivisse; ac per hoc possibile (a) est me non peccare; nec ulla mihi necessitas imponitur ad peccandum, sed teque liber sum ad peccandum vel non peccandum, ac si ipse nihil præscivisset.

Item, I. *Contra Gentiles*, cap. 67: < Si unumquodque a Deo cognoscitur sicut præsentialem visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit; sicut necessarium est Socratem sedere, ex hoc quod videtur sedere. Hoc autem non est necessarium absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione, vel necessitate consequentiæ. Hæc enim conditionalis est necessaria: Si videtur sedere, sedet. Unde, etsi conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur: Quod videtur sedere, necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam. » — Hæc ille.

Eandem similitudinem ponit, *de Veritate*, q. 2, art. 12, ad 2^{am} U^{am}W, dicens: < Contingens refertur ad divinam cognitionem, secundum quod ponitur esse in rerum natura; ex quo autem est, non potest tunc non esse quando est; quia quod est, necesse est esse, ut patet in 1. *Perihermenias* (cap. 6). Non tamen sequitur quod simpliciter dicatur necessarium, nec quod scientia Dei fallatur; sicut enim visus meus non fallitur, dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens. n — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 38, q. 1, art. 5, ad 3^{am} e*, ponit eandem, dicens: « Actus divinæ cognitionis transiit super contingens, etiam (C) si futurum sit nobis, sicut transiit visus noster super ipsum dum est. Et quia omne quod est, necesse est esse, quando est (y); quod tamen absolute non est necessarium; ideo dicitur quod in se consideratum, est contingens; sed relatum ad Dei cognitionem, est necessarium; quia ad ipsum refertur secundum quod est in esso actu. Et omnino simile est, si ego videam Socratem præsentem currere; quod quidem est contingens in se, sed relatum ad visum meum est necessarium, d — Hæc ille.

Ex quibus omnibus apparet quod sicut visus meus nullam imponit necessitatem cursui Socratis, ita nec divina præscientia rei præscitæ. Tamen, sicut impossibile est me videre Socratem currere, et non ita esse quod Socrates currat, quia visus meus fertur super cursum illum ut est in sua præsentialem;

() potest. — impossibile Pr.

() etiam. — quod Pr.

(7) quando rst — Orn. Pr.

ita impossibile est quod Deus aliquid præsciat, et illud non eveniat. Est ergo ista conditionalis necessaria, Si Deus hoc præscivit, hoc erit. Non tamen antecedens est absolute necessarium, quamvis sit immutabiliter verum, scilicet quod non potest esse vera ista copulativa, Ista est falsa, Deus est (a) homo, et illa eadem fuit vera; vel econtra, Nunc est vera, et prius fuit falsa. Et hoc vocatur necessitas immutabilitatis. Et ideo plus de necessitate est in illa conditional] quam in ista, Si ego video Socratem currere, Socrates currit; quia hujus conditionalis antecedens est immutabiliter verum. Verumtamen tam istius quam alterius conditionalis antecedens est absolute necessarium, dum est verum. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 1, ad 3^{am} e*, dicit: e Illud quod est, est necessarium esse (?) dum est; absolute limen loquendo, non necesse est esse. Haec enim deum scire, necesse est dum scit, non tamen est necesse eum scire, nisi necessitate immobilitatis, quæ voluntatis libertatem non excludit. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod divina providentia nullam necessitatem absolutam provisum contingentibus imponit.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1^a p., q. 22, art. 4: < Ad providentiam, inquit, pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis separatus a rebus, principale bonum in ipsis existens, est perfectio universi; quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem causarum proximarum (y). » — Hæc ille.

Eandem conclusionem consimili ratione probat, 3. *Contra Gentiles*, cap. 72. Arguit enim sic: < Operatio divinæ providentiæ, qua operatur in rebus, non excludit causas secundas; sed per eas impletur, in quantum virtute Dei agunt. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex causis remotis; nam fructificatio plantarum est effectus contingens, propter causam proximam, quæ est vis generativa, quæ potest impediri et deficere, quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. Cum igitur inter causas proximas multe sint quæ deficere possunt, non omnes effectus qui providentiæ subduntur, erunt necessarii, sed (o) plurimi contingentes. » — Hæc ille.

() rst. — Om. Pr.

() ewr. — absolute Pr.

(y) proximarum. — primari Tr.

(0) itd. — et Pr.

Tertia conclusio est quod divina praedestinatio nullam necessitatem absolutam imponit praedestinatis ad salvandum, quin quilibet eorum possit damnari. Non tamen ista copulativa est possibilis, Iste est praedestinatus, et Iste non salvabitur.

Islam probat sanctus Thomas, I. *Sentent.*, dist. 40, q. 3, art. 1 : α Certitudo, inquit, praedestinationis non imponit necessitatem salvandis. Praedestinatio enim includit in suo intellectu prescientiam et providentiam salutis omnium. Providentia autem, ut dictum est, quamvis sit omnium, non tamen omnia necessario contingunt, sed secundum conditionem causarum proximarum, quarum naturas et ordinem divina providentia et praedestinatio salvat. Praescientia etiam non imponit necessitatem rebus, nec in quantum est causa, cum sit causa prima, cujus conditionem effectus non habet, sed causae proximae; nec ratione adaequationis ad rem scitam, quae ad rationem scientiae veritatis et certitudinis exigitur; quia adaequatio ista attenditur scientiae Dei ad rem scitam, non secundum quod est in causis suis, in quibus est ut possibile futurum tantum, sed ad ipsam rem, secundum quod habet esse determinatum, prout est praesens, et non futurum. Et ideo patet quod certitudo praedestinationis nullam necessitatem salvandis imponit. * — Hæc ille.

Et, I p., q. 23, art. G, dicit: « Praedestinatio, inquit, certissime et infallibiliter consequitur suum effectum; nec tamen imponit necessitatem, ut effectus scilicet ex necessitate proveniat. Praedestinatio enim pars est providentiae; non autem omnia quae providentiae subduntur, necessaria sunt; sed quaedam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit; et tamen ordo providentiae infallibilis est. Sic igitur onlo praedestinationis certus est; et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus. » — « Ad hoc etiam considerata sunt, inquit, illa dicta, supra, de divina scientia et de divina voluntate, quomodo contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint. — Hæc ille.

Et, ad 31^{ra}. dicit : « Praedestinatio includit in se divinam voluntatem. Et ideo, sicut Deum velle aliquid creatum, est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute; illa dicendum est de praedestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non praedestinare quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo; licet, absolute considerando, Dei * |x>ssil eum non praedestinare; sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad 2^a : « Licet possibile sit eum qui praedestinatus est, mori in peccato mortali, seriin-

dum se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito, prout scilicet ponitur, eum praedestinatum esse. Unde non sequitur quod praedestinatio falli possit, d — Hæc illo.

Idem ponit, de *Veritate*, q. G, art. 3, ad 7^o ; « Cum dicitur, Praedestinatus iste potest (*) in peccato mori, si consideretur ipsius potentia, verum est; si autem loquamur de praedestinato, secundum ordinem quem habet ad Deum praedeterminantem, sic onlo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam. Et ideo potest distinguere secundum distinctionem prius inductam, scilicet consideratio subjecti cum forma, vel sine forma. » — Hæc ille.

Et, ad 8^o, explicat istam distinctionem, dicens : « Quantumcumque scitum vel praedestinalum immobile sit sub online divinae scientiae, tamen potest aliquid ei attribui considerato secundum suam naturam, etsi repugnet ordini praedestinationis; hoc enim modo praedestinatio est aliquid praeter ipsum hominem qui dicitur praedestinatus. Sicut nigredo est aliquid praeter essentiam corvi, quamvis non sit aliquid extra corvum; considerando autem tantummodo essentiam corvi, potest aliquid ei attribui, quod repugnet nigredini ejus; secundum quem modum dicit Porphyrius, quod potest intelligi corvus albus. Et illa etiam in proposito : j>olest ipsi homini praedestinato attribui aliquid secundum se considerato, quod non attribuitur ei secundum quod intelligitur stare sub praedestinatione. — Hæc ille. — Eadem distinctionem ponit, q. 2, art. 12, ad 4^{am}; et. I p., q. 14, art. 13 (ad 3^{am}).

Ex quibus patet quod ille qui est praedestinatus, ita potest damnari, sicut ille qui non est praedestinatus; non tamen est possibile vel sit praedestinatus, et sit de numero damnandorum; recte, sicut res alba potest esse nigra. Verum tamen inter istas duas, Album potest esse nigrum, et, Praedestinatus potest damnari, quarum quaelibet in sensu diviso est vera, est duplex differentia. Prima est, quia, sicut album potest esse nigrum, illa potest desinere esse album, et mutari ab albedine in nigredinem; illa quod ista copulativa est possibilis, A est album, et illud idem quandoque erit nigrum; et similiter ista, A non est modo album, sed prius erat album. Sed non sic in proposito. Ista enim categorica est impossibilis, Aliquis desinit esse praedestinatus; et ista, Iste incipit esse reprobatus. Similiter ista copulativa est impossibilis, Socrates nunc non est praedestinatus, sed prius erat praedestinatus; vel ista, Socrates nunc est praedestinatus, et quandoque non erit praedestinatus; quia ex veritate illius categories[^], vel huius hypothetic e, in D^o o niulabilitas inft i r«dur. Secunda differentia est, quia non conceditur quod album potest nunquam fuisse album; conceditur tamen

(a) *potcit.* — Otn. Pr

quod ille qui est pnedestinatus, potest nunquam fuisse pnedestinatus. Unde sanetus Thomas, *de Veritate*, q. 6, art. 3, ad 10*, dicit : « Absolute loquendo, Deus potest unumquemque predestinate vel non predestinate, aut pnedestinasse vel non prédestinasse; quia actus praedestinationis, cum mensuretur æternitate, nunquam cadit in præteritum, sicut nunquam est luturus; unde semper consideratur ut egrediens a voluntate, per modum libertatis. Tamen ex supjpositione hoc efficitur impossibile : non enim potest non predestinate, supposito vel cum suppositione quod predestinaverit, vel e converso; quia mutabilis esse non potest. » — Hæc ille.

Et si dicatur quod sicut Deus quandoque creavit Adam, et modo non creat, nec tamen sequitur ex hoc quod ipse sit mutabilis; ita videtur quod sit possibile eum primo aliquem non praedestinare, et post praedestinare; nec ex hoc inferretur in eo mutatio; — respondet, art. 4, ad 8ew, quod < non est simile; quia factio est actus quidam qui terminatur ad effectum exteriorum; et ideo quod Deus primo facit, et post non facit aliquid, non ostendit aliquam mutationem in ipso, sed solum in effectu. Sed praedestinatio, et praescientia, et hujusmodi, sunt actus intrinseci, in quibus non posset esse variatio sine variatione vel mutatione Dei. Et ideo nihil quod ad variationem horum actuum pertineat, concedi debet. » — Hæc ille. — Et ibidem : « Quamvis de quolibet absolute concedi posset quod Deus potest eum praedestinare, vel non praedestinare; tamen supposito quod praedestinaverit, non potest non predestinate, vel e converso; quia non potest esse mutabilis. Et ideo communiter dicitur quod hæc(a) : Deus potest non praedestinatum predestinate, vel predestinatum non predestinate, in sensu composito est falsa, in diviso vera. Et ideo omnes locutiones quæ sensum compositum implicant, sunt fais® simplici-ter. Unde non est concedendum quod numero prædestinatorum possit fieri additio vel subtractio; quia additio praesupponit illud cui fit additio, et subtractio illud a quo subtrahitur. Et eadem ratione, non potest concedi quod Deus posset plures predestinare quam pnedestinaverit, vel pauciores. j>— Hæc ille.

Quarta conclusio est quod fatum non Imponit aliquam rebus necessitatem absolutum.

Istam probat sanctus Thomas, I p., q. 116, art. 3, dicens : † Dispositio causarum secundarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari : uno modo, secundum ipsascausas secundas, quæsic disponuntur seu ordinantur; alio modo, ex relatione ad primum principium a quo ordinantur, sci-

licet Deum. Ideo dicendum quod fatum, secundum considerationem causarum secundarum, mobile est; sed secundum quod subest divinæ providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionalis; secundum quod dicimus hanc conditionalcm esse necessariam, Si Deus presetvit hoc futurum, hoc erit. Unde, cum Boetius (4. *de Consolatione*) dixisset fati *seriem esse mobilem*, post pauca subdit : *Quæ, cum ab immobilis providentiæ proficiscatur exordiis, ipsam quoque (a) immutabilem esse necesse est.*i — Hæc ille.

Quod autem illa causarum series secundum se considerata, non sit immobilis, probat, q. 115, art. 6, ubi ostendit quod corpora coelestia non omnes effectus suos ex necessitate producant; immo, tam in homine quam in aliis rebus ad quas operatio hominum se extendit, effectus corporum coelestium impediri potest; immo etiam in aliis rebus naturalibus. Si igitur corpora coelestia, quæ sunt post angelos principalia inter causas secundas, non necessario producant effectus in rebus inferioribus, sequitur quod multo minus aliæ cause secundæ; et sic, consequenter, ordo illarum causarum secundarum, qui dicitur fatum, non nécessitât omnia inferiora, praesertim non nécessitât homines.

Quinta conclusio est quod cum predictis stat quod divina praescientia certa est et Infallibilis.

Istam probat sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 6, art. 3, dicens : < Duplex est certitudo, scilicet cognitionis, et ordinis. Cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re sicut est. Et quia certa aestimatio habetur de re per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ab ordine (6) causæ ad effectum ; ut dicatur ordo causæ ad effectum certus esse, quando causa infallibiliter effectum producit. Prascientia ergo Dei, quia non importat univ ersaliter causæ habitudinem respectu horum quorum est, non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis lanium. ® — H<t c ille.

Ista conclusio potest etiam probari ex praedictis. Nam Dei prascientia fertur in res ul sunt presentes; quod autem prasens est, necesse est esse dum prasens est; et ideo cognitio quæ fertur in rem ul praesens est, certissima est, cum objectum ejus non deficiat ab eo quod cognitio de illo apprehendit.

Sexta conclusio est quod divina providentia certa est et Infallibilis, et certitudo ejus addit supra certitudinem pnesclenthe.

Prima pars probatur, 3. *Contra Gentiles*, cap. 94: α Providentia gubernantis, tanto dignior est et per-

(a) *fure*. — Om. 1^.

(») çiiogue. — *que* Pr.

(6) *ab ordine*. — *ad ordinem* Pr

fectior, quanto est universalior, et per plura ministeria explicat praemeditationem; quia et ipsa ministeriorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet. Oportet autem quod divina providentia in summo perfectionis consistat; quia ipse (a) simpliciter et universaliter perfectus est in providendo. Igitur suae sapientiae praemeditatione sempiterna omnia ordinat, quantumcumque minima videantur. Quaecumque rerum vero aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mola, et ei obtemperando (6) ministrant, ad ordinem providentiae, ab aeterno, ut ita dicam, excogitatum, explicandum in rebus. Si autem omnia quae agere possunt, necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquod agens divinae providentiae executionem impediat, sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam providentiam impediri per defectum alicujus agentis vel patientis; cum omnis virtus activa et passiva sit in rebus secundum omnem dispositionem ab ea causata. Impossibile est etiam quod impediatur divinae providentiae executio per providentis immutationem, cum Dominus omnino sit immutabilis. Relinquitur ergo quod divina providentia cassari non potest. » — Hæc ille. — Ex quibus patet prima pars conclusionis.

Sed secunda pars probatur, in *de Veritate*, ubi supra (q. 6, art. 3). Postquam enim ibidem dixit quod praescientia divina habet certitudinem cognitionis tantum, subdit quod « quia praedestinatio, et etiam providentia, praescientiam includit, et habitudinem cause ad ea quorum est addit, in quantum est directio sive praeparatio quaedam, sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis, certitudo ordinis. Ordo autem providentiae dupliciter certus invenitur. Uno modo, in particulari, quando scilicet res quae a divina providentia in finem aliquem ordinantur, absque defectu ad finem illum particularem deveniunt; sicut patet in motibus coelestibus, et in omnibus quae necessario aguntur in natura. Alio modo, in universali, et non in particulari; sicut videmus in generabilibus et corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a propriis effectibus, ad quos sunt ordinata; sicut ad proprios fines; sicut virtus formativa quandoque deficit a perfecta consummatione membrorum; sed tamen ipse defectus divinitus ordinatur ad aliquem finem; et sic nihil potest a generali line providentiae deficere, quamvis quandoque deficiat ab aliquo particulari fine ». — Hæc ille.

Sciendum autem quod, 1 p., q. 22, art. 4, ostendit in quo attendatur illa certitudo divinae providentiae. Unde, ad 2^{am}, dicit: « in hoc est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt, eo modo quo ipse

providet, sive necessario, sive contingenter. » Et ideo, sicut dicit, ibidem, ad 1^{am} (et ad 3^{am}): « Illud quod divina providentia disponit evenire necessario et infallibiliter, necessario et infallibiliter eveniet; et quod disponit evenire contingenter, divinae providentiae ratio habet ut contingenter eveniat. Effectus enim divinae providentiae non solum aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire contingenter, vel necessario. Necessarium enim aut contingens proprie consequuntur ens, in quantum huiusmodi. Unde modus contingentiae et necessitatis cadit sub Dei providentia, qui est universalis provisor totius entis, » — Hæc ille.

Et *Contra Gentiles*, ubi supra (3, cap. 94): « Hæc conditionalis est vera, Si Deus providit hoc futurum, hoc erit; providit autem illud esse futurum contingenter; sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, et non necessario. Patet etiam quod hoc quod ponitur a Deo esse provisum ut futurum sit, si sit de genere contingentium, poterit non esse, secundum se consideratum; sic enim provisum est ut sit contingens, potens non esse; non tamen est possibile quod ordo providentiae deficiat, quin contingenter eveniat. » — Hæc ille.

Septima conclusio: Quod divina praedestinatio infallibilis est, et ejus certitudo addit supra certitudinem providentiae.

Istam probat sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra (q. 6, art. 3). Postquam enim dixit quod certitudo praescientiae est certitudo cognitionis tantum; et ulterius quod certitudo providentiae est certitudo cognitionis et ordinis, subdit: « Cum autem praedestinatio sit quaedam providentiae pars, sicut secundum suam rationem super providentiam addit, sic et certitudo ejus supra certitudinem providentiae. » — Hæc ille.

Et post, ostenso quomodo divinae providentiae ordo sit certus dupliciter, quandoque scilicet in universali tantum, quandoque in particulari, subdit: « Ordo, inquit, praedestinationis est certus, non solum respectu universalis finis, sed etiam respectu salutis. Nec tamen hoc modo certus est ordo praedestinationis respectu particularis finis, sicut erat ordo providentiae; quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis, nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum;

singularis finis, et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter. Unde difficile videtur concordare infallibilitatem praedestinationis cum libertate arbitrii. Non enim potest dici quod praedestinatio supra certitudinem providentiae, ut si dicatur quod Deus ordinat praedestinatum ad salutem, sicut et quemcumque

(i) tp>e. — Om. Pr.

(6) obtemperando — contemperando Pr.

aliud, sed cum hoc, de (a) praedestinato scit quod non deficiet a salute. Sic enim non diceretur praedestinus differre a non praedestinato ex parte onlinis, sed tantum ex parte praescientiae eventus; et sic praescientia esset praedestinationis causa (6), nec praedestinatio esset per electionem praedestinantis; quod est contra auctoritatem Scripture et dicta Sanctorum. Unde, etiam prater certitudinem scientiae, ipse ordo praedestinationis habet infallibilem certitudinem. Nec tamen proxima causa salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium. Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem infallibilem esse respectu alicujus dupliciter: uno modo, in quantum una causa singularis necessario inducit effectum suum ex ordine divinae providentiae; alio modo, quando ex concursu multarum contingentium, et deficere possibilibus, pervenitur ad unum effectum; quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus, loco ejus quae deficit, vel non altera deficiat; sicut videmus quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen, per successionem unius ad alterum, potest in eis secundum naturam salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant uno deficiente. Et hoc modo est in praedestinatione. Liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus praedestinat, tot et talia adminicula praeprarat, quod vel non cadat, vel, si cadat, quod resurgat; sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae, et hujusmodi alia, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si d'go consideremus salutem respectu causae proximae, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causae primae, quae est praedestinatio, certitudinem habet. » — Hæc ille.

Octava conclusio est quod, licet tam numerus praedestinatorum quam reprobatorum sit Deo certissimus, tam formaliter quam materialiter, stat quod aliter est certus primus quam secundus.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., q. 23, art. 7: « Quidam, inquit, dixerunt quod numerus praedestinatorum est certus formaliter, sed non materialiter; utputa, si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi vel illi. Sed hoc tollit certitudinem praedestinationis. Et ideo oportet dicere quod numerus praedestinatorum, non solum formaliter, sed etiam materialiter, est Deo certus. Sed advertendum est quod numerus praedestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot

sunt salvandi; sic enim Deo certus est numerus guttarum pluviae, et arenae maris; sed ratione distinctionis et electionis cujusdam. Ad cujus evidentiam, sciendum quod omne agens intendit aliquem finem. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectum, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus, quae per se requiruntur ad perfectionem totius. Non autem per se eligit aliquem numerum in his quae non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud; sed in tanto numero accipit hujusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. Sicut aedificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti; non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiant ad explendam tantam mensuram parietis. Sic ergo considerandum est de Deo, respectu totius universitatis, quae est ejus effectus. Praeordinavit enim in qua mensura esset totum universum, et quis numerus est conveniens essentialibus partibus universi, quae scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem, scilicet quot sphaerae, quot stellae, quot elementa, quot species rerum. Individua autem corruptibilia non ordinantur ad bonum universi principaliter, sed quasi secundario, in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde, licet Deus sciat numerum individuorum, non tamen numerus bonum, vel culicum, vel aliorum hujusmodi, est propter se praedeterminatus a Deo; sed tot ex hujusmodi divina providentia produxit, quot sufficiunt ad speciei conservationem. Inter omnes autem creaturas, principaliter ordinantur ad bonum universi creatura rationales, quae, in quantum hujusmodi, incorruptibiles (a) sunt; et potissime illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus praedestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis praefinitionis. Non sic autem est omnino de numero reproborum, qui videntur esse praedeterminati a Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum, o — Hæc ille.

Idem, *de Veritate*, q. 6, art. 4: « Sciendum, inquit, quod numerus praedestinatorum secundum hoc dicitur esse certus, quod additionem vel diminutionem non patitur. Secundum hoc autem pateretur additionem, si aliquis praescitus posset fieri praedestinus; quod esset contra certitudinem divinae praescientiae vel reprobationis. Secundum hoc vero posset diminui, si aliquis praedestinus posset fieri reprobatus, vel non praedestinus; quod est contra certitudinem divinae praedestinationis. Et sic patet quod certitudo numeri praedestinatorum colligitur

(a) *de*. — Om. Pr.

(β) pnrdrj/inafioaif cau/a. — *prvdeitatio communii* Pr.

·» *incorruptibles*. — *incorporate!* Pr.

ex duplici certitudine, scilicet ex certitudine praedestinationis (x), et ex certitudine praescientiae vel reprobationis. Sed hae duae certitudines differunt : quia certitudo praedestinationis est certitudo cognitionis et ordinis; certitudo «autem praescientiae est certitudo cognitionis tantum. Non enim Deus praeordinat ad peccandum homines reprolios, sicut praedestinat ordinat ad merendum, d — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra primam conclusionem arguit Aureolus, dist. 39 (q. 1, art. 4).

Primo prasertim quia ibidem dicitur quod divinum velle, semper est quasi in egrediendo a voluntate. Hoc, inquit, stare non potest. Nam divinitas est quoddam velle subsistens, purum, absque potentia volitiva, sicut et intelligere purum; ratio enim potentiae volitiva», est ratio imperfectionem importans. Ergo non est in eo potentia volitiva, sed velle inelicituin, actus purus el subsistens.

Secundo. Arguit contra eamdem, in hoc quod dicit quod Deus potest non velle quod vult, non quod siinul velit el non velit (C), nec quod jMxslrnodum non velit postquam voluit. Secundum hoc enim sequeretur, inquit, quod aliquod velle non est in eo, quod tamen esse potuisset. Sed hoc est impossibile in Deo, in quo totum est in actu, et quod non inest in actu, est impossibile simpliciter inesse; alioquin, cum quidquid est in Deo sit Deus, esset aliquis Deus possibilis, non Deus in actu. Igitur illud poni non potest.

Tertio. Arguit contra eamdem, in hoc quod git de illa distinctione, quod, si divisirn accipiatur, verum est quod Deus potest aliquid praescire, quod non prascit. Secundum hoc enim sequeretur quod res, secundum quod sunt sub divina praescientia, non essent necessaria; cujus oppositum tu dicis, inducendo verbum Philosophi, 1. *Periher.* (cap. 6), dicentis quod *omne quod est, quando est, necesse est esse.*

Quarto. Arguit contra illud quod illa conclusio innuit, et quod alias dictum est, scilicet quod scientia visionis potest se extendere ad alia ad quae non se extendit, pru eo quod Deus potest facere plura vel pauciora quam faciat. Constat, inquit, secundum te, quod scientia visionis terminatur ad res, prout sunl pnesentialiter exhibitæ. Sed, ut sic, sunt omnino immutabiles; quia omne quod est, quando est. iK-cesse esi esse; nnde conceditur a te quod futurum, ut subest divinae praescientiae, est necessa-

num. Ergo non possunt plura vel pauciora attingi scientia visionis.

Quinto ad idem. A te conceditur quod illud antecedens est necessarium : Deus scit aliquid esse futurum; et consequens etiam est necessarium, si inferatur : ergo illud erit, prout subest divinae scienliæ, scilicet, prout est in sua prmsentialitate. Sed, pnescientia et prascitis sic exsistentibus necessariis, impossibile est quod divina praescientia se extendat ad plura vel pauciora. Ergo illa duo dicta, ad invicem sibi repugnant. —Hæc ille.

§ 2. — Contra secundam et sextam conclusiones

Argumenta Aureoli. — Contra secundani conclusionem et sextam, arguit (dist. 40, q. 1, art. 4).

Primo sic. Omne quod infallibiliter eveniet, immutabiliter eveniet. Detur enim quod pssit mutari eventus; igitur falli potest, ne ponatur ille eventus. Idem enim importatur per *infallibiliter evenire*, et *immutabiliter*. Sed certitudo divinae providentis de necessitate concludit quod omnes effectus provisi, quantumcurnque contingentes, infallibiliter sunt futuri. Detur enim oppositum, statim sequitur quod divina providentia non sit infallibiliter certa. Ergo certitudo divinae providenti® concludit quod effectus, quantumcurnque contingentes, sic evenient, quod mutari non possunt.

Secundo ad idem. Quamvis providentia divina praparet causas necessarias effectibus quibusdam, et aliis contingentes; tamen illi effectus causarum contingentium subsunt divinae providentiae, quæ infallibilis est et certa; et per consequens, non sunt casuales, nec contingentes in ordine ad divinam providentiam, quamvis per respectum ad causas proximas sint contingentes. Sed quod non est contingens, sed immutabile per respectum ad causam, infallibiliter est, non contingenter. Ergo effectus causarum contingentium, immutabiliter, et infallibiliter, et non contingenter sunt. — Hæc ille.

S3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit sic, dist. 40 (ibid.), probando quod iste modus ponendi, desperationem hominibus inducat.

Primo.«Sicut enim, inquit, aliqui sunt praedestinati, sic et alii reproli. Quando autem aliquid est immutabile, facta aliqua suppositione, fatuum eet conari ad immutandum illud*, donec stat conditio illa; unde conatus immutare volentis, debet esse ad tollendum illam conditionem; sicut si necesse est quod Socrates moveatur si currat, qui vult impedire ne moveatur, ojjortet eum impedire ne Socrates

(a) a verbo *El tie* usque ad *praedestinationii*, om. Pr.

(β) et non vehi. — Om. IV

currat. Sed manifestum est quod praedestinatio et reprobatio, prout in Deo sunt, nostro conatu impediri non possunt. Ergo, si stantibus illis impossibile est quin salvetur iste et damnetur ille, frustra qui damnatus est, ad oppositum conatur. Unde datur homini materia desperandi et negligendi seipsum, et tollitur omnis exhortatio salutaris, el persuasio, et sacramentorum perceptio; quia totum est vanum.

Secundo. Quantumcunque contingenter Deus praedestinaverit Petrum, ex quo praedestinavit, mutari non potest; nec Petrus suo conatu posset tollere suam pnedebtinationem, nec Judas suam reprobationem. Et sic manet occasio desperandi. Nam, sicut antecedens est immutabile, Deus praedestinavit Petrum, ita et consequens, scilicet, Petrus salvabitur; et ita de ista conditional!, Si Deus reprobavit Judam, Judas damnabitur.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit (Ibid.) quod ipsa tollit omne consilium et conatum, et omne politicum negotium excludit.

Primo. Manente enim conditione immutabiliter, fatuum est conari ad tollendum illud quod est immutabile, illa conditione manente; sicut, stante ista conditione quod Socrates currit, fatuum est conari quod non moveatur, aut de hoc consiliari. Sed manifestum est quoti conditio immutabiliter permanet, scilicet Dei præscientia et providentia. Igitur, si rerum eventus, et fatum quod providentiae subest, est immutabile necessitate conditionata, fatuum est conari aut consiliari de aliquo futuro.

Secundo. Videtur error Gentilium redire, qui excusationem suorum actuum assumebant ex fato, quasi non potuerit aliud evenire; juxta illud Augustini, in *Sermone Epiphaniæ*, dicentis quod *negantarii homines, ponentes fatum, voluntatem qua peccant, cum fingant necessitatem qua peccata defendant*. Manifestum est enim quod illud non debet imputari, contra quod vane et frustratorie quis haberet conari. Sed, si fatum ex conditione divina providentia immutabile esset, illa quod stante divina providentia fatum immutari non possit, conari in oppositum frustratorium est el vanum; quia conditio semper stat, el illam per conatum nostrum mutare non possumus. Igitur peccatum non erit imputandum. — Hæc ille.

§ 5. — Contra octavam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra octavam conclusionem arguit, dist. 41 (q. 1, art. 2).

Primo. Ille namque qui vult omnes salvos fieri et ad cognitionem veritatis venire, et omnes ad hoc efficit ut sint participes suæ beatitudinis, non vide-

tur a seipso limitare numerum eorum qui beatitudinem consequuntur; immo, quantum est ex seipso, non vult determinatum numerum creaturarum rationalium salvari, sed potius vult omnes indifferenter salvari; quod si non fiat, hoc erit aliunde, et non ex limitatione sua. Sed manifestum est quod Densest hujusmodi, ut patet per Apostolum (1. *ad Tim.* 2, v. 4). Sequitur ergo quod numerum electorum Deus praeordinando non limitavit, sed potius est limitatio aliunde.

Secundo. Ex præordinatione et præfinitione divina aliquorum quæ incerto numero sunt futura, possunt formari propositiones vera de futuro, affirmativa, el negativa». Sed ex hoc quod certus est numerus electorum apud Deum, non potest vere dici quod talis salvabitur, et talis non salvabitur; alioquin introducitur materia desperandi, et datur occasio negligendi seipsum; divina enim ordinatio non frustrabitur, quin salventur qui ad vitam sunt ordinali, el alii inevitabiliter damnantur. Igilur numerus electorum non est limitatus ex præfinitione divina.

Tertio. Si Deus electorum numerum limitaret el præfiniret terminum, necessario aliquos includeret, et alios excluderet, destinando ad mortem. Sed impium est dicere quod aliquos destinet ad peccatum, el mediante peccato ad mortem. Ergo impium est dicere quod pro libilo voluntatis limitet numerum electorum, istas includendo, el illos excludendo. Immo, omnes destinantur a Deo ad vitam, etiam illi quii, suis exigentibus meritis, postmodum non salvantur. Unde et illi de quibus scriptum est, *Matth.* 22, quod non fuerunt digni intrare ad nuptias, tamen fuerunt invitati el destinati ad eas.

Quarto. Partes quæ faciunt per se ad bonum universi, et pertinent ad perpetuitatem, videntur a Deo esse præfinitæ et praeordinatae, secundum te. Sed constat quod omnes rationales creaturae indifferenter sunt incorruptibiles coram Deo. Igitur omnes erunt a Deo ordinatae ad consecutionem ultimi finis; nec erit aliqua limitatio per quam aliqui includantur, et aliqui excludantur, quantum est ex parte Dei; sed hoc erit potius aliunde. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad ista argumenta respondetur. Et primo

Ad primum contra primam conclusionem, dico quod argumentum concludit quod volitio, vel intellectio, non egrediuntur secundum rem a potentia volitiva, vel intellectiva. Unde sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 10, dicit quod < nihil est

sui ipsius principium; divina autem actio non est aliud quam sua potentia; manifestum est quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti ». Et post pauca : < Si igitur sint aliqua? actiones in Deo, quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicitur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ul potentia, sed solum ut actiones. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod ille egressus volitionis a voluntate, in Deo, non intelligitur esse secundum rem, sed secundum rationem : quia scilicet intellectus noster, secundum quod dicit ibidem sanctus Doctor, diversis conceptionibus considerat potentiam et ejus actionem; quia illa non intelligimus in via, secundum quod in se sunt, sed in conceptionibus creaturarum, in quibus ille egressus est realis; et ideo divinam actionem non possumus intelligere nisi in conceptione cujusdam egredientis a potentia, licet non intelligamus actum in divinis egrediendi a potentia.

Ad secundum negatur conditionalis quam facit; fundatur enim super uno paralogismo, quo sæpe arguens fallitur, fallacia figura dictionis. Arguit enim sic : Velle Petrum damnari non est in Deo, et velle tale potest esse in Deo; ergo aliquod velle non est in Deo, quod tamen potest esse in Deo. Patet quod fallacia est figura dictionis, ut sæpe dictum est.

Ad tertium dicitur quod illa propositio, Res, secundum quod subsunt divinæ præscientiæ, sunt necessariae, potest habere duplicem sensum. Unus est, quod res subjecta divinæ providentiæ vel præscientiæ, per dispositionem invariabilem et necessariam subesi illi; et hoc est verum. Alius sensus est, quod res subjecta divinæ præscientiæ, necessario habet dispositionem illam necessitate absoluta; et hoc falsum est. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 12, ad 4**, dicit quod « quamvis scientia sit invariabilis, et semper eodem modo se habens; tamen dispositio, secundum quam res refertur ad Dei cognitionem invariabilem (a), non semper eodem modo se habet ad ipsam. Refertur enim res ad Dei cognitionem, secundum quod est in sua præsentia-litale; præsentia-litas autem rei non semper ei convenit ». — Hæc ille. — Tunc dico quod, licet res, prout est subjecta divinæ præscientiæ, habeat aliquam dispositionem quodammodo invariabilem et necessariam; tamen illa res non necessario habet illam dispositionem, ac per hoc non (6) necessario absolute subest divinæ præscientiæ: immo potest

non subesse, et aliqua alia quæ non subesi, potest subesse. Antichristus enim potest non habere illam præsentia-litatem, qua refertur ad divinam præsentia-litatem : quia adhuc Antichristus est in suis causis, et potest produci et non produci, ac per hoc non præsciri; vel potest nunquam fuisse præscitus.

Ad quartum dico, secundum sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 2, art. 13, ad 5^m : « Quamvis in aliquo sensu concedatur quod Deus potest scire quod prius nescivit; non tamen potest concedi in aliquo sensu, quod Deus potest scire plura (quam sciat; quia, cum per hoc quod dicitur *plura* importetur comparatio ad procedens, vel præexsistens, semper intelligitur in sensu composito. » — Hæc ille. — Sicut enim ipse dicit (Ibid.) : « Cum dicitur, Deus potest scire quod nescit, loquendo etiam de scientia visionis, potest dupliciter intelligi. Uno modo, in sensu composito, scilicet ex suppositione quod Deus non sciverit illud quod dicitur posse scire; et sic falsum est; non enim potest utrumque horum esse simul, ul scilicet Deus nesciverit aliquid, et postea sciat illud. Alio modo, in sensu diviso; et sic non includitur aliqua conditio vel suppositio sub potestate; unde in hoc sensu est verum. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 2, ad 3^{am}, ubi sic ait : « Quamvis aliquo modo concedatur quod Deus potest scire aliquid aliud ab his quæ scit; non tamen videtur posse concedi quod possit scire plura quam scit; quia, cum dicitur *plura*, designatur comparatio ad aliquid præexsistens, cum quo hoc non erat; et hoc non potest esse, ut ista duo sint simul vera, Prius nescivit, et, Modo scit; nec hoc ipse Deus potest (a). Et ita patet quod cum dicitur, Potest (C) plura scire, pertinet ad sensum compositum. Unde Magister non simpliciter concedit, sed opinionem narrat. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod sanctus Thomas non concedit illud quod iste arguens sibi imponit. Non enim dicit quod Deus possit plura scire quam sciat; sed aliqua potest scire, quæ non scit, loquendo de scientia visionis. Et si istud ultimum velit arguens impugnare, respondetur ad suum argumentum, quod res, ut sunt præesentes, sunt immobiles quantum ad hoc; sed tamen res illæ possunt, in se considerare, carere tali præsentia; et in potestate Dei est quod non sint habitura talem præsentiam. Et similiter, multæ res sunt Deo possibles, quæ non sunt habitura præsentialem exsistentiam, et in potestate Dei est quod essent habitura, ac, per hoc, quod essent ab æterno cognitæ a Deo et præesentes ei. Et sic aliqua cognoscit scientia visionis, quæ potest non cognoscere; et aliqua non cognoscit, quæ posset illo modo cognoscere.

Ad quintum conceditur quod hujusmodi condi-

ta) *invariabilem*. — mvanaHib Pr.
(6) non. — Om. Pr.

() *potat*. — Om. Pr.
() *potat*. — Om. Pr.

tionalis, Si Deus scit hoc futurum esse, hoc erit, Uni antecedens quam consequens sunt necessaria, necessitate immutabilitatis; non autem simpliciter absolute, nisi (Ium sunt vera, ut sæpe allegatum est. Cum tali autem necessitate præscientiæ et pr.vscitorum, stat contingentia consequentis, immo etiam antecedentis; non quod præscientia sil contingens in se, sed quia non necessariam habitudinem habet nd scita, loquendo de scientia visionis; ac per hoc, aliqua isto modo sunt scita, quæ possunt non fuisse illo modo scita; et econtra, aliqua possunt fuisse scita, quæ nunquam sunt, aut fuerunt, aut erunt scita.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam
ET SEXTAM CONCLUSIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra secundam conclusionem, dicitur

Ad primum quidem, quod aliquid immutabiliter evenire, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod illud eveniet, el non potest mutari de ventum in non ventum. Et isto modo concedo quod omnia quæ sunt futura secundum ordinem primæ causa*, immutabiliter evenient. Si enim Deus disposuit aliquid esse futurum, illud non potest mutan de futuro in non futurum, nisi forte per positionem futuri in actu. Secus est de futuro secundum ordinem cause secund©; nam aliquid nunc est futurum secundum dispositionem causarum secundarum, et si illæ causæ tollantur anb?quam producant effectum, illud quoti erat futurum,desinit esse futurum, nec tamen ponitur in actu. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 16, ari. 7 (ad 3e®) : < Illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ul fieret; unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. » — Hæc ille. — Alio modo potest intelligi aliquid immutabiliter evenire, quia scilicet illud eveniet, et non est in potestate alicujus facere quin illud eveniat. Et sic negalur quod ornnia futura, immutabiliter eveniant. Nec argumentum illud probat; nam, ad hunc sensum, negatur major. Non enim idem importatur per *infallibiliter evenire*, et per *immutabiliter evenire* isto modo sumptum. Infallibilitas enim, de sui ratione importat negationein deceptionis et fallaciæ; quæ fallacia esse non potest, nisi ista duo sint simul vera, Hoc aestimatur evenire,et, Hoc non eveniet; quæ duo nunquam possunt verificari in Deo, respectu alicujus; el ideo nihil cognoscit fallibiliter, nec aliquid eveniet fallibiliter. Immutabilitas autem isto ultimo modo accepta, non solum dicit negationem mutabilitatis, immo negationem potentiæ ad oppositum; el ideo non omnia evenient isto modo immutabiliter. Verum, quia (a) iste modus est improprius, el quia primus sensus

est proprius, idcirco conceditur quod omne quod eveniet, immutabiliter eveniet. Cum hoc tamen stat quod nulla evenient libere et contingenter, quia immutabilitas non excludit libertatem, ul sæpe dictum fuit.

Ad secundum dico quod aliquid esse necessarium per respectum ad causam primam, dupliciter intelligitur. Uno modo, quia illud necessario eveniet a causa prima, licel non necessario a causa secunda, utrobique loquendo de necessitate absoluta. El sic nunquam fuit mens sancti Doctoris, facientis illam rationem quam arguens impugnat, quod aliquod futunim contingens sit necessarium, vel immutabile illo modo per respectum ad causam primam, et sit contingens per respectum ad causam secundam. El tamen procedit argumentum ad istum sensum. Et ideo negatur antecedens, pro prima parte. Alio modo potest intelligi quod talis effectus potest subterfugere ordinem cause secunda·, non tamen causæ primæ; ita quod bene stant simul, quod causa secunda haberet ordinem «id illum effectum producendum, et tamen quod deficeret a productione illius; licet non stet simul, quod prima causa sit ordinata ad illum effectum producendum, et quod deficiat a productione illius. Et isto modo conceditur quod aliquis effectus est contingens in ordine ad causam secundam, et non in ordine ad causam primam, sed habet necessitatem immutabilitatis in ordine ad causam primam; et illa sufficit ad infallibilitatem et certitudinem divinæ providentiæ. Et nd hunc sensum si arguens arguat, dico quod quidquid a divina providentia eveniet, infallibiliter eveniet, et non contingenter; loquendo de contingentia opposita necessitati ex suppositione, quæ dicitur immutabilitatis. Cum hoc tamen stat quod multa eveniunt contingenter, contingentia opposita absolutæ necessitati.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem, dico

Ad primum quidem, quod solum probat quod ille qui salvatur, immutabiliter salvatur, sic quod non potest mutari de prædestinato in reprobatum; el similiter, ille qui damnatur, immutabiliter damnatur. sic quod non potest mutari de reprobato m prædestinatum; el ideo fatuum esset conari vel consiliari quomodo hoc vel illud mutaretur. Non Limen probat quod prædestinatus, inevitabiliter et necessitate absoluta salvetur, sic quod non sil in potestate alicujus quin talis salvetur. Pædestinatus enim [Milesi taliter facere, quod ipse nunquam fuit prædestinatus, licel non possit mutare suam prædestinationem; et debet conari ad faciendum bona, nec debet négligera seipsum. Proportionaliter dici-

(a) quia. — quod Pr.

tur do reprobato. Non enim potest cassare, aut mutare, aut impedire suam reprobationem ; (a) quia istud supponit quod primo fuisset reprobatus, et postea prædeslinatus. Potest tamen facere quod non sit (6) reprobatus. Potest enim aliqua facere, cum quibus non stat reprobatio, scilicet perseverare usque in finem. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 6, art. 3, ad 7^{am} : Prædestinatio alicujus patitur secum, in prædeslinato, potentiam moriendi in peccato mortali ; non tamen compatitur actum vel eventum illum. Similiter, art. 4, ad 4^{am}, dicit quod, demonstrato aliquo prædestinato, puta Petro, ista est secundum se possibilis, Iste non habebit finalem gratiam ; non tamen est compassibilis isti propositioni, scilicet Petrus est prædestinatus.

Ad secundum per idem.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra quartam conclusionem, consimiliter dicendum est. Omnia enim istud unicum habent notivum, quod si providentia, vel prædestinatio, vel fatum, sit immobile quocumque modo, sive absolute, sive ex suppositione, vel quomodolibet aliter, vanum est conari ad oppositum illius quod provisum est, aut prædestinatum, aut fatatum. Et quidem istud consequens potest intelligi in sensu composito, vel diviso. Si in sensu composito, conceditur; in diviso autem, negatur. Si enim in sensu composito capiatur, tunc est sensus quod vanum est conari ad faciendum quod aliquid simul sit pnevisum et non eveniat, vel fatatum, aut prædestinatum, et non eveniat. Istud autem constat vanissimum esse; et est error Ægyptiorum, dicentium fatum posse immutari, etiam secundum quod a divina providentia dependet, et hoc vel aliquibus sacrificiis, vel imaginibus, vel suffumigationibus, ut recitat sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 96, et in p., q. 116, art. 3. Si autem intelligatur consequens in sensu diviso, est sensus quod demonstrato aliquo quod Deus providit, aut falavit, sive prælocutus est, vanum sit conari ad faciendum quod hoc non eveniat; quia scilicet illud pnevisum in se est necessarium evenire, sic quod non solum ista conditionalis est necessaria, Si Deus prævidit hoc, istud eveniet, immo, quia ista est absolute necessaria, Hoc eveniet. Et iste sensus est falsus. Non enim in vanum conatus fuisset Judas ad sui salvationem, quam tamen Deus præviderat non eventuram ; non enim hoc fuisset conari ad mutandum fatum vel prædestinationem, sed ad faciendum aliquid, vel aliqua.

unde sequeretur ipsum fuisse prædestinatum, et non reprobatum, nec fatatum ad mortem, sed ad vitam; hoc enim erat in sua potestate.

Tunc igitur, ad formam primi argumenti, dico quod ista propositio ibi assumpta, scilicet : quandoque aliquid est immutabile, stante aliqua conditione, vanum est conari ad tollendum illud, stante dicta conditione; ista, inquam (a), est vera, in sensu composito; est enim sensus quod vanum est conari ad hoc quod ista simul stent, scilicet, dicta conditio, et non eveniat illud quod sequitur ex illa conditione. In sensu autem diviso est falsa ; quia significat quod demonstrata re quæ immutabiliter (6) eveniet, supposita conditione aliqua quæ stat et est immutabilis, vanum sit conari ne illa res, cui talia accidunt, eveniat. Et argumentum in secundo sensu procedit. Unde sciendum est quoti licet respectus rationis quem prædestinatio ponit in prædestinato, quo scilicet dicitur prædeslinatus, et refertur ad divinam voluntatem et intellectum sicut objectum divinæ notitiæ et volitionis, licet, inquam (γ), ille respectus sit immutabilis et indesinibilis, nec sit inceptibilis aut noviter producibilis, tamen ille non est nec esse nec necessario est in objecto in ordine ad Deum, nec in Deo in ordine ad objectum; immo, absolute loquendo, possibile est illum non esse, nec fuisse unquam. — Et si dicatur quod immo, quia in præteritum transivit ille respectus, et ita non potest non fuisse; — dico quod cum ille respectus sequatur actum divini intellectus, aut divinæ voluntatis, qui actus nunquam transit in præteritum, sed semper est quasi in egredi, proportionaliter loquendum est de isto respectu, sicut de actu divinæ voluntatis in prima conclusione dictum fuit. — Et si dicatur, contra hoc, quod ille respectus, si mensuratur æternitate, saltem ipse est in æternitate; et quod est in æternitate, necessario est in æternitate lota; sicut illud quod est in aliquo instanti, necessario est in illo instanti, sic quod, durante illo instanti, nulla est potentia qua possit illud non esse in illo instanti;

ad hoc respondet sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. I, art. 1, ad 3^{um}. Unde argumentum suum tale est : α Omne quod est, necesse est esse dum est, ut dicit Philosophus ; sed scire Dei non est nisi ut ens actu, cum mensuretur æternitate, in qua nihil præterit vel succedit; ergo videtur quod non possit non esse; et ita videtur quod Deus non possit non præscire illud quod præscit. α Respondet : « Dicendum, inquit, quod illud quod est, necesse est esse dum est; tamen absolute loquendo, non est necesse esse. Ita in Deo, scire necesse est dum scit; non tamen necesse est eum scire, nisi necessitate immobilitatis, quæ voluntatis libertatem

t®) ttunen. — Ad. Pr.

(6) ut. — /it Pr.

() inquam. — inquit Pr.

() immutabiliter, — immutabiliter Pr.

(γ) induam. — in quantum Pr.

non excludit. El ibidem, nd 4um, sic ait : < Omne æternum est necessarium necessitate immobilitatis, quæ voluntatis libertatem non excludit; cl hæc libertas significatur, cum dicitur : Deus potest hoc non scire, vel non velle. » — Hæc ille. — Ita per omnia dico de respectu quem dicit prædestinatio, aut prescientia, aut reprobatio. Talis enim respectus, licet sit æternus, tamen potest non fuisse; quia nunquam transit in præteritum, sed est quasi in egredi; nec oportet quod necessario sit in æternitate, nisi necessitate immutabilitatis. Cum enim dicitur : Omne quod est, quando est, etc., intelligitur ibi necessitas immutabilitatis; quia scilicet quod est in aliqua mensura, non potest desinere esse in illa mensura, durante illa mensura. Et de hoc dictum est prius, in alia quæstione.

Ad secundum similiter. Dico enim quod minor illius argumenti est quædam conditionalis, cujus antecedens conceditur in uno, et negatur in alio. Cum dicitur, Fatum est ex conditione providentiæ immutabile, vel sic, Stante divina providentia, fatum immutari non potest, quælibet istarum potest habere duplicem sensum. Primus est, loquendo de prima, quod istud est immutabile secundum veritatem, immo necessarium, scilicet : Deus providit hoc fatum, vel hunc ordinem fati, igitur iste ordo eveniet; et iste sensus est verus; el significat necessitatem et inevitabilitatem vel immutabilitatem consequentiæ. Alius sensus est quod si divina providentia providit hoc fatum, vel hunc ordinem fati, ille ordo est in se nec rarius, vel inevitabilis aut immutabilis; et iste sensus est falsus. El eodem modo dico de ista propositione, scilicet : Stante divina providentia, fatum immutari non potest. Ista enim potest denotare immutabilitatem consequentis, vel immutabilitatem consequentiæ : primo modo, est falsa; secundo modo, est vera. Tunc dico quod ista conditionalis quæ est minor dicti argumenti, scilicet, Si stante divina providentia, fatum mutari non potest, vanum est conari, etc., vera est, si denotet quod vanum est conari ad immutandum consequentiam. Si autem denotet quod vanum est conari ad immutandum consequens, falsa est. Consequens enim est mutabile, non autem consequentia, loquendo de tali mutabilitate ad sensum prius expositum; quia, proprie loquendo, nec hoc nec illud est mutabile, sed ibi sumimus pro evitabilitate mutabilitatem, et pro posito (a) oppositum. Igitur, quia arguens utitur illa conditionalis secundo modo, quo falsa est, (C) ideo argumentum non probat quod intendit. Si enim ea utatur primo modo, tunc vera est; sed consequentia non valet, quin major loquitur de conatu ad immutandum consequens, et minor de conatu ad immutandum consequentiam.

() *pro ponto.* — *pro opposito* Vr.

() *et.* — Ad. Pr.

§ 5. — Ad argumenta contra octavam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra octavam conclusionem, dicitur quod major est vera, si intelligatur de voluntate consequente; non autem si intelligatur de voluntate antecedente. Quocumque modo autem sumatur, semper minor ad intellectum majoris est falsa. Ideo argumentum non valet. < Cum enim dicitur, Deus vult omnes homines salvos fieri, hoc potest tripliciter intelligi, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 13, art. 6, ad 1^{am}. Uno modo, ut sit accommodata distributio, secundum hunc sensum : Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sil quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit, quem salvum fieri non velit, ut Augustinus (*Endârid.*, cap. 103) dicit. Secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum : Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares et feminas, Judæos et Gentiles, magnos et parvos; non tamen omnes de singulis statibus. Tertio, secundum Damascenum (de *Fide orth.* lib. 2, cap. 29) intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte divinæ voluntatis ipsius, in qua nihil est prius vel posterius; sed ex parte volitorum. Ad cujus intellectum, est sciendum quod unumquodque secundum quod est bonum, sic est votitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum; quod tamen prout cum (a) aliquo adjuncto consideratur, quod est consequens consideratio ejus, econtrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi malum secundum absolutam considerationem; sed, si addatur circa aliquem hominem, quod sil homicida, vel vivit in periculum multitudinis, sic est bonum eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod iudex justus antecedenler vult omnem hominem vivere, el consequenter vult hominem suspendi. Similiter Deus antecedenler vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ. Nec tamen illud quod antecedenler volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid : quia voluntas comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis; in seipsis autem sunt in particulari; unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod illud volumus, consideratis omnibus circumstantiis particularibus; quod est consequenter velle. Unde (6) potest dici quod justus iudex simpliciter vult homicidam suspendi; sed secundum

(λ) cum. — ab Pr.

(C) non. — Ad. Pr.

quid vult eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. > — Hæc ille. — Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 46, q. 1, art. 1; et, *de Veritate*, q. 23, ari. 2.

Ad secundum, negatur minor. Dico enim quod ista est vera, Hic salvabitur et iste alius damnabitur. Nec datur materia desperandi, aul seipsum negligendi, ut ibidem infertur. Quod qualiter sil, dictum est per totum istum articulum.

Ad tertium dicitur quod Deus nullum destinat ad peccatum; sed tamen aliquos non destinat ad vitam, quos, praescitis eorum meritis, ordinat ad poenam. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 23, ari. 2 : « Ipse defectus peccati, quo quis redditur dignus poena, in praesenti, vel in futuro, non est volitus a Deo, neque voluntate antecedente, neque voluntate consequente; sed est ab eo solummodo permissus. Nec tamen intelligendum est quod de reprobis Dei intentio frustrari jxxssit : quia istum qui non salvatur, praescivit ab æterno fore non salvandum; nec ordinavit ipsum in salutem, secundum ordinem praedestinationis, qui est ordo absoluta voluntatis; sed, quantum ex parte sua est, dedit naturam ei (a) ad beatitudinem (6) ordinatam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod falsum est quod omnes destinantur a Deo in vitam, immo, pro lihilo suæ voluntatis, limitat numerum electorum. Unde sanctus Thomas, *dc Veritate*, q. 6, art. 4, ad 7em, dicit ad consimile argumentum : « Bonitas divina (y) non communicat seipsam, nisi secundum ordinem sapientiae; hic enim est optimuscommunicandi modus. Ordo autem divinæ sapientiae requirit ul omnia sint facta in numero, pondere et mensura. Et ideo convenit divinæ bonitati ul sil certus praedestinatorum numerus. » — Hæc ille.

Ad quartum negatur minor, si debite subsu-matur sub majore, scilicet quod omnes creaturae rationales æqualiter el indifferenter pertineant ad perfectionem universi. Ut enim dictum est in prima conclusione, ut dicit sanctus Thomas, ubi supra (1 p., q. 23, art. 7) : « Inter omnes creaturas, principalius ordinantur ad universi bonum creaturae rationales, quæ, in quantum hujusmodi, incorruptibiles sunt ; el potissime iOæ quæ beatitudinem consequuntur, quia immediatius attingunt ultimum finem, » etc., ut prius.

Ad argumentum in principio quæstionis factum, patet quid dicendum sit, ex praemissis.

- () ei. — Om. Pr.
 () bealiivdifitm. — *bonitatem* Pr.
 (y) divina. — Om. Pr.

DISTINCTIO XLI.

QUÆSTIO 1.

UTRUM MERITORUM PRÆSCIENTIA SIT CAUSA PRAEDESTINATIONIS VEL REPROBATIONIS

^jyIRCA quadragesimam primam distinctionem, quærilur: Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis vel reprobationis.

Et arguitur quod sic. *Non est iniquitas apud Deum*, ut dicitur, *Bom.*, 9 (v. 14). Iniquum autem est, ul æqualibus inæqualia dentur. Omnes autem homines æquales sunt, secundum naturam, et secundum peccatum originale. Attenditur autem inæqualitas, secundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur praeparat Deus inæqualia hominibus, praedestinando, vel reprobando, nisi propter praescientiam differentium meritorum.

In oppositum arguilur sic. Deus pnedestinavit nos salvos fieri, sicut salvat nos. Sed, secundum Apostolum, *ad Titum*, 3 (v. 5) : *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit*. Non ergo praescientia meritorum est causa vel ratio praedeslinationis.

In hac quæslione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod nec merita aut demerita sunt cause praedestinationis, cx parte actus praedestinantis.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 23, ari. 5: « Cum pnedestinatio, inquit, includat voluntatem, sic inquirenda est ratio praedestinationis, sicut inquiretur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra, quod non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte aclus volendi; sed potest assignari ratio ex parte votitorum, in quantum scilicet Deus vult aliquid esse propter aliud. Nullus igitur fuit ita insanae mentis, qui diceret merita esse causam divinæ praedestinationis, cx parte actus praedestinantis. Sed hoc sub quæstione vertitur, utrum praedestinatio, ex parte effectus, halæat aliquam causam.

Et hoc est quærere, utrum Deus praeordinaverit (a) p_c daturum effectum praedestinationis alicui, propter aliqua merita. » — Hæc ille.

Eamdem ponit, 1. *Sentent.*, (list. 41, q. 1, art. 3: < Praescientia, inquit, meritorum, vel aliquorum operum, nullo modo est causa divinæ prædestinationis. Quod patet, si consideretur totum illud quod est in praedestinatione de essentia ipsius. Sed nihil prohibet, illud quod est effectus praedestinationis, scilicet gratiam et gloriam, quæ oblique ponuntur in ejus diffinitione, habere aliquam causam ex parte operum nostrorum. P_nedestinatio enim est praescientia et voluntas salutis aliquorum. Scientia autem Dei de salute aliquorum, non causatur a scientia aliquorum operum; quia ipse non venit in cognitionem effectus (C) per causam, sed per seipsum. Unde non potest dici in eo, quod ipse scit hoc, quia scit causam hujus; sed in quantum intuetur essentiam suam, quæ est omnium similitudo, videt unumquodque in se, tam causam quam causatum. Similiter et voluntas sua, cum libera sit, magis etiam quam aliqua voluntas, non habet causam nisi finem voluntatis suæ. Finis autem voluntatis divinæ est sua bonitas, quæ est ipsemel; unde dicitur convenienter : quare Deus vult hoc? propter bonitatem suam; non quia scivit, vel quia factum est. Sed tamen effectus divinæ voluntatis, scilicet ipsum volitum ordinatum ad bonitatem suam, potest procedere ex aliqua causa, quam Deus praescivit ab æterno. Et istum ordinem causal ad causatum, Deus vult; et vult quod effectus sit, quia causa est; non ita quod causalitas referatur ad voluntatem, sed ad volitum. Et ista causa voliti, et non volendi, dicitur ratio quædam voluntatis ex parte effectus. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod effectus praedestinationis non praeordinatur alicui propter merita praeexistentia In alia vita, eo modo quo posuit Origenes, dicens humanas animas ab initio esse creatas, et secundum diversitatem suorum operum, diversos status ens sortiri in hoc mundo corporibus unitas.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1^o p., ubi supra, per dictum Apostoli, *ad Rom.*, 9 (v. 11, 12, 13), dicentis : *Cum nondum nati essent, aut aliquid egissent boni aut mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est : quia Jacob dilexi, Esau autem odio habui.*

Tertia conclusio est quod merita praeexistentia in hac vita, non sunt ratio vel causa prædestinationis effectus, eo modo quo posuerunt Pela-

(j)lani, dicentes quod bene faciendi Initium sit ex nobis, sed consummatio ex Deo; et sic dicebant quod ex hoc contingit quod tibi datur effectus praedestinationis, et non alteri, quia u d u s initium dedit se praeparando, et non alius.

Istam conclusionem contra Pelagianos probat sanctus Thomas, ibidem, per dictum Apostoli, 2. *Cor.*, 3 (v. 5), dicentem quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis*; < nullum autem antèrius(a) principium inveniri(6) potest, quam tatio; unde non potest dici quod aliquod initium in nobis exsistat, quod sit ratio effectus praedestinationis. >

Quarta conclusio est quod nec merita sequentia effectum praedestinationi*. Mint causa effectus praedestinationis, eo modo quo dicunt aliqui, scilicet : quod ideo Deus dat alicui gratiam, et praeordinavit se daturum Illi, quia praescivit eum usurum bene gratia hujusmodi; sicut rex dat alicui equum, quem scit bene usurum eo.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, ibidem : < Isti, inquit, videntur distinxisse inter illud quod est ex gratia, et illud quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod illud quod est ex gratia, est praedestinationis effectus; et hoc non potest poni ut ratio praedestinationis, cum hoc sub praedestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio praedestinationis, hoc erit praeter effectum praedestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex praedestinatione; sicut non est distinctum quod est ex causa secunda, et quod est ex prima; divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum. Unde et illud quod est ex libero arbitrio, est ex praedestinatione. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate*, q. G, art. 2, probat istam et praecedentem conclusionem sic : t Hoc distat inter causam et effectum, quod quidquid est causa causæ, oportet esse causam effectus; non autem quidquid est causa effectus, oportet quod sit causa causæ. Sicut patet quod causa prima per causam secundam producit effectum ejus; et sic causa secunda aliquo modo causât effectum causæ primæ; cujus causæ causa non est. In praedestinatione autem est duo accipere, scilicet ipsam prædestinationem æternam, et effectum ejus temporalem, scilicet gratiam et gloriam; quorum alter habet causam meritoriam actum humanum, scilicet gloria; sed gratiæ causa non potest esse aclus humanus per modum meriti, sed dispositio materialis quidem, in quantum praepara-

ta) *Deus praeordinaverit.* — *prædestinaverit* Pr.
(c') *effectu**. — Om. Pr.

(a) *antèrius.* — *interius* Pr.
(C) *inveniri.* — Om. Pr.

mur ad gratiae susceptionem. Sed ex hoc non sequitur quod actus nostri, sive gratiam précédant, sive sequantur, sint ipsius praedestinationis causa. »

Quinta conclusio est quod, licet aliquis particularis effectus praelestationis habeat causam ex parte nostra, tamen totalis effectus pnedestnationls in communi nullam rausam linbrt ex parte nostri.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, I p., ibidem, dicens : e Effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo, in particulari. Et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam el rationem alterius : posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis; priorem aulem porterions, secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem malitiae. Sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari praedeslinationis effectus in communi. El sic impossibile est quod totus pnedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra : quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, lotum comprehenditur sub effectu praedeslinationis, etiam ipsa praeparatioad gratiam; neque enim huc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud *Thren.*, ult. (v. 21) : *Converte, nos Domine ad te, et convertemur.*

Sexta conclusio est quod totalis effertus pnedeslUnatlonls causa est Del boullns.

Istam probat sanctus Thomas I p., ibidem, ubi post illa quae dicta sunt, scilicet quod totalis effectus praedeslinationis non habet causam ex parie nostra, subdit slatim : « Habet tamen lux; modo pnodestinatio, ex parte totius effectus, pro ratione divinam bonitatem, ad quam lotus effectus prédestinâtionis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio movente, n — Hire ille.

Idem ponit, quoad ultimam pariem, *de Veritate*, c. 6, ari. 2, dicens : < Ad inveniendum, inquit, praedeslinationis causam, oportet accipere quod prius dictum est, scilicet quod pnedestinatio esi quatiâ directio in finem, quod facit ratio a voluntate mota; unde, secundum hoc, potest ose aliquid praedestinationis causa, prout potest esse voluntatis inolivum. Circa quod sciendum e>l quod aliquid movet voluntatem dupliciter : uno modo, per modum debiti; alio modo, per modum meriti Pei modum autem debiti, movet aliquid voluntatem dupliciter : uno modo, absolute; alio modo, ex suppositione alterius. Absolute quidem, ipse linis ultimus, qui est voluntatis objectum. El hoc modo movet voluntatem, ul ab ipso divertere non possit; unde nullus homo

potest velle non esse beatus, ul dicit Augustinus, in libro I. *de Libero Arbitrio* (cap. I i). Sed ex suppositione alterius, movet secundum debitum, illud sine quo finis haberi non potest. Sed illud quod facit ad liene esse finis, non movet secundum debitum voluntatem, sed est libera inclinatio voluntatis in ipsum; sed tamen, ex quo voluntas jam libere inclinatur in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest per modum debili, ex suppositione tamen illius quod primo volilum ponebatur. Sicut rex ex sua liberalilale facit aliquem militem; sed quia non potest esse miles, nisi habeat equum, efficitur debitum et necessarium ex suppositione liberalilalis praedictae, quod ei det equum. Finis autem divinae voluntatis est ipsi ejus bonitas, quae non dependet ab aliquo alio; unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget. Et ideo voluntas ejus non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliler tantum, in quantum sua bonitas in opere manifestatur. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid velit facere, ex suppositione liberalilalis ipsius, per modum debiti cujusdam, Sequitur quod faciat illud sine quo res volita esse non potest; sicut, si facere vult hominem, quod det ei rationem. Ubi cumque autem occurrit aliquid Sine quo aliud a Deo volilum esse potest, hoc non procedit a Deo secundum rationem alicujus debiti, sed secundum meram liberalitalem. Perfectio autem gratiae et gloriae sunt haelxma, quod sine eis natura csm? potest; excedunt enim naturalis virtutis limites. Unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit. In his aulem quae lautum ex liberalilale prucedunl, causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. Unde causa praedeslinationis nihil aliud est quam bonitas Dei. Et molo praedicto potest solvi qmudam controversia, quae inter quosdam versaliatur : quibusdam dicentibus omnia a Deo secundum simplicem voluntatem procedere; quibusdam vero asserentibus omnia procedere secundum debitum a Deo. Quarum opinionum ulraque falsa est : prima enim (a) tollit necessarium ordinem qui e>l inter divinos offectus ad invicem; secunda vero ponit omnia procedere secundum necessitatem natune. Media aulem via est eligenda, ut ponamus ea quae -unt a Deo primo volita, pivM:edere ab ipso secundum simplicem voluntatem; ea vein quie ad hoc requiruntur, procédera secundum debitum, ex suppositione tamen; quûd debitum non ostendit Deum esse debitorem rebus, sed su.r voluntati, ad cujus repletionem debetur illud <quod dicitur procédera secundum debitum ab ipso.> — II · · ille.

El, ad 9un\ dicit : « Electio Dei, qua unum eligit, el alium reproimt, rationabilis est. Nec tamen oportet

quod ratio electionis sil meritum; sed electionis ratio est divina Ixmilas. Kalio autem reprobationis, in hominibus, est jieccalum originale, ut dicit Augustinus (*Enchirid.*, cap, 98); vel etiam fuit hoc, quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferatur. Rationabiliter enim possum velle me denegare (a) aliquid alicui, quod sibi non debetur. i» — Hæc ille.

Septima conclusio esi quod ex divina bonitate potest sumi ratio prideslinntlonls aliquorum, et reprobationis aliorum; et sola divina voluntas est ratio quod istos reprobet, et Illos eligat in gloriam.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., ibidem, ad 3um, dicens : α Ex bonitate divina ratio sumi potest prædeslinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim dicitur Deus omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. Necesse est aulem quod divina bonitas, quæ in se una et simplex est, multiformiter repræsentetur in rebus, propter hoc quod res ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum, quædam infimum locum tenent in univorso. Et, ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediuntur. Sic igitur consideremus totum humanum genus, sicut totam rerum universitatem. Voluit ergo Deus in hominibus, quantum ad aliquos quos prædestinavit, suam bonitatem repræsentare per modum misericordiae», parcendo; et quantum ad alios quos repro- v'd, per modum justitiæ, puniendo. Et hæc est ratio quare quosdam eligit, el quosdam reprobat. Ethane causam assignat Apostolus, /toni., 9 (v. 22, 23), dicens: *Volens Deus ostendere iram*, id est vindiciam justitiæ, *et notam facere potentiam suam, sustinuit*, id est permisit, *in multa patientia, vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordia, quæ præparavit in gloriam*. Et, 2. *ad Timoth.*, 2 (v. 20). dicit : *In magna domo non solum sunt rasa aurea et argentea, sed lutea et fu tilia; et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam*. Sed quare hos elegit in gloriam, el illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. I ude August, dicit, *super Joan*, (tract. 26) : *Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare*. Sicut etiam in rebus naturalibus potest ratio assignari, cum prima materia in se sit tota uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis, et alia sub forma terra·, a Deo in principio condita; ut scilicet sit diversitas specierum in rebus natura-

libus. Quare autem hæc pars matenæ est sub illa forma, el illa sub alia, dependet ex simplici voluntate divina. El similiter, ex volunlale artificis dependet quod hic lapis sit in ista parte parietis, el ille in alia; quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, el aliqui in illa. Nec tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inaequalibus præparat. Hoc vero esset contra rationem justitiæ, si prædeslinationis effectus ex debito redderetur, el non daretur ex gratia. In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque praejudicio justitiæ. El hoc est quod dicit Paterfamilias, Maith., 20 (v. 14, 15) : *Tolle quad tuum est, et vade*. «An non licet mihi quod volo facere?

Et hoc de primo articulo.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBITATIONES

A. — OBJECTIONES

§ I. — CONTRA PRIMAM PARTEM SEPTIMÆ CONCLUSIONIS

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. El quidem contra primam partem conclusionis septima» arguit Aureolus (dist. 41, q. 1, art. 1), in qua dicitur quod generalis causa quare Deus aliquos prædestinal, et alios reprobat, est ul appareat misericordia in electis, el justitia in reprobis.

Primo sic. Illud non debet poni propter relucen- tiam divinæ misericordiae» vel justitiæ, sine quo ista et illa manifestatur et lucet. Sed, dato quod nullus esset damnatus, adhuc misericordia el justitia divina sufficienter relucerent. Nam in gloria electorum utrumque relucet : misericordia quidem, quia scriptum est : *Secundum suam misericordiam, salvos non fecit*, ad *Titum*, 3 (v. 5); justitia sero, quia, 2. *ad Timoth.*, 4 (v. 8), dicit Apostolus quod *reposita est sibi corona justitiæ, quam reddet illi Dominus in illa die, justus judex*. Igitur relucencia illarum non videtur esse causa quod aliqui sint reprobat) et alii electi.

Secundo. Nullum per se intentum, potest esse causa quod aliquid fiat in universo, quod tamen per accidens intenditur tantum ; omne enim quod fit propter illud quod est per se intentum, oportet quod intendatur per se, et non per accidens. Sed quod (x) Dei misericordia, et justitia, et cæteræ divina» perfectiones elucescant (δ), est intentum per se; reprobatio aulem malonim, est intenta per acci-

(a) *denegare*. — *debere* Pr.

() *quod*. — *quia* Pr.

() *rhicescant* — Om. Pr.

verso justitia punitiva æternaliter, sicut modo relucet; licet in salvandis reluceret justitia præmia-

Ad secundum negatur minor. Non enim reprobatio est mala, aut per accidens intenta; immo per se. Pncsciens enim Deus quorundam peccata, quæ ab ipso nullo modo sunt intenta, proposuit eos non lilarare in præsentī, immo deserere, et in futuro punire; quod est reprobare.

Ad tertium dico quod, secundum sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 5, art. 4, ad 10e" : « Facere malum propter bonum, in homine reprehensibile est; nec Deo potest attribui. Sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati. Et ideo permittere malum, propter aliquod bonum inde eliciendum, Deo attribuitur. » — Hæc ille. — Dico ergo quod Deus, reprobando aliquos ut sua justitia reluceat, non facit malum ul eveniat bonum; sed proponit permittere mala, ut aliqua bona inde eliciantur. Reprobare enim non esi facere malum; nec reprobatio est mala, immo summe bona. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra, ad 4* : « Quilibet prudens sustinet aliquod panum malum, ne impediatur magnum bonum; quodlibet autem particulare bonum, est parvum, respectu boni (i) alicujus nature universalis. » Similiter, 1 p., q. 22, ari. 2, ad 2um, dicit : « Aliter est de eo qui habet curam alicujus particularis, et de provisoro universali. Provisor enim particularis excludit defectum ab eo quod ejus cune subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod reprobare aliquos, sine alia causa quam illa quæ ponitur in conclusione, non est malum; sed pertinet ad optimum provisorum. Cum enim bonum universi sit, post divinam bonitatem, optimum bonum; ideo, cum bonum ejus, quod consistit in multiplicitate et varietate graduum bonitatis, impediretur si nullus permetteretur cadere in peccatum, aut si nullus æternaliter puniretur, ideo bonum est talia jkt - mitlere, propter bonum universi, quamvis cedat in malum aliquorum particularium universi, quorum bonis præponderat bonum universi. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra (q. 5), art. 5, ad 3.66, dicit : « Deus plus amat quod est magis bonum; et ideo magis vult pnesentiam magis boni, quam absentiam minus mali, quia et absentia mali quoddarn bonum est; et ideo, ad hoc quod aliqua bona majora eliciantur, permittit aliquos etiam in mala culpæ cadere, quæ maxime secundum genus

sunt odibilia, quamvis unum eorum sil magis odibile alio. > — Hæc ille.

Ad quartum dico quod reprobatio, in quantum respicit punitionem, est propter relucenliam justitiæ, et in quantum respicit malitiam. Licet enim ulmmque respiciat, sicut et divina providentia; tamen aliter et aliter. Ut enim dicit sanctus Thomas, ubi supra (*de Veritate*, q. 5), art. 4 : < Dupliciter aliquid subest providentiæ : uno modo, sicut illud ad quod aliud ordinatur; alio modo, sicut illud ad quod aliquid ordinatur. In ordine autem eorum quæ sunt ad finem, omnia intermedia sunt finis, et ad finem, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 29), et 5. *Metaphysicæ* (t. c. 2). Et ideo, quidquid est in recto ordine providentiæ, cadit sub providentia, non solum sicut ordinatum ad aliud, sed sicut illud ad quod aliud ordinatur; sed illud quod exit a recto online, cadit sub providentia, solum secundum quod ordinatur ad aliud, non secundum quod aliud(s) ordinatur ad ipsum. Sicut actus virtutis generalivæ, qua homo generat hominem perfectum in natura, est ordinatus a Deo ad aliquid aliud, scilicet ad formam humanam, et ad illum ordinatur aliquid, scilicet vis generativa; sed actus deficiens, quo interdum monstra generantur in natura, ordinatur quidem a Deo ad aliquam utilitatem, sed ad hoc nihil aliud ordinatur; incidit enim ex defectu alicujus cause; et respectu primi, est providentia approbationis; respectu secundi, est providentia concessionis; quos duos modos providentiæ Damascenus ponit, lib. 2 (*de Fide orth.*, cap. 29). > — Hæc ille. — Dico igilur quod, cum reprobatio sit pars providentiæ, ut dicit ibidem, 1 p., q. 23, art. 3, ipsa respicit malitiam primo modo, et pœnam secundo modo; et respiciendo utrumque, est propter relucenliam justitiæ. Illa autem quæ isle objicit, frivola sunt. Non enim sequitur quod, si reprobatio respicit malitiam propter relucenliam justitiæ, quod Deus sit causa malitis, vel aclor peccati : quia, secundum quod dicitur, *de Veritate*, ubi supra, ad 166 : non omne quod providetur a Deo, fit a Deo aliquo modo, nisi intelligatur de providentia approbationis; malum autem non cadit sub providentia approbationis, sed concessionis tantum.

Ad quintum, negatur minor. Dico enim quod quæliiæt species justitiæ est propter se appetenda, sive punitiva, sive distributiva, vel commutativa. Et cum arguitur quoti nullus appetit pœnam propter se, etc.; — dico quod jxrna non est idem quod justitia punitiva; et ideo probatio nihil valet. Dico tamen quod, secundum sanctum Thomam, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 2, art. 4, q1* 3, ad 1Mm : Lælari de malo alterius, in quantum hujusmodi, pertinet ad odium; non autem lælari de malo alterius, ratione alicujus adjuncti. > Et ideo Deus, licet non

(a) *boni*. — Otn. Pr.

(a) *aliud*. — Om. Pr.

delectetur in pœnis, in quantum hujusmodi, tamen delectatur in eis, in quantum sunt per suam justitiam ordinatæ. — Hæc ille. — Palet ergo quod pœna alterius non propter se appetenda est, sed propter ordinem justitiæ in ea relucens; ipsa autem justitia punitiva, est propter se appetenda.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam
PARTEM SEPTIMÆ CONCLUSIONIS

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra secundam partem conclusionis, dicitur negando minorem. Non enim sequitur quod, si Deus pro libito voluntatis aliquem reprobatur, quod ipse per se delectetur in pœna, nec quod velit saturari pomis damnatorum; non enim intendit pœnam per se, aut afflictionem miserorum, sed ordinationem justitiæ, qua culpa ordinatur in pœnam, et pœna in relucens divinæ justitiæ, et illa relucens in divinam bonitatem. Unde istud argumentum facilius solvitur ex prædiclis, etc.

Ad secundum dico quod, tam in habentibus experientiam boni el mali, honoris et contumelie, quam in non habentibus, artifex illorum potest, sine nota crudelitatis aut injuriæ, negare artificiatio illud quod limites artificiali excedit, et illi tribuere quod artificiatio debetur secundum suam naturam, vel secundum suas dispositiones. El ideo, quia gratia el gloria excedunt limites naturæ humanæ vel angelicæ, natura autem peccanti debetur pœna, ideo Deus æternaliter prasciens quorundam peccata, quorum ipse causa non erat futurus, sed peccantium iniqua voluntas, potuit, sine quacumque nota crudelitatis aut injustitiæ, proponere se non daturum eis gloriam, qua finaliter a peccato liberarentur, sed pœnam, qua culpæ eorum ordinarentur; el hoc fecit, eos reprobando. Et ideo illa quæ arguens ibi narrat, falsa sunt : primum scilicet, quod aliquod debitum natura reprobatorum illis subtrahatur, si intelligit de donis gratuitis; non enim debetur natura. Si autem intelligat de aliis perfectionibus, puta felicitate quam humana natura potest naturaliter adipisci; dico quod Deus non subtrahit eam alicui, sine suo demerito. Secundum falsum quod ibi supponit, est quod scilicet Deus, pro libito voluntatis» sine causa ex parte reprobati, ponat eum in summa tristitia et pœna. Hoc enim non dicimus nos, sicut ipse imponit. Nam, licet reprobatio sit causa effectiva derelictionis a Deo in præsentia, et pœnæ in futuro, tamen illius pœnæ culpa creatura est causa meritoria, sicut et derelictionis a Deo in præsentia; et ideo non sequitur quod, si reprobationis nulla sit causa alia a Dei voluntate, quod Deus, pro solo libito facultatis, absque demerito hominis, ponat eum in æterna miseria. Dictum enim est prius, quod, licet nulla causa reprobationis habeat causam ex parte reprobati, tamen effectus reprobationis

habet causam ex parte reprobati, scilicet culpam, quæ non est effectus reprobationis, sed est causa effectus reprobationis meritoria, cujus reprobatio est effectiva. — Ad illud quod dicit de exemplo dato de figulo, dico quod Apostolus utitur illo exemplo ad sensum ad quem sanctus Thomas loquitur, et non cum illa prasuppositione originalis peccati. Licet enim, supposita massa originali peccato corrupta, nulla fiat injuria, si unus homo liberatur, et alius non, sicut dicit arguens; tamen, illa massa non supposita, adhuc unum pro libito reproberet, et alium non. Quæro enim a sic dicente : Unde est quod unam animam ponat in tali massa infecta, sicut fecit de anima Judæ, et aliam non ponat, sicut fecit de anima Christi? Et certe non poterit rationem reducere, nisi divinæ libitum voluntatis. Dicit igitur similiter de hominibus, quod ex sola divina voluntate est quod iste sil vas misericordias, alius autem vas ira, id est reprobatur, non autem (a) vas culpæ; hoc enim non est a Deo volitum, sed permissum.

Ad tertium dicitur quod falsum supponit, scilicet quod nos dicamus Deum infligere alicui pœnam sine illius demerito; non enim reprobare est pœnam dare, sed est proponere debitam pœnam reddere, ut expositum est ad secundum. Non lamen fiat vis in hoc quod dico reprobationem, vel pnedeslinationem, esse propositum, aut actum voluntatis; hoc enim non est verum, nisi (&) sil pradicalio per concomitantium, vel consequentiam (γ). ut supra dictum fuit.

Ad argumentum in pede quaestionis facium, responsum est in fine probationis seplimæ conclusionis.

Et hæc dicta de præsentia quaestione, sufficiant.

DISTINCTIO XLII.

QUÆSTIO 1.

UTRUM IN DEO SIT OMNIPOTENTIA

^JiRCA quadragesimam secundam distinctionem, quæritur : Utrum in Deo sit oinnipotentia.

El arguitur quod non. In Deo non est potentia; igitur nec omnipotentia. Antecedens patet : quia, sicut se habet materia prima ad actum, ita Deus, qui est primum agens, ad potentiam; sed materia, secundum se considerata, est absque omni actu; igitur et Deus absque omni potentia.

(3) non mitem. — not Pr.

(6) nūi. — «i Pr.

(γ) comc^ueniui. — conchuionem Pr.

In oppositum arguitur per illud Luce, 1 (v. 37) ; *Λόγος erit impossibile apud Deum omne verbum*. Et alibi (*Exod.*, 15, v. 3), scilicet in cantico filiorum Israel : *Dominus quasi vir pugnatur; Omnipotens nomen ejus*.

In hac quaestione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum igitur ad primum, sit

Prima conclusio : Quod licet in Deo non sit potentia passiva, stat tamen quod in eo est maxime potentia activa.

Istam conclusionem probat, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 1, dicens : < Potentia dicitur ab actu. Actus autem est duplex, scilicet : primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio. Et sic videtur, ex communi hominum intellectu, quod nomen actus primo fuit attributum operationi; sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis. Unde similiter duplex est potentia : una activa, cui corresponde! actus qui est operatio; et huic primo videtur nomen potentiæ fuisse attributum; alia est potentia passiva, cui corresponde! actus primus, qui est forma; ad quam similiter secundario nomen potentiæ videtur fuisse devolutum. Sicut autem nihil patitur, nisi ratione potentiæ passivæ; ita nihil agit, nisi ratione actus primi, qui est forma; dictum est enim quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit. Deo autem convenit esse actum purum, et primum; unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alia perfundere. Et ideo ei maxime convenit potentia activa; nam potentia activa dicitur secundum quod est principium actionis. Sed sciendum quod intellectus noster Deum exprimere nititur, sicut aliquid perfectissimum. Et quia in ipsum devenire non potest, nisi ex effectuum similitudine; nec in creaturis invenit aliquid summe perfectum, quod omnino imperfectione careat; ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis, ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit; ita tamen quod quidquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adjungitur, totum a Deo amoveatur. Verbi gratia : esse significat aliquid completum, et simplex, et non subsistens; substantia autem significat aliquid subsistens, sed alteri subjectum; ponimus ergo in Deo substantiam et esse; sed substantiam ratione subsistentia?, non ratione substandi; esse vero ratione simplicitatis et

complementi, non ratione inhaerentis, qua alteri inhæret. Et similiter, attribuimus Deo operationem ratione ultimi complementi, non ratione ejus quod operatio transit. Potentiam vero attribuimus ratione ejus quod permanet et quod est principium effectus, et non ratione ejus quod per operationem completur. » — Hæc ille. — Et, ad 68., ponit quod potentia passiva nullo modo est in Deo.

Item, 1 p., q. 25, art. 1, dicit : < Duplex est potentia, scilicet: passiva, quæ nullo modo est in Deo; et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est in actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus; patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra, quod Deus est actus purus, et simplex, et universaliter perfectus; nec in eo aliqua imperfectio habet locum. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii competit activæ potentiæ : nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit, 5. *Metaphysics* (l. c. 17). Relinquitur ergo quod in Deo sit maxime potentia activa. — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod divina potentia non est aliud nisi ejus substantia secundum rem. sed solum secundum rationem.

Istam ponit, 2. *Contra Gentiles*, cap. 8. Cujus primam partem probat sic : < Potentia activa competit alicui secundum quod est actu (a). Deus autem est actus ipse; non autem est ens actu per aliquem actum qui non sit quod est ipse, cum in eo nulla sit potentialitas, ut in primo libro ostensum est. Ergo ipse est sua potentia. » — Secundo sic : < In rebus quarum potentiæ non sunt earum substantiæ, i potentiæ* sunt accidentia; unde potentia naturalis, in secunda specie qualitatis ponitur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens. Ergo Deus est sua potentia, a — Tertio sic : « Omne quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se, sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum, sicut in primum agens. Est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit. Id autem quo quis agit, est ejus activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia, ejus est activa potentia. » — Quarto : α Potentia activa, ad perfectionem rei pertinet. Omnis autem divina perfectio, in ipso suo esse continetur. Divina igitur potentia non est aliud ab ipso esse ejus. Deus autem est suum esse. Igitur est sua potentia, a — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo potentia Dei est secundum rem ejus substantia.

(a) *adit.* — *actui* Pr.

Quomodo autem distinguantur secundum rationem, ostendit, q. 1, *de Potentia Dei*, art. 1, ad 9^{ttw}: < Essentia divina, inquit, sufficit ad hoc quod per eam Deus agat. Nec tamen superfluit potentia; quia potentia non intelligitur quasi quædam res addita super essentiam, sed superaddit, secundum intellectum, solam relationem principii. Ipsa enim essentia, ex hoc quod est principium agendi, habet rationem potentiae. ^b — Hæc ille. — Et, ad 10^{um}, dicit: « Relationi principii, quam addit potentia super essentiam, correspondet in re aliquid, non immediate tamen, sed mediate. Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relatione et dependentia ad Creatorem; et ex hoc ipso, quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e converso intelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quamdam relationem principii, quæ consequitur modum intelligendi; et sic refertur ad rem mediate, ^b — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 1, ad 2TM, dicens quod « potentia importat rationem principii actionis; unde quidquid sit illud quod est principium agendi, potentia dicitur; sicut et calor, et frigus, et huiusmodi. Sic ipsa essentia divina, secundum quod est principium operationis, potentia vocatur; non quod potentia sit aliud ab essentia in Deo >. — Hæc ille.

Item, 1 p., ubi supra (q. 25, art. 1), ad 4^{om}, dicit: « Potentia non ponitur in Deo ul aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem (a), sed solum secundum rationem, in quantum potentia importat rationem principii exsequentis illud quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quæ tamen tria, secundum idem re conveniunt Deo. a

Item, q. 19, art. 4, ad 4^o: « Unius et ejusdem effectus, etiam in nobis, causa est scientia ul dirigens, qua concipitur forma operationis. Voluntas, ut imperans; quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit in effectu vel non sit, nisi per voluntatem; unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exsequens; quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt. » — Hæc ille.

Sciendum autem quod « potentia non significat ipsam relationem principii solum, alioquin esset in genere relationis; sed significat illud quod est principium, non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut illud quo agens agit », secundum quod ipse ponit, 1 p., q. 41, art. 5, ad 1^{em}, et in responsione principali.

Tertia conclusio: Quod potentia divina non eat principium secundum rem divinæ actionis, sed solum secundum rationem; quamvis sit principium

pium secundum rem illius quod producitur per actionem.

Istam conclusionem probat ipse, 2 *Contra Gentiles*, cap. 9, quantum ad illam pariem quod potentia divina non principiet realiter divinam actionem, ex isto medio, quia sunt idem realiter. Quod sic probat: « Quæ, inquit, uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Divina autem potentia est ejus substantia, ul ostensum est; similiter ejus actio est ejus substantia, ut in primo libro ostensum est de intellectuali operatione; eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia, et aliud actio. — Item. Actio alicujus rei est quoddam complementum potentiae ejus; comparatur enim ad potentiam, sicut actus secundus ad primum. Divina autem (a) potentia non completur alio quam seipsa, cum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia, aliud actio. — Hem. Sicut potentia activa est aliquid agens, illa essentia est ens. Sed divina potentia est ejus essentia, ul ostensum est. Ergo suum agere est suum esse. Sed ejus esse (S) est sua substantia. Igitur divina actio est sua substantia, et consequenter potentia. » — Hæc ille.

Sed quoad alias partes, probatur conclusio per eundem, ibidem, cap. 10: « Quia vero, inquit, nihil est sui ipsius principium, cum divina actio sit non aliud quam ejus potentia, manifestum est quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii; est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut patet per Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 17); manifestum est quod potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi (γ) secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, scilicet divinam potentiam, et ejus actionem. Unde si aliquæ actiones Deo conveniant, quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicetur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Huiusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit huiusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas, in Deo, non sunt ul potentiae, sed solum ut actiones, ^δ — Hæc ille.

Et, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 1, art. 1) ad 1^{em}, dicit: < Potentia non solum est principium operationis, sed etiam effectus; unde non oportet quod si potentia ponitur in Deo, quæ sit effectus

(a) secundum rem. — Om. Pr.

() autem — igitur Pr.
() me. — potentia Pr.
(γ) nili. — led Pr.

principium (α), quod ideo operationis, quæ est divina essentia, sit principium. Vel dicendum, et melius, quod in divinis invenitur duplex relatio. Una renlis, scilicet illa qua personæ ad invicem distinguuntur, ut paternitas et filiatio; alias personæ divinæ non realiter, sed ratione distinguuntur, ut Sabellius dixit. Alia rationis tantum, quæ significatur, cum dicitur quod operatio divina est ab essentia divina, vel quod Deus operatur per essentiam suam. Propositiones enim quasdam habitudines designant. Et hoc ideo (6) contingit, quia, cum attribuitur Deo operatio secundum suam rationem, quæ requirit aliquod principium, attribuitur ei etiam relatio exeuntis vel existentis a principio; unde ista relatio non est nisi rationis tantum. Est autem de ratione operationis habere principium (γ), non de ratione essenliæ; unde, licet divina essentia non habeat aliquod principium, nec re, nec ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 25, art. 1, ad 3e^o : « Dicendum, inquit, quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ, quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quæ est divina essentia; nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quæ in se habet simpliciter quidquid est perfectionis in rebus creatis, potest intelligi sub ratione actionis, et sub ratione potentiæ; sicut intelligitur etiam sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturæ. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 42, q. 1, art. 1), ad 4um : α Deus, inquit, non agit operatione media, quæ sit aliud ab essentia sua; sed suum esse est suum operari, et suum operari (θ) est sua essentia. Nihilominus tamen essentia sua significatur ut principium essendi; et eadem ratione, potentia sua potest significari ut principium operandi, et prater hoc ut principium operati, δ

Quarta conclusio est quod divinæ potentiæ activa) non corresponde! nllqun potentia passiva eam adæquans; licet materia prlmn multas formas possit a Deo recipere, ad quas non est In potentia naturali, licet sit (t) In potentia obcdlentlæ.

Primam partem hujus conclusionis probat sanctus Thomas, I. *Sentent.*, dist. 43, q. 1, art. i, ad 3^o \

dicens : < Potentia Dei activa, non est propter finem, sed finis omnium. Et quamvis nulla potentia passiva adæquet earn, non tamen est frustra; quia frustra est, secundum Philosophum (2. *Physicorum*, t. c. 62), quod est ad finem quem non inducit. Aliæ tamen potentiæ activæ et passivæ accedunt ad cam, quantum possunt. > — Hæc ille.

Et, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 2, ad 1^o, idem ponit. Argumentum enim erat tale : « Ut dicitur, lih. 9. *Metaphysicæ* (t. c. 2), frustra esset in natura aliqua potentia activa, cui non corresponderet aliqua passiva. Sed divinæ potentiæ infinite non corresponde! aliqua passiva in natura. Igitur. > El respondet quod < Philosophus loquitur de potentia activa naturali. Ites enim naturales coordinate sunt ad invicem, et etiam omnes creatura?. Deus autem est extra hunc ordinem; ipse enim est ad quem totus hic ordo ordinatur, sicut ad bonum extrinsecum, ut exercitus ad ducem, secundum Philosophum, in 12 *Metaphysicæ* (t. c. 52). Et ideo non oportet ut ei quod est in Deo, aliquid in creaturis correspondeat >. — Hæc ille.

Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 46, ostendit quod Deus in agendo non pnesupponit aliquod subjectum, aut materiam, aut potentiam passivam. Arguit enim sic : < Omne agens, quod in agendo requirit suam materiam praejacentem, habet materiam proportionatarn suæ actioni, ut quidquid est in virtute agentis, lotum sil in potentia materiæ; alias non posset in actum producere quidquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum; non enim materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ul palet per Philosophum, in 3. *Physicorum* (t. c. 60); cum tamen divina potentia sit simpliciter infinita, ut in pmo ostensum est. Deus igitur non requirit materiam praejacentem. ex qua de necessitate agat. > — Item : « Diversarum rerum diversa? sunt materiæ. Non enim esi eadem materia spiritualium, el corporalium; nec corporum coelestium, et corruptibilium. Quod quidem ex hoc palet, quod recipere, quod est proprietas materiæ, non ejusdem rationis est in praedictis : nam receptio quæ est in spiritualibus, est intelligibilis, sicut intellectus recipit species intelligibilium, non secundum esse materiale; corpora vero coelestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur una materia, quæ sit in potentia ad esse universale. Ipse autem Deus, est lotius esse activus universaliter. Ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet. » — Hæc ille.

Ex quibus patet prima pars conclusionis.

Secunda vero probatur per eumdem, *de Potentia Dei*, q. 6, art. 1, ad 18Be. Argumentum enim erat tale : c Cum omne genus per potentiam et actum dividatur, ut patet, 3. *Physicorum* (t. c. 3), ad

() principium. — Om. Pr.

() ideo. — non Pr.

(γ) habere principium — Om. Pr.

(θ) operari. — eue Pr.

(c) fit. — Om. Pr.

potentiam autem potentia passiva (x) pertineat, ad actum autem activa, oportet quod ad illa solum potentia passiva inveniatur in natura, ad quæ invenitur potentia activa naturalis; hæc enim sunt ejusdem generis; et hoc etiam dicit Commentator, in 9. *Metaphysicæ* (t. c. It). Ergo Deus non potest facere nisi quæ fiunt per causas naturales in materia creata. > El respondet : u Dicendum, inquit, quod quanto aliqua virtus activa est allior, tanto potest eandem rem producere in effectum alliozem; unde natura [K]test ex terra facere nurum, aliis elementis commixtis; quod ars facere non potest. El inde est(6) quod res aliqua est in potentia ad diversa, secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet quin natura creata, sil in potentia ad aliqua flenda per divinam potentiam, quæ inferior potentia facere non [M]>test; et ista vocatur potentia obedientiæ, secundum quam quælibet creatura obedit Creatori. > — Hæc ille.

De hac potentia obedientiæ loquitur, q. 1, art. 3, ad 1^o : « In creaturis, inquit, distinguitur duplex potentia : una naturalis, ad proprias operationes vel motus; alia obedientiæ dicitur, ad ea quæ a Deo recipiunt. » — Item, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 2. art. 2, ad 4^{ero} : e Deus, inquit, materiæ indidit duplices rationes, scilicet causales, vel obedientiales, per quas omnes res nata* sunt obedire Deo, ut fiat ex eis quidquid ei placuerit. Indidit etiam rationes seminales, scilicet principia activa, per quæ effectus naturales exercentur. Et contra hos aliquando dicitur facere, in miraculis quæ facit ; sed, proprie loquendo, tunc etiam contra eas non facit, sed prefer eas, vel supra eas. Supra eas facit, quando inducit effectum in quem natura nullo modo attingere potest, sicut formam gloriæ in corporibus gloriosis. Prater eas facit, (piando effectum quem natura j>otest inducere, sine officio causarum naturalium producit, ul quando aquam convertit in vinum, Joann. 2. Sed contra eas non facit, quia non facit ut causa naturalis activa, manens eadem secundum speciem, habeat alium effectum essentialem ; ut quod ignis, manens ignis, infrigidet; sicut non potest facere quod simul sit eadem et alia. » — Hac ille. — Idem ponit, 4. *Sentent.*, dist. 43, q. 1, art. 1, q. a 3.

Totam conclusionem sententialiter ponit, 2. *Contra Gentiles*, cap. 22, dicens a Omni potentiæ passivæ corraspondet potentia activa; potentia enim est propter actum, sicut materia propter formam. Non potest autem ens in potentia consequi quod sit in actu, nisi per virtutem alicujus existentis in actu. Otiosa igitur esset potentia, nisi esset virtus activa agentis, quæ eam in actum reducere posset; cum tamen nihil otiosum sit in rebus nature. El per hunc modum videmus quod omnia qua* sunt in

potentia naturali materiæ generabilium et corruptibilium, possunt reduci in actum per virtutem activam, quæ est in corpore coelesti, quod est primum («) principium activum in natura. Sicut autem corpus coelesle est primum agens respectu corporum inferiorum, ita Deus est primum agens respectu lotius entis creati. Quidquid igitur est in potentia creati entis, lotum hoc Deus per suam virtutem activam facere potest. In potentia autem entis creati est omne quod enti creato non repugnat; sicut in potentia nature humana* sunt omnia quæ naturam humanam non tollunt. Omnia igitur Deus facere potest. j> — Hæc ille. — Sciendum tamen quod per (6) ista verbâ non intendit quod divinæ potentiæ activas correspondent aliqua potentia passiva eam adiequans, sed solum quod omne possibile fieri, Deus potest facere; ita quod tanti ambitus est ratio possibilis, quod scilicet non includit contradictionem quanti divina potentia. In cujus declarationem ponitur

Quinta conclusio (γ) : Quod divina potentia est omnipotentia.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 2. *Contra Gentiles*, cap. 22 : « Quod effectus, inquit, non subsit (0) potentiæ alicujus agentis, potest ex Iribus contingere. Uno modo, per hoc quod non habet cum agente affinitatem, vel similitudinem omne enim agens agit sibi simile aliquo modo; unde virtus quæ est in semine hominis, non potest producere brutum, vel plantam ; hominem aulein potest, qui tamen prædicta excedit. Alio modo, propter excellentiam effectus, qui transcendit proportionem virtutis activa*; sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam. Tertio modo, propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non possit ; sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum, ex quo iit serra. Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi (c) divinæ virtuti. Neque propter dissimilitudinem effectus; aliquid enim ei dissimile esse non potest, cum omne ens, in quantum habet esse, sil ei simile, ul ostensum est. Nec etiam propter effectus excellentiam ; cum ostensum sil quod Deus est supra omnia entia in bonitate el perfectione. Nec iterum propter defectum materiæ ; cum ipse sit causa materia», quæ non possibilis est causari nisi per creationem ; ipse êlia in agendo non requirit materiam, cum, nullo praeexistente, rem in esse producat; el sic propter (materiæ defectum, ejus actio impediri non potest

(») ραικα. — arm a Pr

(6) <l. — Om. Pr.

(a) prtniuni. — Om. Pr.

Ui per. — propier Pr.

(γ) est — Ad. Pr.

(δ) mbxit. — lubsUlit Pr.

(t) fubtra/11. — attrahi Pr.

ab effectus productione. Restat ergo quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter (a) omnia potest; quod est cum esse omnipotentem. — Amplius. Omne agens agit, in quantum actu est. Secundum igitur modum actus uniuscujusque agentis, est modus suæ virtutis in agendo; homo enim generat hominem, et sol, et ignis ignem. Deus autem est actus perfectus, in se omnes perfectiones habens. Igitur quæcumque repugnant rationi ejus quod est esse (€) in actu, impossibilia stant sibi. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur prater hoc potest Deus. — Amplius. Omni potential passivæ respondet potentia activa, » etc., ut recitatum fuit in fine probationis præcedentis conclusionis. — < Amplius. Omnis virtus perfecta, ad illa omnia se extendit, ad quæ per se ei proprius ejus effectus se extendere potest; sicut ædificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quæ possunt habere rationem domus. Virtus autem divina, est per se causa essendi; et esse est proprius ejus effectus, ut ex prædictis patet. Ergo ad omnia illa se extendit, quæ rationi entis non repugnant; si enim tantum in quemdam effectum posset virtus ejus, non esset per se causa entis in quantum ens, sed hujus entis. Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest, quæ in se rationem non entis non includunt. Hæc autem sunt, quæ contradictionem non (γ) implicant. Relinquitur ergo quod quidquid contradictionem non implicat, potest Deus; quod est eum omnipotentem esse. ¶ — Hæc sunt rationes ejus, ibidem.

Quod autem esse sit proprius effectus Dei, probat, cap. 15 : « Secundum ordinem, inquit, effectuum, oportet esse ordinem causarum, eo quod effectus causis suis proportionali sunt. Unde oportet quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, illa illud quod commune est in effectibus propriis, reducatur in aliquam causam communem; sicut supra particulares causas hujus vel illius, est sol universalis causa generationis; et rex est universalis causa regiminis in regno, supra præpositos regni, et etiam urbium singularum. Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa, cujus sit dare esse. Prima autem causa Deus est, ut supra ostensum est, scilicet cap. 6. Ergo oportet omnia que sunt, a Deo esse, et quod esse sit proprius effectus Dei. ¶

Sexta conclusio est quod Deus dicitur omnipotens, quin potest omne possibile absolutum.

Istam ponit sanctus Thomas, I p., q. 25, art. 3,

(a) *agent* — Ad. Pr.
(g) *eue*. — Om. Pr.
(γ) non. — Om. Pr.

dicens : ¶ Communiter, inquit, omnes conduntur Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentia», difficile videtur assignare. Dubium enim esse potest, quid comprehendatur « ubi feta distributione, cum dicitur, Deum omnia posse. Sed si quia recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia (u), et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (I. c. 17). Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanæ potentiae, dicitur esse passibile homini. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possibilia natura creatæ; quia divina omnipotentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentia»; hoc enim non erit aliud dicere, quam quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute; qui est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem possibile vel impossibile aliquid absolute, ex habitudine terminorum : possibile quidem, quia prædicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute (δ), quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. Est autem considerandum quod quia unumquodque agens agit sibi simile, unicuique potentiae activæ correspondet possibile, ut objectum proprium, secundum rationem actus illius in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium objectum, ad omne calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ omnipotentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed prahians in se totius esse perfectionem. Unde quidquid [K]test habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, quorum respectu Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absolute, quod subditur divinæ potentiae, quod implicat in se esse et non esse simul ; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinæ potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quæcumque ergo contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur; quia non possunt habere possibilem rationem. Unde convenientius dicitur quod talia non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere. Nec hoc est contra verbum Angeli dicentis : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum* ; illud enim quod contradictionem implicat, verbum esse

() a verbo cum *Potest* usque ad *possibilia*, om. Pr.
() a verbo *possibiliter quidem* usque ad *absolute*, om. Pr.

non potest, quia nullus intellectus illud potest concipere. > — Hæc ille.

Eandem probationem ponit, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 7. — Hem, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 2, art. 2.

Septima conclusio est quod Deus non potest Illi quæ sunt potentia passivæ, nec Illa quæ sunt contra rationem factibilis, nec Illa quæ ejus derogant voluntati vel scientiæ.

Primam partem hujus conclusionis probat, 2. *Contra Gentiles*, cap. 25, dicens : « Quamvis Deus, inquit, sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse. Ostensum enim est supra, in Deo esse potentiam activam ; potentia vero passiva in Deo esse non potest, ut supra ostensum est, in primo libro. Secundum autem utramque potentiam dicimur posse. Illa igitur Deus non potest, quæ posse est potentia passivæ. Quæ autem sint hujusmodi, investigandum est : — Primo quidem, potentia activa est ad agere, potentia autem passiva ad esse. Unde in illis solis est potentia ad esse, quæ materiam habent contrarietati subjectam. Cum ergo in Deo potentia passiva non sit, quidquid ad esse suum pertinet, Deus non potest. Non potest igitur Deus esse corpus, aut aliquid hujusmodi. — Adhuc. Hujus potentia passivæ motus, aclus est. Deus igitur, cui potentia passiva non competit, mutari non potest. Potest autem ulterius ostendi et concludi, quod Deus non potest mutari secundum singulas mutationum species, ut quod non potest augeri, minui, aut alterari, aut generari, aut corrumpi. — Præterea. Defectus omnis, secundum privationem aliquam est. Privationis autem subjectum (a), potentia materiæ est. Nullo igitur modo potest deficere. — Adhuc. Cum fatigatio sit per defectum virtutis, oblivio autem per defectum scientiæ, patet quod neque fatigari, neque oblivisci potest. — Amplius. Neque vinci, aut violentiam pati potest ; hæc enim non sunt nisi ejus quod natum est moveri. Similiter autem neque poenitere potest, neque tristari ; cum omnia hæc in defectum sonent. » — Hæc ille. — Ex quibus patet prima pars conclusionis, scilicet quod Deus non potest ea quæ sunt potentia passivæ.

Secundam partem vero, scilicet quod nec possit illa quæ sunt contra rationem facti vel entis, probat sic, dicens : « Rursus : quia (6) potentia activas objectum, et effectus, est ens factum ; nulla autem potentia operationem habet, ubi deficit ratio objecti sui ; sicut visus non videt, deficiente visibili in actu ; oportet quod Deus dicatur non posse illud quod est contra rationem entis in quantum est ens (γ), vel

facti entis in quantum est factum. — Quæ autem sint hujusmodi, inquirendum est. Primo quidem, contra rationem entis est quod entis rationem tollit ; tollitur autem ratio entis per suum oppositum, sicut ratio hominis per oppositum ejus, vel proprium (α) ipsius ; oppositum autem entis est non ens. Hoc igitur Deus non potest, ut faciat simul esse et non esse ; quod est contradictoria esse simul. — Adhuc. Contradictio in contrariis et privative oppositis includitur ; sequitur enim quod si est album et nigrum, quod sit album et non album ; et si est videns et cæcum, quod sit videns et non videns. Unde ejusdem rationis est quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem. — Amplius. Ad remotionem cujuslibet principii essentialis, sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, nec etiam potest facere quod rei aliquod suorum principiorum essentialium deficiat, ipsa re manente ; sicut quod homo non habeat animam. Præterea. Cum principia quarundam scientiarum, ut Logicæ, Geometris, et Arithmeticæ sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non potest : sicut quod genus non sit prædicabile de specie, vel quod lineæ ductæ a centro circuli ad circumferentiam non sint æquales, aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos æquales duobus rectis. Hinc etiam patet quod Deus non potest facere quod præteritum non fuerit : nam hoc etiam contradictionem includit ; ejusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit. Sunt etiam (6) quædam, quæ repugnant rationi entis facti, in quantum hujusmodi, quæ Deus facere non potest ; nam omne quod facit Deus, oportet esse factum. Ex hoc autem patet quod Deus non potest facere Deum : nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat ; quod est contra rationem ejus quod Deus dicitur, ut ex superioribus patet. Eadem ratione, Deus non potest facere aliquid æquale sibi : nam illud cujus esse non dependet ab alio, prius est, in essendo et in ceteris dignitatibus, eo quod ab alio dependet ; quod ad rationem facti pertinet. Similiter etiam Deus non potest facere quod aliquid conservetur in esse sine ipso : nam conservatio esse uniuscujusque dependet a causa sua ; unde oportet quod remota causa, removeatur effectus ; si igitur res aliqua posset esse, quæ a Deo non conservaretur in esse, non esset effectus ejus, b — Hæc ille. — Ex quibus patet secunda pars conclusionis.

Tertiam partem probat sic, dicens : α Rursus : quia ipse est per voluntatem agens, illa non potest facere, quæ non potest velle. Quæ autem velle non

(a) subjectum. — wlum Pr.

(δ) quia. — quod Pr.

(γ) ena. — Om Pr

(α) partium. — particularium Pr.

(Q) etiam. — mini Pr.

possit, considerari potest, si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit. Nam quod nec e est esse, impossibile est non esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse. Patet autem ex hoc, quod Deus non potest facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum; quia de necessitate vult se esse, bonum esse (a) et beatum, ut in primo ostensum est. Item, ostensum est supra, quod Deus non potest velle aliquod malum; unde patet quod Deus peccare non potest. Similiter, ostensum est quod Dei voluntas non potest esse mutabilis; sic igitur non potest facere illud quod a se volitum est non impleri. Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a præmissis. Nam præmissa Deus simpliciter nec velle nec facere potest; huiusmodi autem Deus quidem facere aut velle potest, si ejus voluntas aut potentia absolute consideretur, non autem si consideretur præsupposita voluntate de opposito; nam voluntas divina respectu creaturarum necessitatem non habet, nisi ex suppositione, ut in primo ostensum est. Et ideo (6) omnes istae locutiones, Deus non potest facere contraria his quæ disposuit, et quæcumque similiter dicuntur, intelliguntur compositæ; sic enim implicant suppositionem divinæ voluntatis de opposito. Si autem intelligantur divisæ, sunt falsæ; quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute. > — Hæc ille. — Ex quo plet tertia pars conclusionis.

Quartam pariem, scilicet quod non possit illa quæ illius derogant scientiæ, probat sic, dicens : < Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita per intellectum et scientiam, ut ostensum est. Pari igitur ratione, non potest facere quæ se facturum non præscivit, aut dimittere quæ se facturum præseivil (γ); quia non potest facere quæ facere non vult, aut dimittere quæ vult. Et eodem modo conceditur, et negatur utrumque, scilicet ut prædicta non posse dicatur, non quidem absolute, sed sub conditione, vel suppositione. » — Hæc ille. — Et sic patet tota conclusio.

Octava conclusio : Quod In Deo non differt secundum rem potentia absoluta et ordinata, nec potentia creativa et (generativa vel sprativn, sed solum secundum rationem.

Quod enim potentia absoluta et ordinata non differant realiter, probat sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 5, ad 5^{um} et 6^{um}, ubi dicit quod < absolutum et regulatum (o) non attribuuntur divinae potentiae, nisi ex nostra consideratione; quæ potentiae Dei in se considerate, quæ absoluta dicitur, aliquid attribuit, quod non attribuitur ei secundum

quod ad sapientiam comparatur, prout dicitur ordinata. Non autem potentia Dei unquam est in re sine sapientia; sed a nobis consideratur sine ratione sapientia* >. — Hæc ille.

Quod autem potentia generandi non differat realiter a potentia creandi, probat, q. 2, art. 6.

De utraque verum idem probat, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 1, art. 2, dicens : < In Deo simpliciter et absolute dicendum est unam tantum potentiam esse. Potentia enim activa, quæ sola in Deo invenitur, potest dupliciter considerari : vel quantum ad essentiam potentiae; vel quantum ad actiones quæ ab ea procedunt. Dico autem essentiam potentiae, illud quod est immediate actus principium, in quocumque genere sit, sicut calor est principium calefactionis. Principium autem divinarum operationum, est divina essentia; quia per essentiam suam agit. Unde sicut essentia sua est una secundum rem, pluralitatem quamdam rationum habens, secundum diversa attributa; ita et potentia Dei re una est, sed secundum diversas rationes attributorum, pluralitatem accipit rationum. Cuilibet enim attributo convenit ratio potentiae, secundum quod competit esse principium operationis; et quia operatio Dei est ejus essentia, ideo etiam ipsa est una secundum rem, diversimode significata secundum rationes diversorum attributorum, et secundum diversitatem effectuum, qui simpliciter sunt plures. Patet ergo quod, sive potentia secundum essentiam suam consideretur, sive etiam per comparisonem ad operationem divinam, semper unitatem habet; sed multitudo realis, est Lanius in effectibus qui ex operatione divina causantur. Et ideo patet quod absolute dicendum est potentiam Dei esse unam, sed tamen est plurium; quia iudicium de unitate rei sumendum est secundum essentiam ejus, et non secundum illud quod extra est. > — Hæc ille. — Ex quibus patet quod in Deo non sunt plures potentiae secundum rem, nec plures operationes; non enim intellectio, volitio, creatio, sunt diverse operationes in Deo, ut etiam ibidem dicitur.

Sed quomodo potentiae istae secundum rationem differant, ostenditur; et primo, de differentia potentiae absolute, et ordinata*. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 3, dicit : a Cum in agentibus ex libertate, exercitio potentiae sequatur voluntatis imperium, et ordinem rationis, considerandum est, quando potentiae divinae aliquid adscribitur, utrum attribatur potentiae secundum se considerata?; lunc enim dicitur posse de potentia absoluta; an attribatur ei in ordine ad sapientiam, et praescientiam, et voluntatem ejus; lunc enim dicitur posse illud de potentia ordinata. Ipsi ergo potentiae absoluta*, cum infinita sit, nec est attribuire omne illud quod in se est aliquid, et quod in defectum potentiae non vergit. Dico autem in se aliquid esse; quia conjunctio affirmationis et negatio-

() ewe. — Om. Pr.

() ideo. — Om. Pr.

(γ) aut dimittere quæ: ic facturum præseivil. — Om. Pr.

(ê) regulatum. — relativum Pr.

nis nihil est, nec aliquem intellectum generat quod dicitur homo et non homo simul acceptum, quasi in vi unius dictionis. Et ideo ad hoc potentia Dei non se extendit, ul affirmatio et negatio sint simul. Et eadem ratio est de omnibus quæ contradictionem includunt. Dico autem in potentiæ defectum veigere, quæ passionem important Ex defectu enim potentiæ activæ ad resistendum, contingit quod aliquid corrumpatur, vel dividatur, vel aliquid huiusmodi; unde et mollities impotentia naturalis dicitur, propter facilem divisibilitatem. Et ideo non dicimus Deum in natura divinitatis posse pati, vel mori, vel aliquid huiusmodi; sicut non dicimus eum posse esse impotentem. Huic autem potentiæ absolute considerata», quando attribuitur aliquid quod vult facere, el sapientia sua habet ut faciat, tunc dicitur posse illud secundum potentiam ordinatam; quando autem potentia se extendit, quantum in se est, ad illud quod sibi attribuitur, quamvis non habeat ejus sapientia et voluntas ut ita fiat, tunc dicitur posse illud de potentia absoluta tantum. Sed in his distinguendum est. Quia in his sunt quædam, quæ habent in se aliquid divinæ sapientiae et bonitati repugnans, inseparabiliter conjunctum, ul peccare, mentiri et huiusmodi; et talia dicimus Deum non posse. Quædam vero sunt, quæ non habent de se inconvenientiam ad divinam sapientiam, sed solum ex aliquo ordine suæ præscientiæ, quem Deus in rebus statuit vel prævidit secundum suam voluntatem: ut quod caput hominis sit inferius, et pedes superius; et huiusmodi Deus potest facere, quia potest (a) statuere alium ordinem in rebus, secundum quem conveniens sit, quod nunc, secundum istum ordinem qui in rebus est, inconveniens (C) videtur. Sic ergo in his quæ divinæ potentiæ attribui possunt, est quadruplex ordo, sive distinctio. Quædam enim nec ipsi potentiæ absolutæ attribuuntur; unde simpliciter dicendum est Deum ea non posse, sicut pati, et contradictoria esse simul. Quædam vero ex se sapientiæ et bonitati ejus repugnant; et ista non dicimus Deum posse, nisi sub conditione, scilicet si vellet; non enim est inconveniens ut in conditional! vera antecedens sit impossibile. Quædam vero de se repugnantiam non habent, sed solum ab exteriori; et talia absolute concedendum est Deum posse de potentia absoluta; nec sunt neganda, nisi sub conditione, scilicet ut dicatur: Non potest, si voluntati ejus repugnant. Quædam vero sunt, quæ attribuuntur potentiæ, ila quod voluntati etsapientia ejus congruunt; et hæc concedendum est simpliciter Deum posse, et nullo modo non posse ea. i — II »⁶. ill.;

Idem ponit, i p., q. 25, art. 5, ad 1um: « Nihil, inquit, prohibet aliquid esse in potentia Dei, quod

tamen non vult, nec continetur sub ordine quem statuit rebus. El quia polentia inldligilur ut exsequens, voluntas autem ul imperans, el intellectu» el sapientia ul dirigens; quod attribuitur potentia, secundum se considerata, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam; et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis; quod autem attribuitur divinæ potentiæ secundum quod exsequitur imperium voluntatis iustæ, dicitur possedere potentia ordinata, d — Hæc ille. — Et sic patet de differentia rationis inter potentiam absolutam el ordinatam.

Quo modo autem differt secundum rationem polentia generandi a potentia creandi, ostendit, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 6, dicens: « Ea quæ de potentia dicuntur in divinis, considerata sunt ex ipsa essentia. In divinis autem, licet una relatio (a) distinguatur ab alia realiter, propter oppositionem relationum, quæ in Deo sunt reales, ipsa tamen relatio non est aliud secundum rem, quam ipsa essentia, sed solum ratione differens; nam relatio ad essentiam oppositionem non habet. Et ideo non est concedendum quod absolutum in divinis multiplicetur, sicut dicunt aliqui quod in divinis est duplex esse, scilicet: essenziale, et personale. Omne enim esse, in divinis, essenziale est; nec persona est, nisi per esse essentiæ. In potentia vero, præler illud quod est ipsa potentia, consideratur respectus quidam, vel ordo ad illud quod potentiæ subjacet. Si ergo potentia quæ est respectu actus essentialis, sicut potentia intelligendi, vel creandi, comparetur ad potentiam quæ est respectu actus nolionalis (cujusmodi est potentia generandi) secundum illud quod est ipsa potentia, invenitur una el eadem potentia, sicut est unum et idem esse naturæ et personæ; sed tamen utrique potentiæ cointelligitur (C) alius et alius respectus, secundum diversos actus ad quos potentiæ dicuntur. Sic ergo potentia generandi, et creandi, est una et eadem potentia, si consideretur illud quod est potentia; differunt tamen, secundum diversos respectus ad actus diversos, a — Hæc ille.

El hoc de primo articulo.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Aureoli. - Quantum ad secundum, arguit Aureolus (dist. 42, q. 1, ari. 3) contra

(a) *quia pteit*. — Om. Pr.

(S) inconvenient. — convenient Pr.

(a) *retalio*, — polentia Pr

(C) *couillelhogilur*. — *intelligitur* Pr.

(partam conclusionem, in hoc quod ibidem dicitur, Deum in materia posuisse rationes vel potentias obedientiales. Arguit enim quod {lōtenlia obedientialis non sil potentia proprie dicta, sed tantum similitudinarie et transsumptive; nec est aliquid positivum, quo creatura obediat Creatori.

Primo. Quia illud positivum, æque haberet rationem creati, sicut et illud super quo fundaretur; et ideo non plus esset in potestate Creatoris; immo, ceque esset in ipsius obedientia creatura fundans hujusmodi positivum, sicut et illud.

Secundo. Quia crealuræ, antequam essent, dicebantur esse in plena obedientia Creatoris; et tamen non ratione alicujus positivi, cum penitus nihil essent.

Tertio. Quia crealuræ, quæ nihil sunt, dicuntur in obedientia Creatoris; et constat quod non ratione materiæ, aut alicujus potentiæ.

Quarto. Quia omnes res existentes, sive formales, sive materiales, dicuntur esse sub potestate et sub obedientia ejus; sicut patet quod accidens obedit Deo facienti ipsum sine subjecto, et ignis obediuit ei in camino trium puerorum, ut non comburerentur. Et ideo non est verum quod potentia obedientialis, sil potentia materiæ, aut alicujus susceptivi.

(Quinto). Nec valet si dicatur quod potentia obedientiæ est ipsa essentia materis, sed addit relationem, in quantum refertur ad Dei potentiam activam.— Tum quia ipsamet relatio, cum sil creatura, est in (x) obedientia Creatoris; et per consequens, fundabit aliam relationem ad potentiam Dei activam, et illa aliam; et sic erit processus in infinitum. — Tum quia realis relatio non potest fundari in nihilo (S); et tamen res quæ non sunt, dicuntur esse in potentia obedientiæ.

Rursus, contra eandem partem conclusionis, probat quoti materia non est in potentia ad aliquam formam; nec aliqua forma potest imprimi in materia, cui non correspondent aliquod activum naturale creatum, potens illam imprimere. Arguit igitur

Primo sic. Impossibile est quod ignobilior differentia sit in natura, quin nobilior sil in ea; unde extrema opposita debent esse infra eundem ordinem. Sed actus et potentia opponuntur; et materia prima est pura potentia, sive substratum (γ) pura» potentiæ, disponibile per omnem actum unibilem et non subsistentem; ut patet, primo capitulo *de Substantia Orbis*, ubi dicit Commentator, quod materia substantiatur per posse, nec habet aliquam naturam existentem in actu; et Philosophus dicit, 1. *Physicorum* (t. c. 69), quod sicut se habet lignum ad scamnum, aut cuprum ad idolum, sic se habet materia ad omnem formam et esse demon-

stratum; ubi dicit Commentator, comrn. 69, quod « materia innata est recipere omnes formas ». Ergo necesse est, ut detur alterum oppositum infra ordinem creaturæ, aliqua forma in actu, quæ possit extrahere materiam ad omnes istas formas.

Et si dicatur quod illa talis forma est Deus, qui opponitur primæ materiæ, sicut actus purus puræ potentiæ; non valet. Quia infra ordinem creature est dare oppositum materiæ primæ; nec forma illa erit actus purus, aut omnis «velus f») subsistenter et eminenter; quia materia non est in potentia ad omnes actus. Sunt enim multe formæ abstracts, quæ non possunt esse actus et perfectiones materiæ; et ideo, licet materia careat omni actu, non tamen est in potentia ad omnem actum universaliter. Propter quod, infra naturam correspondebat sibi aliquid, quod caret omni potentia passiva; et illud est corpus cœli, quod non est in aliqua potentia nisi ad ubi, et erit quodammodo in actu ad omnes formas, ad quas prima materia est in potentia. Deus autem se habebit extra ordinem materiæ; erit enim actus universalis, et omnis entitas eminenter subsistens.

Secundo ad idem. Materia prima non est in potentia nisi vel ad formas simplices, vel ad formas medias, vel mixtas, vel ad formas consequentes mixtiones ipsas per modum sequela? necessariæ et interna», quales sunt animæ. Recipit enim primo quatuor formas simplices et elementares, quæ non possunt esse nisi quatuor, secundum quatuor differentias oppositas, scilicet grave et leve simpliciter, et duæ media?, scilicet leve secundum quid, qualis est aer, et grave secundum quid, qualis est aqua. Non possunt enim poni ejusdem contrarietatis, nisi duo extrema maxime distantia; sicut forma levis simpliciter, qualis est ignis, maxime distans a forma gravis; et ideo ex opposito motu moventur. Media vero inter grave et leve, non possunt esse nisi duo, scilicet grave secundum quid, et leve secundum quid : quia, si quis imaginetur magis grave, et minus grave continue, tale non differt formaliter et specificè; quia magis et minus non diversificant speciem. Et ex hoc patet quod nulla forma simplex, unibilis est primæ materiæ, quæ nec sil gravis nec levis; propter quod forma simplex, nec gravis, nec levis, est tota extra ordinem illius contrarietatis, cujus extrema maxime distantia, sunt grave et leve simpliciter. Una autem potentia non est nisi ad extrema et media unius contrarietatis. Et ita patet quod potentia materiæ, cum sil una in genere, fundata super substantiam ejus, necessario evacuatur per formam gravis et levis simpliciter, et medias inter illas. Sic igitur nec possunt esse perfectiones primæ et simplices ipsius potentiæ materiæ, nisi quatuor tantum, scilicet formæ elementares. Sed

ia) in. — Om Pr.

(C) ni/ii/o. — nuito Pr.

(γ) tubitratuiiu — abstractum Prx

(i) omnu actus. — anima Pr.

mixtæ el media?, sunl lol, quoi modis sunt miscibiles ili® quatuor formæ; qui quidem modi, innumerabiles sunl a nobis. Animæ vero additæ formis complexionalibus, multiplicantur secundum speciem, «ad numerum formarum mixtarum, quas de necessitate sequuntur. Sunt etiam quædam formæ medial, conflata? ex formis elementorum, quæ sunl ultimata-perfectiones, et actus ullimati; et talibus non sequuntur nec adduntur animæ per modum sequel®. Aliæ vero sunt, quæ non sunt terminât®; immo, ex hoc ipso quod sunt tales vel tales mixtiones, sunt aptænatae recipere alias perfectiones secundarias, el communicare aliquibus operationibus, utpole sensationi, aut motui; quarum tamen non possunt esse sufficientia principia; sicut patet de mixtione elementorum in carne; propter quod necessario formæ tales, mixtæ et medi® ex formis elemenlaribus, exigunt additamentum ulterioris complementi et actus; qui actus sunl animæ, quæ sunt sequela? inlrinsecæ aliquarum formarum complexionalium, carnis videlicet, et ossis, et nervi, et similibus, ut Commentator dicit, 7. *Metaphysics*, comm. 31; ail enim quod c manifestum est animam esse additam complexionalibus formis d. Sic igitur palet quod materia non potest actuari, immediate quidem, nisi per formas dementares oppositas el simplices, vel per formas medias el conflatas ex ipsis; ultimate vero, per animas, quæ sunl sequel®, et necessari® el inlrinsecæ, quarumdam mediarum formarum ex elemenlaribus formis constitutarum. Et hoc, loquendo de formis substantialibus: nam formas accidentales non possunt recipere, nisi mediantibus istis; nec alias, nisi quas exigunt formæ substantiales. Sed constat quod omnes islæ possunt reduci per agens naturale. Quod enim potest in extrema, potest in media. Virtute quidem cœli, trahi jiotest materia ad formas dementares, et omnes formas medias, usque ad vitam, et etiam ad ipsam animam (a); quia produciens aliquid, de necessitate facit illud quod esi sequela necessaria rcspectu illius. Ergo codum potesl trahere materiam ad lotum illum ordinem actuum el formarum, in quorum genere substantia materia? (6) dicitur pure potentialis; nisi quod in aliquibus coexigil actionem agentis secundarii univoci, in generatis per propagationem. Sic igitur patet quod materia extrahi potest ad omnem actum per agentia naturalia; et quod primum alterans et universale movens materiam ad omnem actum, est corpus coeleste, secundum Philosophum, qui in hoc a veritate fidei non discordat. — Hæc ille in forma.

Tertio sic argui potesl ad idem, ex ejus ibidem dictis. Si materia esset in potentia ad aliquam formam, quam agens naturale non potesl inducere, hoc præcipue poneretur propter formas qu® edu-

cuntur per miraculum, vel propter animam rationalem, quæ a Deo solo producitur. Sed propter nullum istorum debet quis moveri a prædiclis. — Non quidem propter primum. Formæ enim qu® educuntur per miraculum, sunl utique educibiles per agens naturale, cum online quodam. Quando enim ex mortuo fit vivum immediate, subvertitur ordo naturalis; quem tangit Commentator, 8. *Metaphysicæ*, comm. 14. Dicit enim quod a (piando ex vivo fit mortuum, tunc ex mortuo non fit vivum, donec revertatur in quatuor elementa; deinde form® quæ sunl inter quatuor elementa et vitam, generabuntur; et sic vita generabitur necessario *. — Hæc ille. — El sic consurgit miraculum, stupore el admiratione dignum; quia subvertitur ordo formarum. El ille modus operandi, competit soli Deo. Non igitur inducitur aliqua forma, quæ non sit naturaliter inducibilis; quamvis sub alio et alio ordine. — Nec similiter secundum debet movere. Quia (a) anima rationalis non unitur maleriæ per modum aliarum formarum; non est enim sola formatio, aut sola complexio, sicut animæ aliorum animalium; immo est res subsistens. Sic igitur rationalem animam non potest extrahere aliquod agens naturale (S); quia nec extrahibilis est a materia. Hoc est dictu, quod materia trahi non potesl ad talem animam, sicut cera trahitur ad figuram; necessario enim generabilis esset et corruptibilis, sicut et cæteræ formæ, ad quas materia trahitur. Unilur ergo per essentiam el in esse, ut forma altior et alterius rationis. Non solum enim est perfectio maleriæ; sed est res in se manens, sine materia. Habet tamen quod uniatur intrinsece, quodam excellentiori modo formali. — Nec, inquit, est instantia de locutione asinæ Balaam; quia non oportet quod omni motui violento et innaturali correspondent aliquod agens in natura.

§ 2. — Contra quintam et sextam CONCLUSIONES

Argumenta Aureoli. — Contra quintam conclusionem el sextam arguit (Ibid., q. 2, art. 2), dicens: Licet iste modus dicendi, quoad aliquid verus sil; tamen insufficiens est, in hoc quod non distinguit de repugnantia prædicati ad subjectum, et de implicatione contradictionis. Constat enim quod quidquid repugnat et contradicit diffinitioni, videtur diffinito contradicere et repugnare. Sed, secundum fidei veritatem, negari non potest quin Deus faciat circa aliqua subjecta, aliqua, qu® tamen eorum diffinitionibus repugnant et contradicunt. Facit enim accidens sine subjecto, ut puta colorem sine mixto, et gravitatem sine gravi, et siccitatem si-

(a) animant. — Om. Pr.
(€) metferur. — Om. Pr.

(a) Quia. — quod Pr.
(ft) aliquod agens naturale. — Om. Pr.

ne sicco; et tamen ista non poseunt intelligi nec diffiniri sine subjecto.— Et iterum, potest facere substantiam panis sine suis accidentibus, sicut facit accidentia sine subjecto; et per consequens, posset facere hominem absque omni membro organico, et omne animal, cum tamen animal nec diffiniri nec intelligi possit sine corpore organico physico. — Similiter etiam facit duo corpora dimensionata in eodem loco et in eodem situ, ita quod duæ lineæ non se intersecantes, nec penetrantes, nec angulos facientes, sunt in eodem situ; quod repugnat diffinitionibus et petitionibus geometricis, et est contra omnem apprehensionem; quia nullus potest imaginari plures dimensiones in eodem situ, quin se mutuo penetrent, intersecandoque se dividant. Ergo non est sufficienter dictum quod Deus tantummodo possit facere quod non implicat contradictionem aut repugnantiam, nisi ulterius distinguatur de contradictione et repugnantia.

Confirmat hoc idem. Nam firmissime credimus quod Deus potest aliquid de nihilo facere, et naturam creatam assumere ad unitatem suppositi, et substantiam panis et vini in corpus Christi convertere, idem corpus numero mortuum et incinendum ad identitatem numeralem reducere, incorruptibilitatem corporibus gloriosis compositis ex contrariis dare; et sic de multis aliis mirabilibus. Sed constat quod nullus potest talia mente concipere, absque repugnantia et impossibilitate. Igitur vanum est dicere, et alienum a fide, quin Deus impossibilia facere possit.

Iterum. Quia solum illud est simpliciter impossibile, quod est impossibile in primo modo; cui impossibili opponitur primum principium cui innitur omnis veritas. Istud impossibile est: idem simul esse et non esse. Nullum autem aliud est impossibile simpliciter, nisi quatenus includit illud, et omne aliud est possibile in se, quo posito, non ponitur idem simul esse et non esse; et per consequens, in ordine entium erit aliquod ens quod illud tale poterit reducere ad actum, alioquin frustra esset illa possibilitas et otiosa, nec corresponderet cuilibet possibili aliquod potens, et esset aliquod possibile ab intrinseco et per se, quod fieret impossibile ab extrinseco et propter carentiam agentis; cuius oppositum deducit Commentator, 1. *Cæli et Mundi*, comm. 103. Unde, cum intellectus non possit separare animal a corpore organico et quanto, nihilominus realitas quidditativa animalis alia est a quantitate; et ita, ponendo quidditatem animalis

esse et non esse simul; et secundum hoc, licet intellectus concipiat illud esse impossibile secundo modo, tamen non est impossibile simpliciter primo modo. Relinquitur ergo quod debeat intellectus arguere aliquod agens quod possit hoc facere, quod tamen ipse apprehendit impossibile; a qua impossibili-

bilitate abducitur, ne possit illud directe intelligere. Et sic est de omnibus miraculis. Sufficit ergo theologo declarare quod non est in illis contradictio primo modo, sed secundo modo. — Vocat enim contradictionem primo modo, cum prædicatum negat aliquod quod predicatur in primo modo dicendi per se de subjecto, vel aliquid inclusum in ratione diffinitiva subjecti formaliter et in recto; quod idem est, ut si dicatur, Homo irrationalis, vel, Homo insensibilis. Sed contradictio secundo modo, est cum prædicatum includit negationem alicujus existentis in ratione diffinitiva subjecti adjective, vel in obliquo, ut si dicatur, Animal spirituale, aut, Animal non organicum, nam spirituale negat corporeum, quod ponitur adjective in diffinitione animalis; et similiter, si ponatur simitas sine naso, quia nasus ponitur in diffinitione simitatis in obliquo.

Confirmat iterum. Quin temerarium esset negare quin Deus posset facere figuram sine superficie, rectitudinem sine linea, propter hoc quod stupet animus audientis, et illud capere non potest. Melius enim est intellectui derogare quam Deo, et potentiæ cognitivæ quam omnipotentiae productivæ; pnesertim, cum non sit magis conceplibile quod fiat siccitas sine sicco, aut gravitas sine gravi; quod nullus fidelis negaret fieri per Dei potentiam, in hostia, consecrata. Melius ergo est attribuere aliquid Deo altius quam intellectus noster valeat attingere, nec etiam indagatio philosophica, quam ponere quod divina omnipotentia nihil valeat separare, nisi quod mens nostra metitur et imaginatur. Non enim indiget Deus nostro mendacio, ut enlilates rerum, et diversas condiciones quas eis indidit sua architectonica manu et ineffabili providentia, pro quodam falso obsequio subtrahamus, ad hoc quod res valeat separare; quasi nihil possit facere Omnipotens, nisi quod mens nostra comprehendit. — Haec ille.

§ 3. — CONTHA SEPTIMAM CONCLUSIONEM

Argumenta Gregorii — Contra septimam conclusionem, quæ ponit quod Deus non potest facere pneteritum non fuisse, arguit Gregorius (dist. 42, q. 1) multipliciter.

Primo sic. Quia non apparet aliqua contradictio implicari, vel sequi, ex eo quod aliqua res quæ est pnelerita, verbi gratia, Adam, ponitur non fuisse, quoniam aliquando fuit verum Adam non fuisse, et per consequens non includebat, nec antecedeat alicui contradictioni necessario; ergo nec nunc.

Secundo sic. Quia ad Adam non fuisse, non sequitur primum principium non esse verum; igitur potest fieri a Dtx). Antecedens patet: quia non plus videtur jiosse probari quod sequitur aliqua contradictio ad Adam non fuisse, seu ad islam, Adam non fuisse, quam ad istam, Antichristus non erit, ad

quam tamen est certum non sequi aliquam contradictionem, cum ipsa sit possibilis esse vera.

Tertio sic. Deus potest ætemaliter non voluisse unquam producere Adam. Ergo potest eum non produxisse. Antecedens probatur : quia non minus Adam, quem voluit ætemaliter producere aliquando, potest ætemaliter non voluisse producere, quam Antichristum, quem eliam voluit ætemaliter producere in fine mundi, possit ætemaliter non voluisse producere; sed certum est quod ipse potest æternaliter non voluisse producere Antichristum; alias, vel voluisset (a) producere, et non produceret sicut voluit, et sic frustrata vel mutata fuisset ejus voluntas; vel non posset non producere Antichristum; quorum utrumque certum est esse falsum. Consequentia principalis, est clara : quia sequitur : Deus non voluit æternaliter producere aliquando Adam; igitur Deus non voluit producere Adam; et si non voluit, non produxit.

Forte dicetur quod non est simile de Adam præterito, el de Antichristo futuro. Quoniam productio Adæ jam est posita in effectu et extra suas causas, ac per hoc non remanet sub contingentia suarum causarum, ul possit non fuisse; productio vero Antichristi! nondum est posita; et ideo est adhuc sub conlingentia suarum causarum, et ideo non poni; et per consequens, potest Antichristus non fore. Et sicut productio Adam non potest non fuisse, ita Deus non potest non voluisse producere Adam; potest autem non voluisse producere Antichristum, sicut ejus productio potest non fore.

Sed primo (6) ista responsio super eo ipso fundatur, super quo vertitur præsens dubium. Hoc enim inquiritur principaliter, scilicet : an Adam, vel aliud cujus productio jam posita fuit in effectu, possit non fuisse productum. Quod eliam non est aliud in sententia, quam si diceretur: an adhuc sit sub contingentia primæ causæ, quantum ad fuisse et non fuisse divisim, sicut productio Antichristi est sub contingentia primæ causæ, quantum ad fore et non fore. Et ideo responsio non apparet scientifica. — Confirmatur quod dictum est. Quoniam quamvis respectu secundarum causarum, talis differentia effectus jam producti el effectus producibilis, quantum ad contingentiam haberet locum ; in respectu autem ad primam causam, cui æquæ possibilia sunt quæcumque non implicant contradictionem, juxta communem theologorum concessionem, non videtur locum habere, cum non plus appareat contradictionem implicari, si dicatur, Adam non fuisse, quam si dicatur, Antichristum non fore. Et ideo utrumque videtur æqualiter remanere sub contingentia primæ causæ.

Secundo contra responsionem, probando antece-

dens tertiæ rationis. Si esset impassibile Deum non voluisse producere Adam, hoc, ut videtur, non esset quia produxit, sed quia voluit producere. El neres**» esset ipsum voluisse; quia, da, per impossibili, quod necesse sit ipsum produxisse, el tamen non sit necesse ipsum voluisse producere, adhuc erit possibile ipsum non voluisse producere. Sed constat quod non minus verum est Deum ab æterno Voluisse producere Antichristum, quam sit verum eum voluisse producere Adam. Ex quo videtur, ita illud, sicut hoc, esse contingens. — Confirmatur. Quia non videtur dicendum quod temporalis el nova productio Adæ, aliquo modo minuerit aut sustulerit libertatem vel potentiam divinæ voluntatis, ut videlicet, illud quod antequam ipsa poneretur in effectu, Deus volebat libere et contingenter, et poterat non voluisse, illa posita, noluerit necessario, et non possit non voluisse. — Ille eliam favere videtur verbum Magistri, in fine distinctionis quadragesimæ tertie primi libri. Ait enim quod Deus habet potentiam volendi, el nunc et ab æterno, quod tamen nullo modo vult, nec ab æterno voluit; et non minas ut videtur, habet potentiam non volendi, et nunc et ab æterno, quod modo vult, et ab æterno Voluit.

Quarto principaliter arguitur sic. Quia, si res pñeterita, etc., videtur sequi quod Deus posset dicere falsum, aut mentiri, el fallere per se directe; quorum utrumque repugnat doctrinæ Sanctorum. Consequentia probatur. Nam Deus potest alicui, absoluta el non lanium conditionata revelatione, prædicere aliquid fore in A tempore futuro, et velle quod ille sic (a) credat esse futurum ; quinimmo, el cum hoc, causare in mente illius judicium et assensum, quo assentiat et judicet sic esse futurum. Hoc facto, et in pñeteritum lapso, si pñeteritum non potest per divinam potentiam non fuisse, semper postea erit verum et necessarium, Deum sic revelasse, el illum taliter assensisse, et credidisse futurum. Sed, non obstante aliqua revelatione prius facia de aliquo futuro quod adhuc est futurum, in polestale Dei est ut illud non eveniat ; alias, cum de futura morte Christi multæ revelationes prius el Prophetis et animæ Christi, et per Christum ipsis Apostolis factæ fuissent, non fuisset in libera potestate Christi, instante tempore suæ passionis, vitare el recipere mortem. Contra quod ipse ait, Joann. 10 (v. 18) : *Potestatem habeo ponendi animam meam* ; el paulo post, quando ait : *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam a meipso*, manifeste significans quod tunc in ejus potestate erat non mori. Et hunc sensum, ex eisdem verbis eliciunt glossæ; et Augustinus, *super Joannem*, Homilia 47 ; et 4. *de Trinitate*, cap. 13. Hoc eliam Christus significavit, cum ait Petro : *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit*

(3) *voluisti*. — volume Pr.

(6) *primo*. — Om. Pr.

(a) *tic*. — ai Pr.

mihi plus quam duodecim legiones angelorum? etc., Matth., 26 (v. 53). Ponatur ergo quod tale futunim non eveniat, sequitur quod Deus falsum dixit, et mentitus est illi, ac decipit eum et fefellit; et similiter, quod, cum Deus revelabat, tunc actu mentiebatur et fallebat; nam asserebat illi aliquid fore, et volebat, quinimmo faciebat, quod ille actu assentiret; quod tamen, secundum veritatem non erat futurum; et ita non esse, ipse Deus bene sciebat; quæ utique sufficiunt ad plenam rationem mendacii, vel fallaciæ.

Quinto arguitur. Nam dicit Augustinus, 26 *Contra Faustum* (cap. 4): *Tam non possunt futura non fieri, quam non fuisse facta præterita*, Et loquitur determinate quantum ad potentiam Dei. Sic ergo et non plus est Deo impossibile præterita non fuisse, et futura non fore. Sed certum est quod futura non fore, non est simpliciter Deo impossibile et absolute. Ergo nec præterita non fuisse.

B. — SOLUTIONES

§ 1.— Ad argumenta contra quartam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra quartam conclusionem primo loco facta, dicitur

Ad primum quidem (et ad secundum), quod potentia obedientiæ multiplex est. Quædam ad recipiendum; et ista convenit materiæ, et loco, et potentiis passivis; et talis non est in omni creatura, quia non quodlibet potest aliud recipere. Alia est ad esse, vel non esse; et talis est in omni creatura, per comparisonem ad Deum. De prima loquitur conclusio, non de secunda; quia prima est realis potentia, sed secunda non est forte nisi non repugnantia terminorum, vel habitudo ad divinam omnipotentiam; sicut dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 1 (ad 2um), quod < mundus, antequam fieret, erat possibilis esse, non propter aliquam potentiam passivam materia», sed propter potentiam activam agentis; vel quia non erat repugnantia in terminis hujus vnunciabilis, Mundus est n. Et 2. *Contra Gentiles*, cap. 22, dicit quod « in potentia entis creati, est omne quod enti creato non repugnat; sicut in potentia natura» humante, sunt omnia quæ naturam humanam non tollunt ». Et istud non potest intelligi de aliqua reali potentia, scilicet quæ sit activa, vel passiva. El ideo prima duo argumenta non procedunt.

Ad tertium per idem; el similiter ad quartum. Non dicimus quod potentia obedientialis, secundo modo dicta, sit solum potentia materiæ; sed dicimus quod Deus posuit in materia rationes obedientiales, ul supra patuit. Et similiter, idem ponit, 2. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 2, ubi dicit :

« Formæ rerum, secundum quod in arte divina exsistunt, primordiales esse dicuntur, eo quod ipsæ sunt prima principia rerum producendarum. Potentia autem, quæ rebus indita est ad suscipiendum illud in se quod voluntas divina disponit, rationes obedientiales a quibusdam dicuntur, secundum quas inest materiæ (α) ut fieri possit ex ea quæ Deus disposuit. Ipse autem virtutes in materia posilæ, per quas naturales effectus consequuntur, rationes seminales dicuntur. » — Hæc ille. — Ex quibus palet quod potentia obedientiæ non solum est in materia.

Sed quia hic lit mentio de rationibus seminalibus, quas quidam vocant inchoationes formarum, videndum est quid sunt, a proposito recedendo. Et quidem, multis opinionibus super hac materia recitatis, sanctus Thomas istam eligit, dicens quod < ipsa habitudo materiæ ad recipiendum, dicilur potentia passiva materiæ, et appetitus ejus, et inchoatio formæ. Sed ratio seminalis, est aliud. Illa enim inchoatio, est potentia passiva; sed ratio seminalis, est virtus activa completa in natura; ul calor, et frigus, et forma ignis, et virtus solis, et hujusmodi. Et dicuntur seminales, non propter esse incompletum quod habeant, sicut virtus formaliva in semine; sed quia rerum individuis primo creatis, hujusmodi virtutes collalæ sunt, per opera sex dierum, ut ex eis quasi ex quibusdam seminibus producerentur et multiplicarentur res naturales. Dicuntur autem rationes, hujusmodi virtutes, non quia sint in materia per modum intentionis, sed quia ab arte divina producuntur, el manet in eis ordo et directio intellectus divini; sicut in re artificiata manet directio artificis in finem determinatum ». — Hæc ibi (in corp. art. et ad I.º). — Ex quibus palet quid sint rationes obedientiales, et seminales, et primordiales, et incipienter formarum inchoationes.

Ad quintum dico quod quæril quid sit potentia materiæ naturalis, aut obedientialis. Dico autem ad hoc, quod potentia naturalis ipsius materiæ est ipsa essentia materiæ, licet in sui ratione includat respectum ad actum primum, qui est forma. Et quod ista sit mens sancti Thomæ, palet. Nam, 1 p., q. 77, art. I, ad 2um, dans differentiam inter potentiam materiæ et potentiam aniinæ, dicit : < Actus ad quem est in potentia materia prima, est forma substantialis; el ideo potentia materiæ non est aliud quam ejus essentia. » — Hæc ille. — Item, *de Spiritualibus creaturis*, q. 3, ad 21^o, dicit : < Cum unumquodque genus dividatur per potentiam et actum, ipsa potentia quæ est in genere substanti», materia (6) est, sicut forma actus; unde materia non subesi formæ, mediante alia potentia. » — Hæc ille. — Consimiliter, dico quod potentia obe-

() *materi*». — iiatune Pr.

() *ninferia*. — Om. Pr.

dientialis receptiva, quam Deus indidit materia», non est aliud quam essentia materia?, secundum rem; sed tamen secundum rationem, addit respectum ad potentiam activam Dei. — Cum autem dicit arguens, quod relatio illa est in potentia Creatoris obedientiali, — patet quid dicendum. Est enim in potentia obedientiali secundo modo dicta, non autem primo modo; sed materia, primo modo et secundo modo, ut patet ex dictis. — Ad ultimum, cum dicit quod relatio non potest fundari in nihilo, — verum est de relatione reali. Sed relatio rationis potest utique in eo quod actu non est, fundari; sicut relatio prioris, aut posterioris, aut producibilis. Et talis est relatio producibilium, ad divinam omnipotentiam terminata. Verumtamen potentia obedientialis, quam habent nondum producta, quæ nunquam producentur, et quæ solum sunt creabilia, ut angeli, licet non ponat aliud ab illa habitudine, tamen illa quæ Deus potest materiæ imprimere, habent potentiam, quæ est relatio realis in materia fundata, et ad Deum terminata.

Ad ea quæ secundo loco contra hanc conclusionem objecta sunt, respondetur.

Ad primum quidem, quod responsio ibidem data, est bona. Licet enim in natura sit potentia ad gratiam et gloriam; non tamen oportet quod in natura sit aliqua creatura, quæ illam potentiam reducere possit ad actum, sed Deus solus. Concedo tamen quod argumentum concludit de potentia passiva naturali, non autem obedientiali.

Ad secundum, negatur major. Dico enim quod materia non solum est in potentia naturali ad formas elementorum et mixtorum et animatorum, de quibus ipse loquitur; immo ad nulla accidentia est in potentia obedientiali, quæ sub nullo dictorum continentur, scilicet ad formas quæ conferentur in resuscitatione; cujusmodi sunt claritas, impossibilitas, agilitas, subtilitas. Et ideo inductio ibi facta, solum concludit de potentia naturali, non autem de obedientiali, sicut et argumentum procédons.

Ad tertium dico quod illa motiva sunt efficacia cuilibet fidei. — Quod autem iste dicit de miraculis, patet quod non sufficienter inducit; nam, licet formæ inducta» per miraculum resuscitationis j>os- sent educi per agens naturale, non tamen multæ aliæ quæ miraculose inducentur (α), vel inducta sunt in corpore Christi glorificato. — Quod autem dicit de anima rationali, verum est quoad aliqua, scilicet quod ipsa non extrahatur de potentia naturali materiæ; sed, si inlelligat quod ipsa nullo modo se habet ad materiam corporis humani, ut actus ad potentiam, credo quod incideret in errorem ponentem quod anima intellectiva non est forma corporis humani. — Quod ultimo ponit de locutione asinae, patet quod plane concedit propositum, scilicet(i)

(i) inducentur. — tndurunfur Pr.

quod est aliqua transmutatio, quam non ponitagens naturale. Quid etiam diceret iste de stella quæ Magis apparuit, an aliquo agente naturali posset induci; et de infinitis talibus; praesertim, cum, secundum Chrysostomum, legatur illam stellam Magis primo apparuisse in quodam monte, in forma parvuli habentis signum crucis, ut recitat sanctus Thomas, 3 p., q. 30, ari. 5, ad 4um. Item, quid diceret de motu solis, qui tempore Ezechiæ retrocessit; et de motu lunæ, quæ, Christo patiente, ab Oriente versus Occidentem rediens, supposuit se soli, et post ejus eclipsationem, quæ quasi tribus horis duravit, rediit ad Orientem, secundum quod innuit Dionysius in *Epistola ad Poltjcarpwm*, et sanctus Thomas, 3 p., q. 44, art. 2. Et similiter, accidentia quæ, in mundi renovatione, in cœlo et elementis inducentur, non possent aliqua virtute naturali materiæ imprimi. Quapropter arguens, nimis generaliter fuit locutus.

§ 2. — An ARGUMENTA CONTRA QUINTAM ET SEXTAM CONCLUSIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad ea quæ contra quintam et sextam conclusiones inducta sunt, respondetur. Et quidem dico quod modus quo sanctus Doctor declarat omnipotentiam, sufficiens est. Nec illa distinctio quod iste facit de contradictionis implicatione, divinam omnipotentiam manifestat clarius aut verius; quinimmo forte omnipotentia attribuit aliqua, quæ possent risum infidelibus concitare, et doctrinam fidei irrationabilem reddere apud illos, dum scilicet ponit Deum posse diffinitionem a diffinito separare, et sola illa esse simpliciter impossibilia, quæ repugnant primo modo dicendi per se, et omnia alia (a) Deum posse. Cum igitur primo dicit quod gravitatem esse sine gravi, et siccitatem sine sicco, etc., repugnat eorum diffinitionibus,— falsum est. Ut enim dicit sanctus Thomas, 3 p., q. 77, art. 1, ad 2em, esse in subjecto, non est diffinitio accidentis; sed est quædam conditio consequens naturam accidentis, sibi relictam. Item. 4. Sentent., dist. 12, q. 1, art. 1, q. 1, ad 2em, dicit sic: α Sicut probat Avicenna in sua Metaphysics, per se exsistere non est diffinitio substantiæ: quia per hoc non demonstratur quidditas ejus, sed ejus esse (6); et sua quidditas non est suum esse; alias non posset genus, quia esse non potest esse commune per modum generis (γ), cum singula contenta in genere, differant secundum esse. Sed diffinitio, vel quasi diffinitio substantiæ, est res habens quidditatem, cui acquiritur esse, vel debetur esse

(a) alia. — Calia Pr.

(6) ted ejut eue. — Om, Pr.

(7) a verbo quia eue usque ad generit, om. Pr

non in alio. Et similiter, esse in subjecto, non est diffinitio accidentis; sed econtrario, res cui debetur esse in alio. El hoc nunquam separatur ab aliquo accidente, nec separari potest; quia illi rei quæ est accidens, secundum rationem suæ quidditatis semper debetur esse in alio. Sed potest esse quod illud quod debetur alicui secundum rationem suæ quidditatis, ei virtute divina agente non conveniat. Et sic patet quod facere accidens esse sine substantia, non est separare diffinitionem a diffinito. Et si aliquando hoc dicatur diffinitio accidentis, prädicto modo intelligenda est diffinitio dicta; quia aliquando ab auctoribus diffinitiones ponuntur, causa brevitatis, non secundum debitum ordinem, sed tanguntur illa ex quibus potest accipi diffinitio. > — Hæc ille. — Ex quibus palet quoti diffinitio gravitatis non est esse in substantia gravi, nec diffinitio coloris est esse in substantia colorata; et idem de siccitate. Dico tamen quod, secundum sanctum Thomam, 3 p., q. 77, ari. 2, in Sacramento Allans sola quantitas est sine subjecto; sed omnia alia accidentia insunt quantitati ut subjecto, el est ibi aliquid coloratum et aliquid grave et aliquid siccum. Sed de hoc forte alias prolixior erit sermo.

Cum secundo loco dicit quod Deus potest facere hominem, vel animal, absque membris organicis, — dubium est, et falsum, secundum opinionem sancti Thomæ. Ipse enim in nullis locis probat quod de necessitate omne compositum ex materia et forma, habet quantitatem et dimensionem. Unde, 2. *Contra Gentiles*, cap. 50, sic ait: « Unumquodque ex materia et forma compositum, est corpus. Diversas enim formas, materia, non nisi secundum diversas partes, recipere potest; quæquidem diversitas partium esse non potest, nisi secundum quod, per dimensiones in materia existentes, una communis materia in plures dividitur; subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. » — Hæc ille. — Eandem probationem ponit, 1 p., q. 50, art. 2. Et sic patet quod omne compositum ex materia et forma, est quantum, el pari ratione, organicum. — Posset tamen dici quod de ratione animalis quidditativa, non est organisatio; sed de hoc supersedeo, quia sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 10, q. I, art. 2, ql. 3, dicit quod de ratione corporis vivi est organisatio. Ibidem etiam dicit quod propria passio substantiæ corporalis, est quantitas; et dicit eam inseparabilem. Dico tamen quod Deus non posset substantiam creatam ab omni accidente separare, saltem a relationibus, secundum mentem sancti Thomæ. Unde, 7. *Quodlibet*, q. 4, ari. 3. ad 4^{um}, dicit: « Ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens, sicut ipsa relatio creationis, aut servitutis, aut alia similis relatio. Unde, sicut Deus non potest facere quod creatura non dependeat ab ipso, ita non posset facere quod esset absque hujusmodi accidentibus;

posset autem facere quod esset alisque (a) aliis accidentibus. b — Hæc ille.

Cum dicit tertio, quod duo corpora dimensionata, esse in eodem situ, implicat contradictionem, — falsum est. Unde sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 2, art. 2, qb 3, ad 2^{am}, dicit: < Posito quod duo corpora sint in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid contra communes animi conceptiones, nec contra diffinitionem lineæ, nec contra conclusiones aliquas geometriæ. Quantitas enim dimensionata, in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet specialem modum individuationis et distinctionis, scilicet ex situ partium, præter rationem individuationis et distinctionis, quæ est sibi el aliis omnibus accidentibus communis, scilicet ex materia subjecta. Sic igitur una linea potest intelligi diversa ab alia, vel quia est in alio subjecto, quæ consideratio non est nisi de linea naturali, vel quia distat in situ ab alia, quæ consideratio est etiam de linea mathematica, quæ intelligitur præter materiam. Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum, nisi secundum situm diversum; et similiter nec punctorum, nec superficiei, aut quarumcumque dimensionum; el sic geometra non potest ponere quod una linea addatur alii tamquam distincta ab ea, nisi sit diversa in situ ab ea. Sed, supposita distinctione subjecti sine distinctione situs, ex (6) divino miraculo, intelligentur lineæ diversæ, quæ non distant situ, propter diversitatem subjecti; et similiter diversa puncta. Et sic duæ lineæ designantur in duobus corporibus quæ sunt in eodem loco, trahuntur a diversis punctis ad diversa puncta; ut non accipiamus punctum signatum in (γ) loco, sed in ipso corpore locato; quia linea non trahitur nisi a puncto quod est terminus ejus. Et similiter etiam duo circuli designati in duobus corporibus sphericis existentibus in eodem loco, quæ sunt duo, non propter diversitatem situm, alias non possent se tangere secundum lotum, sed sunt duo ex diversitate subjectorum, el propter hoc (8) se totaliter tangentes, adhuc manent duo; sicut etiam circulus signatus in corpore locato Sphærico, tangit, secundum totum, alium circumulum signatum in corpore locante, p — Hæc ille.

(Ad confirmationem). Cum ulterius dicit quod Deus potest aliquid facere ex nihilo, etc., — dico quod nullum illorum implicat contradictionem, aut aliquam repugnantiam. Quod enim aliquid fieri ex nihilo, nullam contradictionem implicat, ostendit clare sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 16, 17, 18; et, 1 p., q. 45, ari. 5; el, 2. *Sentent.*, dist. I, q. 1, art. 2; et, *de Potentia Dei*, q. 3, art. I. Idem probat de assumptione naturæ humanæ,

() a verbo *hujusmodi* usque ad *absque*, om. Pr.

() *ex.* — *et Pr.*

(γ) »n. — Om. Pr.

(8) *et propter hoc.* — *propter* Pr.

3 p., q. 3, art. 1, el q. 2, per totum; et, 3. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 1. Idem probat de reparatione corrupti in identitatem numeralem, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1, q. a 3; et, 4. *Contra Gentiles*, cap. 82; et, *Quodlibeto* 11, q. 6, art. 1. Idem probat de conversione *puis* in corpus Christi, 4. *Sentent.*, dist. 11, q. 1, art. 3, qu 1; el, 3 p., q. 75, art. 4; et, 4. *Contra Gentiles*, cap. 63. Idem probat de incorruptibilitate resurgentium, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 2, art. 1, qb 1; et, 4. *Contra Gentiles*, cap. 83. Locis enim praedictis, clare ostendit sanctus Thomas, quod illa quæ fide tenemus, nullam implicant contradictionem.

Ad illud quod dicit ulterius, scilicet quod nihil est simpliciter impossibile, nisi quod repugnat primo principio, etc.; — dico quod verum est. Illud enim concedit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 3, ad 2a. Q. Sed tamen non solum repugnat primo principio propositio affirmans oppositum diffinitionis de diffinito, vel partem diffinitionis in recto el substantive designatam; immo etiam propositio affirmans oppositum diffinitionis qualitercumque de diffinito. Nec solum est impossibile simpliciter, illud quod repugnat propositioni vera: in primo modo dicendi perse; immo etiam quod repugnat propositioni verae in secundo modo. Quod patet. Nam ista est simpliciter impossibilis, Aliqua humanitas esi, quæ nullo modo dependet a Deo; et ista, Aliqua res distincta a Deo, est æqualis Deo; et ista, Sol non est producibilis a Deo; el ista, Aliquid generat seipsum; et infinite; tales, in quibus propria passio negatur a subjecto; quas Deus de sua potentia absoluta verificare non potest. Et ideo distinctio quam facit arguens, parum valet in proposito. Unde sanctus Thomas, super 5. *Metaphysics*, capitulo *de Substantia* (lect. 10), dicit: « Hoc quod communiter invenitur in omnibus, et sine quo res esse non potest, non oportet quod sit substantia rei; sed potest esse aliqua proprietas consequens substantiam rei, vel principia substantial' » — Hæc ille.

Ad ultimam confirmationem, dicitur quod non ideo negatur quod Deus possit facere rectitudinem sine linea, vel figuram sine superficie, quia animus noster illis auditis stupet, vel quia talia non plene comprehendit; sed quia intellectus noster, ex lumine sibi naturaliter indito, evidenter comprehendit talia esse simpliciter impossibilia, ulpote contra primum principium reducibilia, ac per hoc divinæ potentiæ non attribuibilia. Nec hoc est divinam omnipotentiam limitare; sicut ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 3, ad 2*. in oppositum (et in corp, art.), ubi sic ait « Potentia Dei non potest praedictum impossibile, scilicet contrarias opiniones esse simul; quia deficit a ratione possibilis. Et ideo poteillia Dei non dicitur limitari, quamvis hoc non possit. Nec dicitur hoc non posse, quasi impeditus; sed quia hoc non potest esse terminus actionis ali-

cujus potentiæ. ^d — Hæc ille. — Temerarium autem ridetur aliquid assenlire alicui, cujus oppositum dictat ratio naturalis. Unde sanctus Thomas, in *de Veritate*, q. 14, art. 10, arguit sic, in septimo loco: « Cum Deo summe sit credendum, illi magis debemus credere, per quem magis constat Deum esse locutum. Sed magis constat Deum loqui per naturalem rationis instinctum, quam per aliquem Apostolum; cum hoc certissimum sit, Deum esse auctorem totius naturae. Ergo his quæ dictat ratio, magis debemus adhærere, quam his quæ praedicantur per Apostolos et Prophetas; cum interdum videantur dissonare ab his quæ ratio dictat naturalis, sicut dicunt Deum esse trinum el unum, vel Virginem concepisse, et alia hujusmodi, ^d — Hæc ille. — Et respondet: « Dicendum, inquit, quod per Apostolos et Prophetas nunquam divinitus dicitur aliquid, quod sit contrarium his quæ naturalis ratio dictat. Dicitur tamen aliquid, quod comprehensionem rationis excedit; el pro tanto videtur rationi repugnare, quamvis non repugnet. Sicut et rustico videtur repugnans rationi quod sol sit major terra, et quod diameter sit asymeter costæ; quæ tamen sapienti rationabilia apparent, ^d — Hæc ille. — Et, I *Contra Gentiles*, cap. 7, dicit: « Quamvis veritas Christiana fidei, humanæ rationis capacitatem excedat, hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt. Ea enim quæ rationi naturaliter sunt insita, verissima esse constat, ut nec esse falsa possibile sit ea cogitare; nec illud quod fide tenetur (a), cum tam evidenter divinitus confirmatum (6) sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero est contrarium, ut ex eorum diffinitionibus inspectis manifeste patet, impossibile est illis principiis quæ ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse. — Item. Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat fictæ; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio, est divinitus indita; cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Hæc ergo principia, divina sapientia continet. Quidquid igitur hujusmodi principiis contrarium est, divinæ sapientiæ contrariatur; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quæ ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria. » — Hæc ille. — Ex quibus clare patet quod Deus non potest revelare aliquid contrarium naturali rationi quam nobis indidit, ac per hoc nec facere; cum omnia quæ facere potest, nobis revelare posset, saltem singulum eorum, si non omnia simul. Et consequenter patet quod arguens, dum Dei omnipotentiam collaudare nititur, divinæ sapientiæ contumeliam noscitur irrogare.

() tenetur — rationi eit innluni Pr.

() confirmatum. — affirmatum Pr.

Nec aliud concludit, nisi quod Deus potest facere aliquid nobis incomprehensibile; quod concedo.

§3. — AD ARGUMENTA CONTRA SEPTIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii contra septimam conclusionem, dico quod licet ista propositio, Adam non fuit, non implied contradictionem ex suis terminis absolute sumptis, scilicet *Adam*, et *ly non fuit*, tamen, cum hoc stat quod est impossibile per accidens. Non enim omne impossibile implicat contradictionem ex terminis, nisi impossibile per se. Dicitur autem impossibile per accidens, quia subjecto accidit oppositum praedicati. Hanc solutionem sententialiter ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. d, art. 3, ad 9^m : < Socratem, inquit, non cucurrisse, si cucurrit (x), dicitur impossibile per accidens, eo quod Socratem currere vel non currere, quantum est in se, est contingens; sed per implicationem hujus quod est praeteritum non fuisse (C), fit impossibile per se (y). Et ideo dicitur impossibile per accidens, per aliud (3) quasi adveniens. Hoc autem adveniens, est impossibile secundum seipsum. Plane enim implicat contradictionem. Dicere enim quod fuit et non fuit, sunt contradictoria; quod sequitur, si fiat quod praeteritum non fuerit, ^d — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 2, art. 2, ad 3^m : α Præteritum, inquit, non fuisse, potest accipi ut impossibile per accidens, vel ut impossibile per se. Si enim accipiat ipsa res quæ dicitur præterita, ut cursus Socratis, non habet impossibilitatem nisi per accidens suum, quod est extra rationem ejus, scilicet præteritionem; et res ipsa in se considerata, non dicitur Deo impossibilis; potest enim hoc facere, quod Socrates non currat. Si autem accipitur secundum quod stat sub hoc accidente quod est præteritio, sic est impossibile per se; et hoc dicitur Deus facere non posse. Et simile est de hoc quod dicitur, Socratem non currere dum currit est impossibile; quia, ratione adjuncti, habet impossibilitatem per se. ^p — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo ista, Adam non fuit, est impossibilis per accidens : quia subjecto, scilicet *Adæ*, accidit præteritio, quæ per se repugnat huic praedicato, scilicet *non fuisse*. Ideo hæc est per se impossibilis, Adam præteritus non fuit; saltem hæc, Adam est præteritus et non fuit.

Et si dicatur : Licet ista sit impossibilis per accidens, Adam non fuit; tamen illud accidens, scilicet præteritio, non necessario accidit subjecto, scilicet *Adæ*, cum non sit ejus propria passio; ergo poterit Deus facere quod non insit subjecto; quo facto, nulla

est repugnantia Adam non fuisse; — Dico quod sicut dicit sanctus Thomas (1 p., q. 14, art. 13, ad 3^m), in alio proposito, superius in quadam questione recitato, quod sive illud accidens sit separabile, sive inseparabile a subjecto, tamen aliquid potest attribui subjecto secundum se considerato, quod ei repugnat ut est sub aliquo accidente. Dico igitur quod hoc quod dico, Adam non fuisse, secundum se consideratum, est Deo absolute possibile; sed non prout Adam stat sub isto accidente. Et illud videtur esse mens ejus, 1. *Sentent.*, ut statim recitavi, scilicet Deus potest facere quod Adam non fuit; non autem quod Adam si præteritus et non fuerit. Dico igitur ulterius, quod Adam cui accidit præteritio, mutari non potest (x) in non præteritum : quia illud accidens, scilicet præteritio, est inseparabile ab eo; quia, licet præteritio sit accidens commune, et non accidens per se consequens principia *Adæ* essentialia, tamen consequitur propriam causam *Adæ* factivam, scilicet productionem *Adæ*, quæ est quodammodo ejus causa.

Ad secundum similiter dico quod ad istam, Adam non fuit, non sequitur primum principium falsificari; et ideo Adam non fuisse, secundum se est possibile. Tamen accidit *Adæ* aliquid, scilicet præteritio; de qua, si dicatur hoc praedicatum *non fuisse* simul cum subjecto, falsificatur primum principium. Nec Adam potest ab illo accidente separari; non enim potest fieri de præterito non præteritus. Ideo Adam non fuisse, est impossibile Deo per accidens, prout impossibile opponitur necessario necessitate immutabilitatis.

Ad tertium dico quod Deum æternaliter non voluisse producere Adam, nunquam est secundum se impossibile absolute; sed est impossibile per accidens, ratione præteritionis vel presentin' oppositi velle in Deo. Dico igitur quod quælibet istarum est per accidens impossibilis, Deus æternaliter non voluit producere unquam Adam, Deus æternaliter non voluit producere Antichristum. Tam ergo hoc quam illud est impossibile, prout impossibile opponitur necessario necessitate immutabilitatis. Quælibet tamen productorum est absolute possibile Deo, secundum se sumptum. Potest ergo Deus, absolute loquendo, facere quod Antichristus non erit, similiter quod Adam non fuit; sed non potest facere quod aliqua istarum incipiat esse vera, nec quod opposita alicujus istarum incipiat esse falsa. Et hoc intelligo, cum dico quod Adam non fuisse, est impossibile impossibilitate immutabilitatis; quia scilicet hoc est falsum, et non potest mutari in verum.

Responsionem vero quæ datur ad tertium argumentum, non admitto; quia, meo judicio, rationaliter improbatur.

(a) mutari *nun potest*. — Om. Pr.

() *cucurrit*. — *curreret* Pr.

() *non fuiste*. — Om. Pr.

(r) *Per iē*. — *Θηϊ* Dr.

(δ) *aliud*. — *illud* Pr.

Ad quartum dico quod argumentum procederet, si diceremus quod rem cui accidit praeteritio, est absolute impossibile non fuisse; tunc enim absolute esset necessarium Christum talia verba dixisse, et talia revelasse. Hoc autem non dico, sed solum quod rem cui accidit praeteritio, necesse est fuisse, necessitate immutabilitatis; cum qua stat quod talis res, absolute loquendo, potest non fuisse. Ideoque, si poneretur quod dies iudicii nunquam eveniret, eo facto deponeretur ista, Deus revelavit Prophetis quod dies iudicii erit. Et ita de cæteris in argumento tactis. Dico enim quod in potestate Christi viventis vita mortali, erat non pati; et si poneretur in aelu quod nunquam pateretur a Judæis, eo facto deponitur iste, Deus revelavit Prophetis quod Christus morietur. Ista est clare mens sancti Thomae, *de Veritate*, q. 20, art. 5, ubi sexto loco sic arguit: « Si anima Christi nescit omnia quaecumque Deus potest facere, dato quod Deus aliud faceret, anima Christi nesciret illud, nisi de novo addisceret. Sed inconveniens est ponere quod anima Christi aliquid existentium ignoret, vel quod aliquid de novo addiscat. Ergo anima Christi scit omnia quæ Deus potest facere. » Ecce argumentum ejus. Et respondet: < Hoc modo, inquit, oportet ad hanc rationem respondere, sicut ad argumentum de praedestinatione. Quamvis enim possibile sit eum qui est praedestinatus, damnari; quamcito tamen ponitur esse damnatus, simul cum hoc ponitur non fuisse praedestinatus; quia, ista duo non (a) possunt simul stare, quod sit praedestinatus, et damnetur. Similiter dico quod cum anima Christi sciat omnia quæ Deus praevidit se facturum, simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur Deum praevidisse illud se facturum, et animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium quod ponamus in anima Christi alicujus rei ignorantiam, vel quod addiscat aliquid de novo, » — Hæc ille. — Ex quo patet quod multaabilia fieri a Deo, anima Christi non praevidit; et tamen possibile est quod illa praeviderit. Et eadem ratione, dici debet quod anima Christi multa futura praevidit; et tamen possibile est quod nunquam talia praeviderit fore. Et ita dicendum est de revelationibus, et prophetiis, et de illis quæ fide credimus; quia nec fides, nec prophetia, nec revelatio, aut visio Verbi potest esse falsa, vel inclinans ad falsum. Tamen contra hoc sunt multa argumenta, quæ requirantur in fine libri (4 *Sentent.*, dist. 49, q. 6, art. 3), tali signo (x),.

Ad quintum dico quod nec rem quæ praeteriit, secundum se sumptam, necesse est absolute fuisse; nec rem futuram fore. Tamen utrumque est necessarium, necessitate immutabilitatis, loquendo de futuro secundum causam superiorem; quia futu-

rum secundum causam inferiorem, quandoque non evenit, ut alias dictum fuit (dist. 38). Sic ergo patet quomodo res praeterita, necessario per accidens immutabiliter fuit, et impossibile per accidens immutabiliter (x) est eam non fuisse. Et hoc est conforme illi quod alias dictum fuit, scilicet quod rem quæ est, necesse est esse, loquendo de per accidens necessario, necessitate immutabilitatis. Istam puto fuisse mentem sancti Thomae. Unde distinctio ista de necessario per accidens et per se, et distinctio de necessario immutabiliter et absolute, est valde necessaria in proposito; et similiter proportionabiliter distinctio de impossibili.

Ad argumentum in pede quaestionis factum, respondet sanctus Thomas, 1^a p., q. 25, art. 1, ad 14^m: « Dicendum, inquit, quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit, secundum quod est actu. Potentia vero passiva dividitur contra actum; quia unumquodque patitur, secundum quod est in potentia. Unde hæc potentia excluditur a Deo, non autem potentia activa. »

Hæc de quaestione.

DISTINCTIONES XLIII & XLIV

QUÆSTIO I.

UTRUM DEUS SUA INFINITATE POSSIT OMNEM CREATURAM IN INFINITUM MELIORÉM FACERE

incA quadragesimamterliam et quadrage-
? simamquarlam distinctiones, quaeritur:

Utrum Deus, ex sua infinitate, omnem
creaturam possit in infinitum facere

meliorem.

Et arguitur quod non. Dei potentia est finita. Ergo non ultra quemcunque gradum perfectionis potest producere creaturam. Antecedens patet; quia omne infinitum, est imperfectum, secundum Philosophum, 3. *Physicorum* (t. c. 37); potentia vero Dei non est imperfecta.

In oppositum arguitur sic. Quia omni creatura foeta, potest ab homine melior intelligi. Ergo potest a Deo melior fieri. Tenet consequentia, per illud, *ad Ephes.* 3 (v. 20) [†] *Deus est potens omnia facere abundantius quam petimus, aut intelligimus.*

In hac quaestione erunt duo articuli. Primus erit:

(a) *immutabiliter.* — *mutabiliter* Pr.

(s) non. — Om. Pr.

An Dei potentia sit infinita; et generaliter, An Deus sit infinitus. Secundus erit : An sit dare maximam magnitudinem, aut perfectionem, aut creaturam, quam Deus possit producere.

ARTICULUS I.

AN DEI POTENTIA SIT INFINITA; ET GENERALITER,
AN DEUS SIT INUNITUS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod Deus non est Infinitus secundum quantitatem molis continuam, vel discretam, sed secundum magnitudinem spirituales.

Istam probat sanctus Thomas, 1 *Contra Gentiles*, cap. 43, dicens : « Cum infinitum, inquit, quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis; cum ostensum sit solum unum esse Deum, nullamque in eo compositionem, vel partium, vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam, infinitus dici non potest; cum ostensum sit eum esse incorporeum. Relinquitur ergo investigare an, secundum spiritualem magnitudinem, esse infinitum ei conveniat. Quæ quidem spiritualis magnitudo, quantum a duo attenditur, scilicet : quantum ad potentiam. et quantum ad propriæ naturæ completionem et bonitatem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album, secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis, ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum, una alteram consequitur : nam ex hoc ipso quod aliquid est in actu, est activum ; secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suæ virtutis. Et sic relinquitur res spirituales, magnas (x) dici, secundum modum suæ completionis; nam et Augustinus (6. *de Trinit.*, cap. 8) dicit quod in *his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius*. Ostendendum est igitur, secundum hujus magnitudinis modum, Deum esse infinitum. Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad rationem alicujus generis determinatur. Deus autem non est in aliquo genere; sed ejus perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra ostensum est. Est igitur infinitus. — Adhuc : In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima ; aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra ostensum est; aliquid quod est actus et potentia, sicut res creatæ. Sed, cum potentia

dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Cum ergo materia prima, sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate. > — Hæc ille.

Eandem conclusionem ponit, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 2; et 1 p., q. 7, art. 1 ; et 1 *Sentent.*, dist. 43, q. 1, art. 1.

Secunda conclusio est quod Deus non est Infinitus privative, sed negative.

Istam conclusionem tenet, in omnibus prædictis locis. Unde, 1 *Sentent.*, ubi supra (dist. 43, q. 1, art. 1), sic ait : < Infinitum, inquit, dupliciter potest sumi, scilicet : privative, et sic Deo non convenit; nihil enim, proprie loquendo, privative de ipso dici potest; vel negative, et sic Deus dicitur infinitus, secundum Damascenum (1. *de Fide orth.*, cap. 2), quia nullo modo finitur. > — Hæc ille.

Et, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 1, art. 2), sic ait : « Infinitum dicitur dupliciter. Uno modo, privative ; et sic dicitur infinitum quod natum est habere finem et non habet ; Ude autem infinitum non invenitur nisi in quantitibus. Alio modo, dicitur infinitum negative, id est, quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum, Deo convenire non potest : tum quia Deus est absque quantitate; tum quia omnis privatio imperfectionem designat, quæ longe est a Deo. Infinitum autem dictum negative, convenit Deo. > — Hæc ille.

Et, *Contra Gentiles*, ubi supra (lib. i, cap. 43), dicit : « Ostendendum, inquit, est Deum esse infinitum ; non tamen sic, ut infinitum privative sumatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali. Nam hujusmodi quantitas, nata est habere finem; unde secundum subtractionem finis, eo quod illum nata sunt habere, infinita dicuntur; propter hoc in eis infinitum imperfectionem designat. Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur; quia nullus est perfectionis suæ terminus vel finis, sed est perfectissimus. Et sic infinitum Deo attribui debet. > — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod non solum Dei virtus est infinita negative, Immo ejus essentia, et sapientia, et omnia quæ sunt in eo.

Istam conclusionem probat ipse, 1 *Sentent.*, ubi supra (dist. 43, q. 1, art. 1), dicens : « Quidam accipientes finitum et infinitum, solum secundum quod sunt passionis quanti, non potuerunt in Deo invenire infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis; unde dicebant Deum esse infinitum, quia virtus ejus est infinita. El ideo quidam negaverunt Dei essentiam esse infinitam, in ratione essentiæ consideratam; el sic

(2) *magnas*. — Um Pr.

etiam a Sanctis eam (a) videri asserebant. Sed illud est erroneum. Et ideo aliter dicendum quod, secundum Philosophum, 5 *Metaphysicæ* (t. c. 22), finis vel terminus dicitur multipliciter. Uno modo, quantitatis, sicut punctus lineæ; et hoc modo dicitur finitum et infinitum a positione vel privatione talis linis, secundum quod finitum vel infinitum est passio quantitatis; et sic non sunt nisi in corporeis. Dicitur vero alio modo finis, quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva, ad quam finitur essentia speciei; unde illud quod significat essentiam, vocatur diffinitio vel terminus. Et sic dicitur unumquodque finiri per illud quod (6) determinat vel contrahit essentiam suam: sicut natura generis, quæ de se est indifferens ad multa, finitur per unam differentiam; et materia prima, quæ de se est indifferens ad omnes formas, unde infinita dicitur, finitur per formam; et similiter forma, quæ, quantum in se est, potest perficere diversas partes materię, finitur per materiam in qua recipitur. Et a negatione talis finis, essentia divina infinita dicitur. Omnis enim forma, in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet: sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid; sed tamen ratio coloris, et ratio essendi, determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud quod habet esse abstractum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsummet est suum esse, illud est infinitum simpliciter. Et ideo essentia ejus est infinita, et bonitas ejus, et quidquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem ejus. Et ex hoc quod essentia Dei est infinita, sequitur quod ejus potentia sit infinita. Et hoc expresse dicitur in libro *de Causis*, quod ens primum habet virtutem infinitam, quia ipsummet est sua virtus. » — Hæc ille.

Et *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 1, ari. 2), sic dicit: « Infinitum dictum negative, convenit Deo quantum ad omnia quæ sunt in illo; quia nec ipse aliquo modo finitur, nec ejus essentia, nec sapientia, nec bonitas. Unde omnia in ipso sunt infinita, » — Hæc ille.

Eandem probationem innuit, 1 p., ubi supra (q. 7, art. 1), dicens: « Infinitum dicitur aliquid, eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, est communis ad multa; sed per hoc quod recipitur, iit forma deter-

minata hujus rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur: et ideo infinitum secundum quod attribuitur materię vel potentię, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis, per eam ejus amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formæ non determinate per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ul ex superioribus palet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ul supra ostensum est, manifestum est quod ipse Deus est perfectissimus. » — Hæc ille.

Eandem probationem ponit, *Contra Gentiles*, ubi supra (lib. 1, cap. 43). Arguit enim sic: « Omnis actus alteri inhærens, terminationem recipit ex eo in quo est; quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo exsistens, nullo terminatur; puta, si albedo per se exsisteret, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quidquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus in nullo exsistens: quia non est forma in materia; nec esse suum inhæret alicui formæ vel nature, cum ipse sit suum esse. Relinquitur ergo ipsum esse infinitum. Item: Tanto aliquis actus est perfectior, quanto minus babel potentię admixtum. Unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suæ perfectionis; cui autem non permiscetur potentia aliqua, est absque termino perfectionis. Deus autem purus actus est, absque omni potentia. Ergo est infinitus. — Amplius: Ipsum esse, absolute consideratum, infinitum est; nam ab infinitis et infinitis modis, participari potest. Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud, quod sit aliquo modo causa illius esse, vel receptivum ejus. Sed esse divini (a) non potest esse aliqua causa: quia ipse est per se necesse esse; nec ejus esse est (c) receptum, cum ipse sit suum esse. Igitur esse suum est infinitum, et ipse est infinitus. — Adhuc: Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius, quanto illam perfectionem plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari potest, quo plenius habeatur aliqua perfectio (y), quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum, et cujus essentia est sua bonitas. Hoc autem Deus est. Nullo modo igitur cogitari aliquid melius aut perfectius Deo potest. Est igitur infinitus in bonitate. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod, licet divina potentia

(i) rani. — Om Pr

(6) a verbo *tujnifleat* usque ad *quod*, om Pr.

(a) divini. — dtutniini Pr.

(β) *eit*. — Om. Pr.

(t) *habeatur aliqua perfectio*. — *habeat aliquam perfectionem* Pr.

habeat Infinitatem ex essentia, tamen aliquem modum Infinitatis habet potentia, quem non habet essentia.

Istam conclusionem probat ipse, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 1, art. 2), sic dicens : < Sciendum quod cum potentia activa sequatur actum, quantitas potentiæ sequitur quantitatem actus; unumquodque enim tantum abundat in virtute agendi, quantum est in actu. Deus autem est actus infinitus. Quod patet, ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo, ex parte agentis, sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus; alio modo (<x), ex parte recipientis, sicut calor in lignis determinatur, et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum. Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente; quia non est ab alio, sed est a seipso. Neque finitur ex aliquo recipiente : quia, cum nihil potentiæ passive ei admisceatur, ipse est actus purus, non receptus in aliquo; est enim Deus ipsum esse suum, in nullo receptum. Unde patet quod Deus infinitus est. Quod sic videri potest. Esse enim hominis, terminatum est ad speciem hominis, quia est receptum in natura humanae speciei; et simile est de esse equi, vel cuiuslibet creature. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi; sed totum esse (6), in se habet. Et sic, sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere; ita divinum esse, infinitum est. Et ex hoc patet quod sua virtus, vel potentia activa, infinita est. Sed sciendum quod, quamvis potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea quorum est principium, recipit quemdam modum infinitatis, quem essentia non habet. Nam in objectis (y) potentiæ, quædam multitudo invenitur; in actione etiam (o), invenitur quædam intensio, secundum efficaciam agendi; et sic potest potentiæ active attribui quædam infinitas, secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis continue et discretæ : discretæ quidem, secundum quod quantitas potentiæ attenditur in multa vel pauca objecta posse; et hæc vocatur quantitas extensiva : continue vero, secundum quod quantitas potentiæ attenditur in hoc quod intense vel remisse agit; et hæc vocatur quantitas intensive. Prima autem quantitas convenit potentiæ respectu objectorum, secunda vero respectu actionis; istorum enim duorum, potentia activa est principium. Utroque autem modo divina potentia est infinita. Nam nunquam tot effectus facit, quin plures facere possit; nec unquam ita

intense operatur, quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina, non est attendenda secundum quod operatio est in operante; quia sic semper est infinita, cum operatio Dei sit divina essentia. Sed attendenda est secundum quod attingit effectum; sic enim quædam moventur a Deo efficacius, et quædam minus efficaciter. > — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod divinæ potentiæ et virtutis Infinitas, sufficienter arguitur ex creatione rerum de nihilo.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas in diversis locis. Et quidem, quod (x) ex supposito quod Deus mundum de nihilo creaverit, arguatur necessario eundem infinitum in virtute, probat, 1^a p., q. 45, art. 5, ad 3^m, dicens : < Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi; major enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum, non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo, demonstrat potentiam infinitam. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla potentia præsupposita, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla est proportio nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. » — Hæc ille.

Item, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 4, sic dicit : < Creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur. Quod ex quinque rationibus apparet. — Prima est ex hoc quod potentia facientis, proportionatur distantis quæ est inter illud quod fit et oppositum ex quo fit; quanto enim frigus est vehementius, et a calore magis distans, tanto majori (6) virtute caloris opus est, ut ex frigido fiat calidum. Non esse autem simpliciter, in (y) infinitum ab esse distat; quod ex hoc patet, quod a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodecumque ens a qualicumque alio ente distans inveniatur. Et ideo ex omnino non ente aliquid facere, non potest esse nisi potentiæ infinite. — Secunda ratio est : quia hoc modo factum agitur, quo faciens agit. Agens autem agit, secundum quod in actu est. Unde illud solum scilicet agit, quod totum actu est; quod non est nisi actus infiniti, qui est actus purus. Unde et rem agere secundum totam ejus substantiam, solius infinite virtutis est. — Tertia ratio est : quia, cum omne accidens oporteat esse in subjecto, subjectum autem actionis sit recipiens actionem, illud

(a) *motio*. — Om. Pr.

(8) *ew*. — Om. Pr.

(y) in *objecti**. — in *fiobi** Pr.

(8) *etiam*. — enim Pr.

() *quod*. — Om. Pr.

() *majori*. — *magi** Pr.

(y) in. — et Pr.

solum in faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua; quod solius Dei est; et ideo solius ejus est creare. — Quarta ratio est : quia, cum omnes causae secundae agentes, a primo agente habeant hoc ipsum quod agant, ut in libro *de Causis* probatur, oportet quod a primo agente, omnibus secundis agentibus (i) modus et ordo imponatur; ei autem non imponitur modus vel ordo ah aliquo. Cum autem modus actionis (6) ex materia dependeat, quae recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia prasupposita ah aliquo agente agere, et aliis omnibus secundis agentibus materiam ministrare. — Quinta ratio ducens est ad impossibile. Nam secundum elongationem potentiae ab actu, est proportio potentialium, de potentia in actum aliquid reducentium; quanto enim potentia plus distat ab actu, tanto majori potentia indiget (γ). Si ergo sit aliqua potentia finita, quae de nulla potentia prasupposita aliquid operetur, oportet ejus esse aliquam proportionem ad illam potentiam activam quae educit aliquid de potentia in actum; et sic erit aliqua proportio nullius potentiae ad aliquam potentiam ; quod est impossibile; non entis enim ad ens nulla est proportio, ut habetur, 4 *Physicorum* (t. c. 71). Relinquitur ergo quod nulla potentia finita potest aliquid creare, neque virtute propria, neque sicut alterius instrumentum. » — Hæc ille.

Eadem rationem, scilicet quintam in numero istarum, ponit, I. *Contra Gentiles*, cap. 43 : « Unumquodque agens, tanto virtuosius est » agendo, quanto potentiam magis remotam ab actu, in actum reducit ; sicut majori virtute opus est ad calefaciendum aquam, quam aerem. Sed illud quod omnino non est, infinite distans est ah actu , nec est aliquo modo in potentia. Igitur, si mundus factus est postquam omnino prius non erat, oportet virtutem factoris esse infinitam. Hæc autem ratio, etiam (o) secundum eos qui ponunt aeternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinæ virtutis. Confitentur enim Deum causam esse mundanæ substantiæ, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes, hoc modo Deum æternum sempiterni mundi causam exsistere, sicut pes ah æterno fuisset causa vestigii, si ab æterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta, secundum rationem pradiclam, nihilominus sequitur Dei virtutem esse infinitam. Nam, sive ex tempore, secundum nos, sive ah æterno, secundum eos, res produxerit, nihil potest esse in re, quod ijise non produxerit (c), cum sit universale essendi principium; el sic (ζ), nulla prasupposita

l materia vel potentia, produxit. Oportet autem proportionem virtutis aelivæ accipere secundum proportionem potentiae passivæ; nam quanto potentia passiva major praeexistit vel prainlelligilur (a), tanto majori virtute activa in actum completur. Relinquitur ergo, cum virtus finita producat aliquem effectum, prasupposita potentia materiæ, quod Dei virtus, quæ nullam potentiam præsупponit, sit infinita. » — Hæc ille.

Item, lib. 2, cap. 21, arguit sic : « Cum omne agens agat secundum quod est actu, oportet modum actionis esse secundum modum actus illius rei ; unde calidum quod magis est in actu adoris, magis calefacit. Cujuscumque igitur actus determinatur ad genus vel ad speciem et accidens, ejus virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti, in quantum hujusmodi, ex eo quod omne agens agit sibi simile. Nihil autem quod habet esse determinatum, potest esse simile effectui (C) ejusdem generis vel speciei, nisi secundum rationem generis vel speciei (γ); nam secundum quod est hoc aliquid, unumquodque est ab alio distinctum. Nihil ergo cujus esse finitum est, per actionem suam potest esse causa alterius, nisi quantum ad hoc quod habet genus aut speciem; non autem quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum. Omne igitur agens finitum, præsупponit a l suam actionem hoc unde suum causatum individuatum subsistit. Non ergo creat; sed solum hoc est illius cujus esse est infinitum, quod est omnis entis comprehendens similitudinem, ut supra ostensum est. » — Hæc ille.

Et eadem probationem tangit, 1 p., q. 45, art. 5, ad 1um, ubi sic ait : « Perfecte participans aliquam naturam, facit simile, non quidem producendo illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa natura humanæ absolute, quia sic esset suiipsius causa; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato; et sic præsупponit in sua actione determinatam materiam (o), per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat naturam humanam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ila dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esso causal in hoc; et sic oportet quod pneintelligatur id por quod aliquid esi hoc, actioni qua facit simile in substantia, v — Hæc ille.

Easdem rationes tangit, 4 *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 3, qu 3. Verumtamen ibidem <lat viam solvendi, si quis vellet oppositum sustinere cum Magistro, qui posuit quod creatura potuit communicari potentia creandi. Et similiter, 2 *Sentent.*, (fist. | .

() agentibiu. — Om. Pr.

() autem niodus actionu. — aetio omnis Pr.

(γ) indiget, — indiget Pr.

(6) rtiam. — Om. Pr.

(t) prtxluxerit. — produxit Pr.

(Q sic. — si Pr.

() pnrintelligitur. — intclligitur Pr.

() effectui. — alteri Pr.

(γ) vel tpeciei, — Om. Pr.

(4) materiam. — naturam Pr.

(l. 1, art. 3. Sed in operibus posterioribus, dixit pro conclusione ista, ubi materiam plenius digessit quam in *Scriptis*.

Sexta, conclusio est quod, supposita æternitate primi motus, argui posset Infinitas divinæ virtutis.

Istam conclusionem probat Aristoteles, 8 *Physicorum*, in illo capite : *Quod autem hoc. (a) necesse est impartibile* (6). Et intendit talem demonstrationem, secundum expositionem sancti Doctoris, ibidem (lect. 21) : « Tria sunt in quolibet motu, quorum unum est illud quod movetur, aliud est ipsum movens, tertium vero tempus in quo fit motus. Oportet autem quod omnia illa sint finita, aut omnia infinita, aut quod quædam sint finita et quædam (γ) infinita, vel duo tantum, vel unum. Ponatur eiyo primo, quod A sit movens, et B sit mobile, et tempus infinitum sit C; et ponatur quod aliqua pars ipsius A, quæ est D, moveat aliquam partem B, quæ sit E. His ergo positionibus factis, concludi potest quod D movet E in tempore non æquali ipsi C, in quo A movebat B, sed in tempore minori. Probatum est enim in 6 *Physicorum*, quod totum mobile in majori tempore pertransit aliquod signum, quam pars ejus. Cum ergo tempus quod est C, sit infinitum, relinquitur quod tempus per quod D movet E, non erit infinitum, sed finitum; et sit illud tempus Z; ut sicut A movet B in tempore C, ita D moveat E in tempore Z finito. Cum autem D sit pars ipsius A, subtrahendo ab A, et addendo ipsi D, totaliter ipsum A auferetur et consumetur, cum sit finitum; omne enim finitum consumitur per subtractionem, si eadem quantitas semper sumatur. Et similiter consumetur ipsum B, si continue subtrahatur aliquid ab ipso, et apponatur ipsi E; quia B etiam ponebatur esse finitum. Sed quantumcumque auferatur a tempore quod est C, etiam secundum eandem quantitatem auferendo, non consumetur totum C, quod ponitur esse infinitum. Ideo Philosophus ex hoc concludit quod totum A movet totum B in tempore aliquo finito, quod est pars ipsius C. Quod quidem sic sequitur ex præmissis : quia secundum proportionem qua additur ad mobile et ad motorem, additur etiam ad tempus motus; cum ergo subtrahendo a toto mobili et motore, et addendo ad partes ipsorum, quandoque consumatur totum mobile et totum movens, ita quod totum quod erat in toto addatur parti, sequitur quod proportionabiliter addendo ad tempus, resultabit tempus finitum, in quo totum movens movebit totum mobile. Et sic oportet quod, si mobile est finitum, et movens fini-

tum, quod tempus sit finitum. Sic ergo non est possibile quod a finito movente moveatur aliquid motu infinito, scilicet secundum tempus infinitum. Et sic patet quod non contingit finitum movens movere aliquid tempore infinito. > — Hæc est sententia Aristotelis, secundum sanctum Thomam.

Quomodo autem illa demonstratio procedat, ibidem declarat sanctus Doctor, dicens : < Tempus motus, inquit, potest dupliciter accipi, in motu locali præcipue : uno modo, secundum partes mobilis; alio modo, secundum partes magnitudinis super quam transit motus. Manifestum est igitur quod prius una pars mobilis transiit aliquod signum magnitudinis, quam totum mobile. Similiter totum mobile prius transiit unam partem magnitudinis, quam totam. Apparet autem manifeste, ex processu Aristotelis, quod hic loquitur de tempore motus, secundum quod tempus motus accipitur secundum partes mobilis, et non secundum quod accipitur secundum partes magnitudinis. Accipit enim in sua demonstratione, quod pars moventis moveat partem mobilis in minori tempore, quam totum moveat totum; quod non erit verum, si accipiamus tempus motus secundum partes magnitudinis, quæ transeuntur motu. Eadem enim est proportio partis motoris ad partem mobilis, quæ est proportio totius motoris ad totum mobile. Unde æquali velocitate pars movebit partem, qua totum movet totum; et sic in æquali tempore pertransibit pars mobilis aliquam magnitudinem mota a parte motoris, et totum mobile motum a toto motore. Vel forte in minori tempore movebitur totum, quam pars : quia potentia unita, major est quam divisa; et quanto major est (a) potentia motoris, velocior est motus, et tempus est minus. Oportet ergo quod hoc intelligatur secundum quod accipitur tempus motus secundum partes mobilis; quia una pars mobilis minori tempore pertransit aliquod signum, quam totum mobile. Et secundum hoc est impossibile quod tempore infinito moveatur, nisi mobile infinitum. Impossibile autem est quod mobile infinitum moveatur a motore finito; quia semper virtus moventis est major quam virtus mobilis. Unde necesse est quod mobile infinitum moveatur a motore infinito. Et sic, sicut impossibile sequitur ex hoc quod ponitur quod motor finitus moveat mobile finitum (6), motu qui sit infinitus secundum partes mobilis; ita, remoto hoc inconvenienti, oportet ulterius concludere, quod motus infinitus sit mobilis infiniti a motore infinito, n

e Sed contra hoc potest aliquis objicere, dicit sanctus Thomas, quod Aristoteles non probavit, in hoc libro octavo, motum primum esse infinitum secundum partes mobilis, sicut motus corporis infiniti dicitur infinitus; quia totum universum corpo-

fa) *hoc*. — Om. Pr.

(C) *impartibile*. — *imperfectibile* Pr.

(γ) *et quædam* — *aut* Pr.

(i) *est*. — Om. Pr.

(6) *Infinitum*. — *infinitum* Pr.

reum finitum est, ut probatum fuit in 3 *Physico-* Htm, et probabitur in I *Coeli*. Unde non videtur esse demonstratio Aristotelis verificata ad propositum concludendum, scilicet ut primus motor, qui movet motum infinitum, sit infinitus. — Sed dicendum quod illud quod est causa prima motus infiniti, oportet quod sit perse causa infinitatis motus; quia semper causa quæ est per se, prior est ea quæ est per aliud. Virtus autem causæ per se, determinatur ad effectum per se, et non ad effectum per accidens; sic enim supra Aristoteles docuit comparare causas effectibus. Cum autem contingat motum esse infinitum dupliciter, scilicet secundum partes mobilis, et secundum partes longitudinis super quam transit motus; infinitum per se, est in motu ex partibus mobilis; per accidens autem, ex partibus longitudinis; quia quantitas motus, quæ attenditur secundum partes mobilis, competit ei secundum proprium subjectum, et ita inest ei per se; quantitas autem motus quæ accipitur secundum partes longitudinis, accipitur secundum reiterationem motus ipsius mobilis, prout scilicet totum mobile quod complevit motum (a) suum super unam partem longitudinis, iterato pertransit aliam. Illud ergo quod est prima causa infinitatis motus, habet virtutem super infinitatem motus, quæ est per se, ul scilicet possit movere mobile infinitum, si contingat; el ideo necesse est quod sit infinitum. Et quamvis primum mobile sit finitum, tamen habet quamdam similitudinem cum infinito, ut dictum est, 3 *Physicorum*. Ad hoc aulem quod aliquid sit causa motus infiniti per reiterationem motus, quæ est per accidens, non oportet quod habeat virtutem infinitam, sed sufficit si habeat virtutem immobilem finitam; quia, semper manente (S) eadem virtute, poterit reiterare eundem effectum; sicut sol habet virtutem finitam, et tamen posset movere inferiora elementa tempore infinito, si motus esset sempiternus, secundum positionem Aristotelis; non enim est prima causa infinitatis motus, sed secundum quod ab alio mola ad movendum tempore infinito, secundum positionem prædictam. » — Hæc ille.

Ex quibus palet quomodo duratio motus per infinitum tempus, arguit infinitatem motoris in vigore, et non solum in duratione.

Eandem rationem tangit, I *Contra Gentiles*, cap. 43.

Septima conclusio est quod infinitas divinæ potentiæ concluditur ex activitate nostri Intellectus.

Islam probat sanctus Thomas. *Contra Gentiles*, ubi supra (lib. 1, cap. 43) : « Intellectus nosier,

inquit, ad infinitum intelligendo extenditur* Cujus signum est quod, quantitate qualibet finita data intellectus noster majorem excogitare potest. Frustra aulem esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse rerum maximam; et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus, non solum in esse, immo in (a) virtute. — Item : Effectus non potest extendi ultra suam causam; intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa; non igitur potest cogitare aliquid intellectus noster majus Deo. Si igitur omni infinito potest aliquid majus cogitare, relinquatur Deum finitum non esse. d — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra istas conclusiones arguit Aureolus, dist. 43 (q. 1, art. 1), multipliciter. Et primo contra tertiam, quantum ad hoc quod ibidem dicitur, materiam esse causam limitationis et imitationis formæ.

Primo sic. Si enim materia fuerit causa istius limitationis, causabit eam secundum aliquem modum causalitatis et genus causandi. Sed manifestum est quod non causal eam per modum causæ efficientis : non enim materia aliquid efficit in forma; et iterum, agens, quod formam extrahit, est causa effectiva non solum formæ, sed limitationis suæ. Neque potest dici quod sit causa formalis; quia materia nullius est forma; et iterum, formæ non est forma. Neque potest dici quod sit causa finalis : forma enim est finis materiæ, et non econtra, ut patet, 2 *Physicorum* (t. c. 23). Neque potest dici quod causet limitationem istam secundum modum causandi materiæ; quia causalitas materiæ consistit in recipere, et non in dare; el per consequens, non dabit materia limitationem formæ, sed etiam potius recipiet limitatam. Ergo nihil est dictu quod materia limitet formam.

Secundo ad idem. Quandocumque aliquid habet aequalem amplitudinem et illimitationem cum alio, non dicitur illud limitare. Sed materia et forma sunt æqualis amplitudinis et illimitationis. Si enim considerentur secundum esse reale, nunquam forma est realiter illimitata; nec etiam materia; immo sunt ad invicem proportionata, et quodlibet est terminatum. Si vero accipiantur secundum esse intellectum, secundum quod isti videntur imaginari, sic non solum forma, ut est communis, est illimitata, et ampla, et prædicabilis de multis; immo etiam materia ut sic intellecta, cum sit de conceptu speciei;

(») quod complevit motum. — Om. Pr.

(S) manente. — manifeste Pr.

(a) tn. — Om. Pr.

individua enim non solum communicant in Tonna, immo in tota ratione specifica constituta ex materia et forma. Ergo non potest dici quod materia limitet aut finiatur formam.

Tertio. Illud quod per nullam potentiam potest fieri illimitatum, immo semper remanet limitatum, non indiget aliquo extrinseco limitante : quoniam omne tale oportet esse limitatum ex natura sua; alioquin, si esset indifferens, posset per aliquam potentiam trahi ad illimitationem, cum non sit aliquid potentiate sino agente potente reducere ad actum. Sed manifestum est quod forma per nullam potentiam potest fieri illimitata : non enim potest Deus facere formam istius lapidis signati esse infinitam ; ex quo patet quod ex se est finita. Ergo non indiget materia aut aliquo extrinseco, ad hoc quod limitetur : solum enim per hoc forma illimitata dicitur, quod potest intelligi ut communis et prædicabilis; et idem contingit de materia, in conceptu specifico; in re autem, quodlibet est per se limitatum, cum neutrum eorum sit per se universale.

Quarto. Si materia limitaret formam, sequitur quod forma fieret infinita, si esset abstracta a materia. Sed videmus quod accidentia abstracta ab omni substantia, in hostia consecrata, adhuc remanent limitata; et si Deus separaret a quantitate omnia accidentia, non fieret quantitas illa infinita, quæ remanet in Sacramento altaris; nec etiam illa albedo; quia impossibile est quod aliquid transeat de fluitate ad infinitatem, aut e converso, manens realiter idem. Ergo poni non potest quod materia limitet formam.

Secundo loco arguit (ibid.), contra eandem conclusionis probationem, in hoc quod dicit Deum esse ipsum esse subsistens, quasi esse dicat aliquam realitatem additam essentiæ in omnibus creaturis.

Primo. Quærendum enim est, inquit, quid intelligunt per huiusmodi *esse* : aut enim illud quod significat *est* secundo adjacens, cum dicitur. Deus est ; aut illud quod significat ens predicatum de omni re, prout omnis res est quædam entitas, et quoddam esse. Sed non potest dari primum : quia *esse* secundo adjacens, non est nisi affirmatio subiecti, et significat verum; ponere autem tale *esse* subsistere per modum separati cujusdam, et illud esse Deum, nihil est dictu; quia tunc sequitur quod Deus non esset nisi affirmatio quædam omnis rei, vel potius omnis res affirmata; quia, cum dicimus, Lapis est, illud *est* nihil addit ad lapidem, sed lapideitatem affirmat. Nec potest dici secundum : quia tale *esse* non est aliud quam quidditas cujuslibet rei; nisi forte dicatur quod Deus est omnes quidditates, per modum cujusdam (x) similitudinis eminentis, et formæ exemplaris; quod tamen isti non intellexerunt, cum dicant quod in omnibus aliis a Deo, esset

contrahitur per essentiam, et limitatur quasi res alia ab essentia (a). In Deo autem *esse* non recipitur in aliquo (C), sed est purum et subsistens* Ergo nihil est dictu quod Deus sit tale esse.

Secundo ad idem. Cum dicitur, Lapis est, et, Deus est, *esse* quod prædicatur de lapide, æque est idem cum lapide, quantum ad primum significatum, sicut illud quod prædicatur de Deo est idem cum Deo. Sed constat quod lapis est substantia, et quoddam subsistens. Ergo lapis est quoddam *esse* subsistens, non receptum in aliquo. Sequitur ergo quod sit infinitum, si ratio illa procedit. — Hæc ille.

§ 2. — Contra, quintam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra quintam conclusionem arguit (ibid., art. 3). Quia, licet, inquit, productio ex nihilo possit demonstrare infinitatem divinæ potentiæ; non tamen in virtute istius proportionis (γ), scilicet quod quæ est proportio nullius [M] potentiæ (δ) passivæ ad potentiam passivam, talis est proportio activa* deducens ad actum. Nulla enim est proportio inter sonum et colorem ; nec tamen sequitur quod potentia attingens sonum, excedat illam quæ attingit colorem, absque proportionem. Unde in ista deductione, aliquid ponitur in conclusione, quod non ponitur in præmissis. Ex hoc enim quod nullius potentiæ ad aliquam nulla est proportio, non sequitur aliud, nisi quod inter virtutem quæ agit ex aliqua potentia, et illam quæ agit ex nulla potentia (c), nulla sit proportio. Et hoc utique verum est ; quia sunt alterius rationis ; sicut potentia visiva, et auditiva. Sed non propter hoc sequitur quod hæc impropotionaliter excedat illam. Non enim quæcumque sunt impropotionalia, in infinitum se excedunt; quia diameter et costa sunt impropotionalia, nec tamen in infinitum excedunt se. Unde si recte deberet concludi, oporteret sic dici : nullius potentiæ ad aliquam, nulla est proportio, immo impropotionaliter se excedunt. Et tunc forte concluderetur quod virtus illa impropotionaliter excederet, quæ attingeret illud quod aliud impropotionaliter excedit. Sed tamen assumptum tunc verum non esset; quia nulla potentia non excedit (ζ) aliquam potentiam, cum nihil ens non excedat. Magis ergo potest concludi oppositum ex isto medio. Videmus enim quod, quanto res minus est in potentia, tanto facilius et a minori virtute reducitur ad actum; ergo, si sit in nulla potentia, videtur huiusmodi reduci a minima virtute. — Hæc ille.

(3) *rwmtia*. — *eue* Pr.

(€) *aliquo*. — *alio* Pr.

(i) *pro/wrrionif*. — *propoi/ionif* Pr.

(c) *jxj/rnfia*. — Om. Pr.

(c) *ct illam quic atjil ex nulla potentia*. — Om. Pr.

(ζ) a verbo Sed tamen usque ad *excedit*, om. Pr.

(a) *cujtudam*. — *cujuilibet* Pr.

§ 3. — Contha sextam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra sextam conclusionem arguit (ibid., art. 2) multipliciter. El primo ostendit quod sanctus Thomas non attingit, in illa expositione, ad mentem Philosophi.

Primo sic. Constat enim quod virtus finita, manens incorruptibilis, potest movere in infinitum, per reiterationem effectus similis (x), secundum quod isti dicunt. Sed manifestum est quod motus cœli, æternus et infinitus fit, per reiterationem quamdam et replicationem; coelum enim et omnes ejus partes finitæ sunt, sed continue replicantur secundum circulationes, ut patet. Ergo ad hujusmodi motum æternum sufficiet virtus finita; et per consequens, motor primi mobilis non est virtutis infinitio; nec repugnabit quod sit virtus corporea; Cujus oppositum Philosophus intendit.

Secundo ad idem. Illa infinitas mobilisquæ exigit virtutem infiniti motoris, non est similitudinaria, eo modo quo circulus dicitur infinitus; sed est vera, eo modo quo magnitudo aliqua dicitur infinita, ex hoc quod habet partes alias et alias, numero infinitas, si talis esset possibilis dari. Sed constat quod cadum non dicitur infinitum, proprie, secundo modo, sed tantum primo modo, simililudinarie, per reiterationem, ut patet, 3. *Physicorum* (t. c. 62). Ergo conclusisse de primo mobili quod habet (Ç) partes in infinitum sumptibiles per reiterationem, quod non possit moveri nisi a virtute infinita, pro eo quod major debet esse virtus moventis quam mobilis, el pro eo quod infinitum secundo modo exigit talem virtutem, est nihil conclusisse; immo, per æquivocationem fuisse deceptum, ut patet.

Tertio ad idem. Nulla infinitas temporis exigit virtutem infinitam, nisi illa quæ est perse, secundum istos; el ideo tempus finitum per reiterationem, non exigit (γ) illam, sed tantum illud quod est infinitum propter partem mobilis continue aliam et aliam, nullo modo reiteratam. Sed manifestum est quod ista infinitas non esi in motu cudi; cum non habeat magnitudinem infinitam. Ergo non requiritur virtus infinita. Non igitur probat primum motorem incorporeum Philosophus per hujusmodi, si ila intellexit sicut isti sibi imponunt. — Hæc ille.

Secundo loco ostendit (dist. 42, q. 1, art. 1) quod ista conclusio et pnedens supponunt unum contra mentem Aristotelis, scilicet quod primum principium, vel Deus, moveat primum coelum executive: contra mentem ejus el sui Commentatoris, (pii volunt quod primum principium non moveat (?) modo finis et fornæ dirigentis, sicut posuit Avi-

cenna; nec etiam moveat (x) executive, sicut isti imaginantur; sed potius medio modo, scilicet ul amatum, el ars eminens, in qua complacent immutabiliter omnes motores executive cœlorum, quamvis primus modo perfectiori el magis universali, alii vero modo particulari et sub ipso. Et quod ista fuerit mens eorum, probat ex sex auctoritatibus el duabus demonstrationibus. — Prima auctoritas est Philosophi, 12. *Metaphysicæ* (l. c. 36), dicentis quod primum principium movet ul appetibile, et desideratum, et amatum. Et Commentator, ibidem, com.%, quod corpora coelestia sunt animata, et quod intellectuali appetitu appetunt in hoc motu aliquod majus bonum ipsis. El ex hoc sequitur, ut dicit arguens, quod corpora cœleslia non appetunt, nec intelligunt, in quantum corpora, sed in quantum forma absoluta, unita ipsis, appetit el intelligit ultimum finem; el ila illud bonum non movebit executive. — Secunda auctoritas esi Philosophi, dicentis, eodem libro (t. c. 37), quod principium motus coelestis, est imaginatio, per intellectum. Ubi dicit Commentator, comm. 37, expresse, quod primus molor movet ul desideratum et voluptuosum; sed imaginatio, per intellectum existentem in ipso coelo, movet tamquam molor exeeutivus. — Tei lia auctoritas est Philosophi, ibidem, dicentis quod primus molor movet sicut amatum. Et Commentator, eodem commento, ponit quod primum coelum movetur a primo motore, sicut amans movetur a suo amato; ex quo inferi iste, quod, secundum mentem ejus, in cœlo est aliqua vis amativa, distincta a primo motore.—Quarta est. Nam Commentator, comm. 41, ponit in cœlo, ultra motorem primum qui movet modo finis, alium motorem conjunctum, quem vocat animam moventem executive. — Quinta est. Nam, comm. 44, dicit quod perfectio uniuscujusque motoris consistit in intelligendo primam causam; ubi expresse ponit, ultra motorem exeeutivum, causam primam moventem per modum finis. — Sexta est. Nam, in tractatu *de Substantia orbis*, cap. 4, dicit sic: « Cum Aristoteles consideravit corpus caeleste esse æternum, et motum etiam (6); omne autem motum movetur per virtutem existentem in eo; invenit quod illa virtus erat anima, non admixta materiæ, abstracta et separata a corpore. El invenit ipsam esse virtutem appetitivam. Et cum consideravit de virtutibus appetitivis coelestibus, invenit eas moveri ad appetibile nobilius ipsis. Et declaratum fuit ei, quod causa continuationis motus non est a quo (γ) moventur, sed aliud appetibile. El quia continuatio non provenit nisi ab illo appetibili (δ), tanquam a motore non moto, sequitur quod

(a) *per reiterationem effectum tinnii*. — Om. Pr.

(b) *habet* — *habeat* Pr.

(γ) *exigit*. — *egit* Pr.

(δ) *non moveat*. — *movet* Pr.

(a) *moveat*. — *movet* Pr.

(fl) *el motum etiam*. — Om. Pr.

(γ) *a quo*. — *ad quod* Pr.

(*) *prove/ut nui ab illo appetibili*. — *perveni* niti ad illud appetibile* Pr.

illud non est corpus, nec potentia in corpore. Declaratum est autem, in libro *de Anima*, quod omne tale est intelligentia abstracta. Corpus ergo coeleste intelligit hanc intelligentiam; intelligere enim transmittit ipsum ad illud appetibile. » — Hæc Commentator. — Unde patet sua expressa intentio de duplici motore: uno quidem nobilissimo, qui movet ut appetibile et finis; et alio conjuncto, quem vocat animam moventem executive.

Idem etiam dicit apparere ex eorum demonstrationibus et rationibus. — Prima est. Quia Commentator, 2. *Coeli*, comm. 3, loquens de intelligentia movente orbem, ponit quod illa unitur corpori cœlesti ut forma naturalis; et ex illa et corpore coelesti constituitur tertium ens naturale, quod vocatur coeleste animal. Sed manifestum est quod talis compositio repugnat primo principio. Ergo dici non potest quod fuerit mens ejus, primum principium movere cœlum executive. — Secunda est. Quia Philosophus dicit, 12. *Jfda*p/ii/stcæ(1.c.36,37), quod primum principium nullo modo moveatur ut appetens, vel ut amans, sed tantum ut appetibile et amatum. Et assumit pro ratione: quia nihil movet ut omnino non motum, nisi quod movet per modum finis et amati; finis enim movet agentem et motorem executorem; primum autem principium nullo modo movetur in aliquo genere motionis, quia non esset primum; ergo (a) non movet nisi ratione finis. Quare (δ), si attribuitur sibi executio motus, ratio Philosophi erit nulla, per quam concludit quod moveatur in ratione amati tantum, ut motor non motus. — Et si dicatur quod movet amando se, et ita movetur a sua voluntate; — non valet. Tum quia Philosophus nunquam dixit ibi, quod moveatur sicut amans et desiderans; sed solum dicit quod movetur ut appetibile et amatum. Tum quia impossibile est quod primum principium moveatur a sua voluntate; nullo modo enim movetur, nec secundum rem, nec secundum rationem, nec a se, nec ab alio; quia ratio moti a fine, est ratio imperfectionem importans. — Hæc ille.

§ 4. — Contra ultimam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra ultimam conclusionem arguit sic (dist. 43, q. 1, art. 3). Constat enim quod intellectus potest fingere multa, quæ sunt impossibilia esse; voluntas etiam potest esse impossibile, ut dicit Philosophus, 3. *Ethicorum* (cap. 5) Unde non apparet quod rationes illæ concludant. — Hæc ille.

(3) *ergo.* — quia Pr.

(ε) *Quare.* — quia Pr.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli.—Ad ista respondetur. Et primo, ad ea quæ contra tertiam conclusionem, primo loco inducta sunt.

Ad primum quidem, dicitur quod materia non causat limitationem formæ, nisi per modum causæ materialis. — Et cum dicitur quod causalitas materiæ consistit in recipere, etc.; — dico quod, licet materia nihil det formæ, sed eam (1) recipiat, tamen forma, eo ipso quod recipitur in materia, non habet omnem modum perfectionis sibi possibilem secundum rationem suæ speciei; sed limitatur ad capacitatem susceptibilis. Et ila etiam dico de quolibet alio subjecto alicujus formæ vel aclus. Unde sanctus Doctor, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, qu. 2, dicit quod < limitatur aliquid ex capacitate recipientis; unde illud quod non habet esse receptum in aliquo, sed subsistens, non habet esse limitatum, sed infinitum, sicut Deus. Si autem esset aliqua forma simplex subsistens, quæ non esset suum esse, haberet quidem finitalem quantum ad esse quod esset particulalum ad formam illam; sed illa forma non esset limitata, quia non esset in aliquo recepta; sicut si intelligatur calor per se existens. Et secundum hoc, etiam formæ universales intellecta*, habent infinitatem. Sed si forma talis sit in aliquo recepta (6), de necessitate limitata est quantum ad esse debitum illi formæ, et (γ) non solum quantum ad esse simpliciter; quia non solum non habet plenitudinem essendi simpliciter, sed nec totum esse quod natura illius est possibile fore (5). Sed possibile est quod non sit limitata quantum ad rationem illius formæ, ut scilicet habeat illam formam secundum omnem modum completionis illius, vel nihil desit de pertinentibus ad perfectionem formæ illius; et hoc erit, si ex parte recipientis non sit defectus, vel ex parte agentis ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quod materiam limitare formam, non est materiam aliquid dare formæ, sed potius eam recipere proportionaliter suæ capacitati, et non secundum totum esse debilius natura illius formæ. Unde tale limitare non dicit actionem, nec proprie causalitatem, sed modum causalitatis subjectiva? vel materialis. — Eadem autem sententiam ponit, *do Veritate*, q. 29, art. 3; et 3 p., q. 7, art. 11.

Ad secundum, negatur minor. Dico enim quod furina, secundum esse reale, est majoris amplitudinis quam materia; quia forma quandoque posset habere perfectius esse, si esset extra materiam,

(3) *cani.* — etiam Pr.

(8) *recepta.* — Om. Pr.

(t) *et.* — Om. Pr.

(c) *fore.* — Om. Pr.

quam cum est in tali materia. El ideo probatio quam isle adducit, non est ad propositum. Licet enim forma non sit illimitata quoad CSSC, sed limitata quoad est in materia; tamen quod forma habeat tam imperfectum esse, et non totum illud quod est sibi debitum, Ime est ex defeciu materiæ, quæ non potest illud sustinere. — Nec valet illud quod dicitur de proportione. Verum enim est quod forma proportionalur materia? suæ, sic quod esse ejus non excedit esse subjecti; non tamen sic proportionaliter, quin posset habere nobilius esse sine tali materia, quam habeat in ea.

Ad tertium, negatur minor. Dico enim quod aliquæ formæ possent fieri illirnitatæ, non quidem quoad essentiam suam, nec quoad esse simpliciter; sed tamen aliqua albedo posset fieri illirnitata quoad rationem albedinis, et quoad esse debitum suæ? natu... : puta, si Deus crearet albedinem subsistentem extra omne subjectum, scilicet extra substantiam et quantitatem, quod utique Deus posset facere, secundum sanctum Thomam, 7. *Quodlibet*, q. 4, art. 3, ubi sic ait : * In albedine, inquit, el in qualibet alia corporali qualitate, est duo considerare, scilicet : ipsam naturam albedinis, per quam speciem sortitur; el individuationem ejus, secundum quini est hæc albedo sensibilis, ab alia albedine distincta. Posset ergo fieri, divino miraculo, ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset, sicut hæc albedo, sensibilis; sed esset quædam forma intelligibilis, ad modum formarum separatarum quas posuit Plato. Sed quod hæc albedo sensibilis individuata esset sine quantitate, fieri non posset, quamvis quantitas individuata possit esse sine substantia; quia quantitas non solum individuatur ex subjecto, sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione quantitatis dimensionis, quæ est quantitas potentiam habens, etc. » Et nota ibi nulla de hoc, et quomodo Deus posset talem albedinem ponere in angelo, et quomodo esset qualitas spiritualia. Ex quibus, et ex dictis ad primum, patet quomodo albedo posset esse infinita, et quomodo non. Nec est simile de forma lapidis, aut alia forma substantiali, cujus esse est indivisibile; et ideo, si separaretur a materia, non esset infinita ; similiter de anima. — Illud autem quod dicit iste, quod scilicet forma non aliter dicitur illirnitata, nisi quia potest intelligi ut communis, falsum est.

Ati quartum dicendum sicut ad tertium. Nullum enim accidens est ibi sine subjecto, excepta quantitate; ut probat sanctus Doctor, 3 p., q. 77, art. 2; el, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 7^{ar}. 1. Contra *Gentiles*, cap. 63. — Cum nitem arguit de quantitate/ quæ est separata ab omni subjecto; — dico quod illa non est infinita secundum esse suæ naturæ debitum; quia divina virtute manutinetur in esso quod babébat in substantia panis, ut ponit sanctus

Thomas, 3 p., q. 77, art. 1, ad 34, et 4am. Posset tamen dari sibi esse lotum competens naturæ suæ speciei, divina virtute, sicut el aliis accidentibus; et lunc esset infinita, non quidem secundum quantitatem numeralem vel dimensionem, ita quod caret terminis in actu, et esset infinita privative; sed esset infinita negative, quantum ad rationem quantitatis continua* linea* pedalis; quia nihil pertinens ad perfectionem illius speciei, sibi deesset; et similiter, quantum ad esse debitum suæ speciei; non tamen esset extensior quam modo sit quantitas pedalis in baculo. — Et cum dicitur quod impossibile est quoti aliquid transeat de finito ad infinitum, etc.; — verum est, loquendo de infinito quantum ad esse simpliciter, vel de infinito privative; aliter negatur.

Ad ea quæ secundo loco inducit contra eandem conclusionem, alias dictum est latius (dist. 8).

Ad primum dico quod, cum dicimus Deum esse ipsum esse subsistens, per ly *esse* intelligimus *esse* quod est aclus essentiae, non autem *esse* quod (a) significat essentiam decem generum, nec *esse* quod significat compositionem aut affirmationem intellectus, vel veritatem propositionis, quod quidem *esse* est in anima, non in re. Et istam distinctionem ponit sanctus Doctor, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 2, art. 2; et, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. J, ad Ie®. Sciendum tamen quod arguens, false intelligit sanctum Doctorem in hoc passu. Cum enim dicit sanctus Thomas, quod Deus est ipsum esse subsistens, non intelligit quod sit quid separatum, eo modo quo universale est separatum a singularibus, secundum phantasiam Platoniorum, sed eo modo quo forma separatur a materia el omni susceptivo. Et ideo, cum isle infert quod divinum *esse* sit *esse* omnis rei, vel affirmatio, aut quidditas omnis (S) rei, decipitur, non distinguens de duplici abstractione, aut separatione.

Ad secundum dico quod, cum dicitur, Lapis est, ly *esse* potest designare actum essendi lapidis; el tunc falsum est quod æque sit idem lapidi, sicut esse quo Deus est; quod significatur, cum dicitur, Deus est. Secundo, potest designare veritatem propositionis formate de lapide; et sic falsum est quod illud *esse* sit Deus, vel lapis. Tertio, potest designare essentiam lapidis; et lunc negatur quod illud *esse* subsistat; nam essentia lapidis non proprie subsistit, sed ejus suppositum, ut patet 1 p., q. 29, art. 1 et 2. Et ideo argumentum non valet.

§ 2. — Ad argumentum contra quintam CONCLUSIONEM

Ad argumentum Aureoli. — Ad ea quæ contra quintam conclusionem inducuntur, dicendum quod

() non autem est quod. — in quantum eue el non eue Pr.

() omne. — omni Pr.

deductio quam facit sanctus Thomas, bona est, et divinæ potentiæ insolubiliter infinitatem probat. Cum autem arguens illam probationem calumniatur, dico quod deficit in tribus. — Primo quidem, quia exemplum, vel instantia quam facit, nulla est. Nos enim loquimur de potentia activa, comparando duas potentias activas ad invicem, quarum scilicet una non potest agere nisi supposita potentia passiva, alia vero nihil supponit. Iste autem, in exemplo de visu et auditu, quæ attingunt colorem et sonum, arguit de potentiis passivis, scilicet sensitivis. Ideo instantia est satis proterva. — Secundo, quia falsum est quod color et sonus omnino impropotionaliter distent, aut se excedant; cum sint species ejusdem generis. Sciendum enim quod aliqua distare proportionaliter, jolest dupliciter intelligi; et consequenter, aliqua impropotionaliter (x) distare, dupliciter dicitur. Primo quidem modo, aliqua proportionaliter distant, quæ habent determinatam habitudinem et certam secundum suas quantitates ad invicem, ite quod quantitas unius exceditur a quantitate alterius in consimili excessu quo unus numerus alium excedit; secundum quod, duplum, triplum, quadruplum, sunt species proportionis. Alio modo, quia, licet non se taliter excedant qualiter numerus excedit numerum, tamen inter quantitates eorum est aliqua, quæcumque fuerit, realis habitudo; ulpole quod unum se habet ad aliud ut actus ad potentiam, vel ut perfectius eo, vel ut oppositum, vel ut effectus ad causam, vel hujusmodi. El talis proportio secundo modo dicta, est inter quæcumque duo entia universi: quia, datis quibuscumque rebus, vel una est ab alia, vel ambo ab aliquo tertio; et consequenter erit ibi vel æqualitas, vel distantia proportionalis. Quæ ergo distant impropotionaliter per oppositum ad primum modum, non oportet quod infinite distent: nam aliqua duo finita, illo modo impropotionaliter distant, sicut dicit arguens de costa quadrati et ejus diametro; cum tamen numquam inter duo finita, sit distantia infinita, ul ponit sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 57. Illa vero quæ distant impropotionaliter primo modo et secundo modo, infinito distant. Talia enim non possunt esse nisi ens et purum non ens. Nam talia impropotionaliter distant, quant Deus et creatura; sicut ponit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 4, ut allegavi in probatione quinta conclusionis. Deus enim et creatum, licet distent impropotionaliter per oppositum ad primum modum, non tamen impropotionaliter per oppositum ad secundum; immo, inter Deum et creaturam est proportio secundo modo dicta, ul ponit sanctus Thomas, I p., q. 12, art. I, ad 4^{um}; et 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 1; et *de Veritate*, q. 8, art. I, ad 6^{am}, ubi dicit: « Proportio, proprie loquendo, nihil aliud est quam habi-

ludo quantitatis ad quantitatem; sicut cum una est æqualis alteri, vel tripla. El exinde translaturum est nomen proportionis, ut habitudo cujuslibet rei ad alteram rem proportio nominetur; sicut materia dicitur esse proportionata formæ, in quantum se habet ad formam ut materia ejus, non considerata aliqua habitudine quantitatis; et similiter intellectus creatus, est proportionatus ad videndum divinam essentiam, in quantum se habet ad eam, quodammodo, ut ad intelligibilem formam. » — Hæc ille. — Si ergo Dei ad creaturam est qualiscumque proportio, quæ tamen infinite distant; multo plus distabunt in infinitum aliqua potentia et nulla potentia, inter quæ nullo modo est habitudo aliqua realis. Ex quo patet quod instantia de colore et sono, ad propositum nulla est. — Tertio deficit arguens, in hoc quod dicit quod quanto res minus est in potentia, tanto facilius et a minori virtute reducatur ad actum. Patet enim quod difficilius esset facere statuum ex aqua, quam ex cupro vel ligno; et tamen statua dicitur esse in potentia in cupro, non autem in aqua; quia, secundum Philosophum, 9. *Metaphysics* (t. c. 12), et recitatur a sancto Doctore, I. *Sentent.*, dist. 42, q. 2, art. 3, et *de Potentia Dei*, q. 1, art. 4: Hoc solum dicimus esse in potentia in aliquo, quod potest educi uno motore de illo. Unde arguens videtur fuisse deceptus, credendo quod illud sit magis in potentia, quod est in potentia remotiori: utpote quod statua magis sit in potentia in aqua, quam in cupro; et vitulus, magis in trunco, quam in menstruo vaccae. Quod patet. Nam illud dicit esse magis in potentia, quod difficilius est educibile, et majorem virtutem requirit activam; illud autem quod minus est in potentia, facilius et a minori virtute. Ubi patet deceptio. Licet enim difficilius sit ex aqua immediate producere vitulum, hoc non est ideo quia in aqua vitulus magis sit in potentia; sed quia potentia materiæ magis est. Et actu forma? vituli elongate, cum est sub forma aquæ, quam dum est sub forma menstrui. Cum igitur illud quod nullo modo est in potentia, nec propinqua, nec remote, sit ab actu remotissimum, major virtus in infinitum requiritur ad producendum aliquid de nihilo, et ex nulla potentia, quam ad producendum vitulum de trunco.

§ 3. — AN ARGUMENTA CONTRA SEXTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra sextam conclusionem primo inducte, dicitur. Et

Ad primum quidem, dico quod major est falsa per accidens; nec illam ponit sanctus Thomas ite cnde, sed addit aliquid. Dicit enim quod virtus finite, manens incorruptibilis, potest esse causa motus infiniti; non tamen prima, sed tanquam ab

(a) impropotionaliter. — proportionaliter Pr.

alio mola. Et Meo, ex illa maxima non potest concludi quod ad motum cœli infinitum per accidens, sufficiat motor finito virtutis; sed potius, quod ad hoc oportet ponere aliquem motorem, qui sit causa prima primi motus et ejus infinitatis; et consequenter quod sit perse causa infinitatis quæ per se est in motu, non solum illius quæ ibi est per accidens; ac hoc, quod sit infinita virtutis. Illa autem infinita virtus poterit perpetuo movere aliquam potentiam finitam incorruptibilem, quæ sic ab illa prima virtute infinita mota, poterit perpetuare motum infinitum per accidens.

¶ *secundum* dico quod arguens potius deceptus fuit ex non intellectu argumenti, quam sanctus Doctor per æquivocationem. Non enim sanctus Thomas solum ostendit quod infinitum mobile exigit infinitam virtutem in movente; sed etiam quod motus infinitus per reiterationem circulationum, posito quod mobile sit finitum, exigit infinitum vigorem in movente, quod est prima et perse causa qualiscumque infinitatis motus primi; ut patet in demonstrationis explanatione.

¶ *tertium* negatur major. Dico enim quod sanctus Thomas hoc non ponit ille crudo, scilicet quod nulla infinitas motus, etc. Sed intelligit quod infinitas motus vel temporis, quæ est per accidens, non exigit in motore proximo virtutem infinitam; sed in motore primo eam exigit; quia ille non potest esse prima et perse causa infinitatis per accidens; quia effectus per accidens, non reducitur directe ad causam per se directe et determinate, sed effectus per se; et ideo, si primus motor est prima et perse causa infinitatis motus vel temporis, utique ipse erit prima et perse causa infinitatis quæ est in motu vel tempore perse; et hoc, vel causa in actu, aut in potentia. Et iste sensus patet ex verbis ejus supradictis.

Ad argumenta secundo inducta, dicitur quod solum concludunt quod de mente Aristotelis fuit cadum moveri a duobus motoribus, scilicet a primo motore, et ab alio proximo. Et hoc concedit sanctus Thomas, 12. *Metaphysicæ*, exponendo Aristotelem (l. c. 36). Unde, in illo capitulo: *Movet autem* tractat *appetibile*, etc., dicit sic (led. 7): a Dicitur autem primum movens movere sicut appetibile, quia motus cœli est propter ipsum, sicut propter finem, causatus ab aliquo movente proximo, quod movet propter primum movens immobile (a), ut assimile! se ei in causando, et educat in actum illud quod est in virtute in primo motore. Non enim est motus cœli propter generationem et corruptionem inferiorum, sicut propter finem; cum finis sit nobilior eo quod est ad finem. > — Hæc sunt verba sancti Doctoris. — Ex quibus patet quod dixi. Sed ex illis non habetur quin primus motor moveat coelum motu locali, et non solum moveat appetitum animæ

cœlestis. Nam Aristoteles, in illo capitulo, expresse ponit quod primus motor movet localiter primum mobile. Dicit enim sic (t. c. 38): *Quoniam autem est quidem movens, ipsum immobile ens, actu ens, hoc non contingit aliter se habere nullatenus. Latio enim prima mutationum; hujusmodi autem, quæ est circulatio: hanc autem movet.* — Hæc ille. — Et non solum ponit hoc, immo quod substantia cœli, et omnia entia naturalia, dependent ex illo primo motore. Ait enim post illa verba: *Ex tali igitur principio dependet cælum et natura.*

Eadem etiam est sententia Averrois. Unde, in 10. *Metaphysicæ*, comm. 7, ponit hæc verba: a Omne quod est principium esse, est principium numeri; et quod est principium numeri, est principium essendi. Idem enim contingit ex hoc in omnibus generibus. Et cum hoc ita sit, sicut apparet per inductionem, manifestum est quod unum in quolibet genere, est aliqua natura simpliciter; quæ, quia est principium esse illorum ejusdem generis, est principium numeri eorum (a). Et intendit quod, cum huic (6) insertum fuerit quod declaratum est in *Physicis*, scilicet hoc esse, primum motorem æternum et absolutum ab omni materia; et declaravit post, quod hoc non solummodo est principium tanquam motor, sed tanquam forma et finis; declarabitur quod illud est unum de quo fuit declaratum hoc, quod est principium substantial, sicut est declaratum quod est actus ultimus, cui non admiscetur potentia omnino, n — Hæc ille. — Item, 12. *Metaphysicæ*, comm. 36, dicit sic: a Dictum est, 8. *Physicorum*, quod movens coelestia corpora, in nulla existit materia; et quod est forma abstracta. Quapropter, movens hoc, est intellectus; quia agit motum, et est motus finis. Hæc autem differunt a nobis, scilicet illud quod movet nos in loco secundum quod est agens, et quod movet nos secundum quod est finis. Et habet duplex esse, scilicet in anima, et extra animam. Quod autem est in anima, est agens motum; secundum vero quod est extra animam, est movens secundum finem. Verbi gratia: quoniam balneum duplicem habet formam, in anima, et extra animam; et propter illam formam quæ est in anima, desideramus illam formam quæ est extra animam; igitur forma balnei, in quantum est in anima, est agens desiderium et motum; secundum autem quod est extra animam, est finis motus, non agens. Si igitur forma balnei non esset in materia, tunc moveret secundum agens et secundum finem, sine aliqua motionem contingente. Et sic est intelligendum de moventibus corpora coelestia. Secundum igitur quod intellecta sunt formæ eorum, sunt moventia secundum agens; secundum autem quod sunt eorum fines, moventur ab illis secundum desi-

(») eorum. — earum Pr.

(fi) huic. — hinc Pr.

(i) a verbo *quod movet* usque ad *immobile*, om Pr

derium. n — Hæc ille. — Et comm. 37, idem ponit, ostendens quomodo ille primus motor (a) est forma substantialis, simplex, immaterialis. Et ideo intelligitur a cœlo, non per speciem impressam suo intellectui; sed ille motus est forma intellectus cœli, et diligitur a endo propter se. Principia autem aliorum motuum, præter motum diuturnum, dilecta sunt propter aliud. Unde videtur ponere in quolibet cœlo unam intelligentiam separatam, et cum hoc animam, quæ est forma orbis. — Et, ibidem, ponit quomodo Deus, mediante primo cœlo, movet alios, et, mediantibus cadis, movet inferiora; concludens quod Deus videtur habere curam circa omnia entia, quantum ad speciem. — Et, comm. 38, dicit quod « intelligent! » abstractæ debent esse principium eorum quorum sunt principia, duobus modis, secundum quod sunt moventes, et secundum quod sunt finis ». — Hæc ille. — Commento etiam 41, dicit sic: « Quia primus motor habet potentiam infinitam; movet enim in tempore infinito. Et necesse est ut habens potentiam infinitam non sit corpus; impossibile enim est (G) ut sit corpus, aut potentia in corpore. » In fine etiam, dicit quod ille motor cœli est causa penmanentiæ cœli. — Et, 6. *Metaphysicæ*, comm. 2, dicit quod corpora cœlestia sunt causa istorum sensibilium, et substantia abstracta est causa corporum coelestium. — Item, 2. *Metaphysicæ*, comm. 4, ponit hæc verba: « Oportet ut maxime verum, sit illud quod est causa veritatis in quolibet genere entium, et magis digna in esse et in veritate, quam illa quorum est causa in illo genere. Manifestum est quod, si est hic prima causa omnium entium, ut declaratum est in scientia naturalium, quod illa causa est magis digna, et in esse, et in veritate, quam omnia entia; omnia enim entia non acquirunt esse et veritatem, nisi ab ista causa. Est igitur tantum unum per se, et verum per se; et omnia, entia et vera per esse et veritatem ejus. » — Hæc ille.

Patet igitur, ex dictis, Averrois et Aristotelem non illam mentem habuisse, quam imponit eis arguens; qui tria falsa eis imponit. — Primum est quod Deus, seu primum principium, nullo modo agat motum circularem cœli; sed tantum causet desiderium ad movendum, in intellectu conjuncto corpori cœlesti, seu animæ cœlesti. Et hoc imponit eis, dist. 42, q. I. — Secundum est quod imponit eis, scilicet quod Philosophus et Commentator non posuerunt primum motorem infinitum in virtute, sed solum entitative, et valore, et multitudine perfectionum. Hoc imponit eis, dist. 43 et 44. — Tertium est quod Deus non est causa effectiva substantiæ cœli, aut dispositionum ejus. Hoc imponit eis, dist. 3.

Quod autem false imponat istud ultimum, specialiter patet. Nam, in tractatu *de Substantia orbis* (cap. 2), sic dicit Commentator: « Agentium quod-

dam est prius acto, duration* et tempore; et sic est Deus, omni eo quod sit in sphaera mundi, respectu istius agentis. Quoddam autem est prius naturaliter, sed non tempore; sicut est orbis, et orbem agens, et faciens ipsum in dispositionibus necessariis. Et cum hoc ignoraverint quiddam, dixerunt Aristotelem non dicere causam agentem communem, sed causam moventem tantum. Et hoc est valde absurdum. Non enim dubium quin agens ipsum, sit movens ipsum; quod enim movet ipsum motu proprio, largitur ei primo dispositiones per quas acquirit motum. » — Hæc ille.

Sed ad hoc dicit Aureolus, dist. 3, quod non loquitur Commentator de agere effective, sed de agere determinative, in quantum Deus, vel intelligentia, est ratio quod cœlum sit in dispositionibus suis; nunquam autem dicit quod largiatur sibi entitatem, nec quod efficiat esse ejus. — Sed patet quod ista excusatio, immo potius accusatio, nulla est. Tum quia Commentator loquitur ibi de agere, quo agitur id quod fit, ut patet: quia exemplificat de illis quæ fiunt infra sphaeram generabilium; tale autem agere, est dare esse. Tum quia, 2. *Metaphysicæ*, comm. 4, ponit quod omnia sunt entia per esse primæ causæ, ita quod est eis causa essendi, ut dictum fuit.

Patet igitur, illa argumenta quæ contra sextam conclusionem ultimo inducta sunt, ex falso intellectu Commentatoris et Aristotelis processisse.

§ 4. — Ad argumentum contra ultimam CONCLUSIONEM

Ad argumentum Aureoli. — Ad ea vero quæ contra septimam conclusionem inducta sunt, dicitur quod licet intellectus possit intelligere multa quæ non sunt, et voluntas velle impossibilia, tamen objectum intellectus non potest excedere, in ambitu suæ communitatis, virtutem causæ instituentis intellectum, quantum ad eminentem continentiam, illa quod ens intelligibile, sine implicatione contradictionis, contineat aliquid majus Deo. Sic autem esset, si Deus esset finitus: quia, omni finito, intellectus noster potest concipere majus, sine implicatione contradictionis; et consequenter intelligit aliquid, in quo salvaretur ratio sui objecti, majus Deo; quod non est possibile. Et sic patet quod hoc quod intellectus noster possit infinita concipere successive, quorum secundum erit majus primo, signum est quod causa intellectum instituens, est infinita. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 7, art. 2, ad 2^{am}*, dicit quod « hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinitum, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materia; sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiæ angelorum; vel ad minus potentia intellectiva, non est actus alicujus organi, in anima intellectiva corpori conjuncta ». — Hæc ille. — Et sic ulterius

(s) motor. — *motui* Pr.

(6) *enim at* — Om. Pr.

suppleatur quod Deus, qui est causa intellectus, est inulto plus separatus, ac consequenter infinitus. Et hæc de primo articulo dicta, sufficient.

ARTICULUS II.

AN SIT DARE MAXIMAM MAGNITUDINEM,
AUT PERFECTIONEM, AUT CREATURAM, QUAM DEUS
POSSIT PRODUCERE

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : Quod Deus non potest facere aliquid simpliciter infinitum, sed bene secundum quid.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, I p., q. 7, art. 2, ubi sic dicit ; « Præter Deum, non potest esse aliquid simpliciter infinitum. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiæ, manifestum est quod omne existens in actu, habet aliquam formam ; et sic materia ejus est terminata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales, quod est finitum simpliciter, potest dici infinitum secundum quid : utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, in quantum est in potentia ad infinitas figuras. Si autem loquamur de infinito secundum quod competit formæ, sic manifestum est quod illa quorum formæ sunt in materia, simpliciter sunt finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed perse subsistentes, ul de angelis quidam opinantur, erunt quidem infinitæ secundum quid, in quantum formæ non terminantur nec contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata, etsi sit subsistens, tamen habet esse, et non est suum esse; ideo necesse est quod ipsum esse ejus sit receptum, et contractum ad determinatam naturam (a). Inde non potest esse infinitum simpliciter, » — Ille ille.

Et ibidem, ad 1., tangit aliud medium, dicens : « Hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse ejus : quia esse subsistens, non est esse creatum; unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut igitur Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul); ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod Deus potest facere aliquam formam infinitam in aliqua specio et

(>) naturam. — materiam Pr.

secundum rationem suæ speciei, tam substantialem quam etiam accidentalem.

Istam conclusionem probat ipsemet, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. I, art. 2, q. 2, ut recitatum est in articulo procedenti, in responsione ad primum contra tertiam conclusionem.

Hoc etiam patet ex probatione procedentis conclusionis, ubi probavit quod, si angeli sunt formæ sine materia, quod sunt infiniti secundum quid, scilicet quantum ad rationem suæ speciei. — Quod autem sint incorporei et formæ subsistentes, ostendit, I p., q. 50, art. 1 et 2, ubi, ad quantum solvendo, ponit totam istam conclusionem. Dicit enim sic : « Omnis creatura, est finita simpliciter, in quantum esse ejus non est abstractum subsistens, sed limitatum ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet creaturam aliquam secundum quid infinitam. Creatura autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ, sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur. Substantia autem immateriales creatæ, sunt finita secundum suum esse ; sed sunt infinitæ secundum quod eorum formæ non sunt receptæ in alio : sicut si diceremus albedinem separatam existentem, esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum ; esse tamen ejus esset limitatum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro *de Causis*, quod intelligentia est finita (a) superior, in quantum scilicet recipit esse a suo superiori ; sed (i) est infinita inferior, in quantum non (γ) recipitur in aliqua materia, » — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo formæ aliquæ substantiales, sunt infinitæ. Et similiter, de formis accidentalibus, quomodo Deus posset aliquam albedinem producere, quæ secundum rationem albedinis esset infinita : puta, si produceret albedinem separatam ab omni receptivo, illa, inquam, esset infinita in ratione albedinis, et secundum esse albedinis, si Deus daret sibi totum esse quod suæ naturæ debitum est. Tali enim albedine non posset esse alicujus albedo intensior, nec perfectior, in esse albedinis ; et illa æquipolleret (δ) infinitis albedinibus existentibus in subjecto ; et esset sicut idea separata ; nec posset multiplicari secundum numerum, ut dicit sanctus Thomas. I p., q. 50, art. 4 : « Impossibile, inquit, est dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates, » — Talis tamen albedo separata, non esset eadem (c) cum albedinibus existentibus in subjecto, secundum quod ipse

(x) finita. — infinita Pr.

(β) non. — Acl. Pr.

(γ) non. — Orn. Pr.

(δ) æquipolleret. — mquipollet Pr.

(t) Tatii tamen albedo separata non enet eadem. — Om. Pr.

dicit, q- 7> art. i, ad 3um : « Si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, discernetur ab omni albedine exsistente in subjecto. » — Ihec ille.

Utrum tamen esset individuate, videtur dicere sanctus Thomas quod non, 7. *Quodlibeto*, q. 4, art. 3, ul recitatum est prius, et nunc totaliter et complete verba ejus, pro tota secunda parte conclusionis, ubi sic ait : a Divinæ]>olenliæ, ratione suæ immensitatis, attribuendum est quidquid in defectum non sonat. Tamen aliqua sunl, quæ natura creata non patitur ut liant, propter aliquam repugnantiam (piam important ralionē contradictionis implicita?; el de talibus consuevit dici a quibusdam, quod Deus potest ea facere, quamvis fieri non possent Ut ergo videamus utrum fieri possit a Deo, quod albedo sit sino quantitate, Sciendum e>t quod in albedine, et in qualibet alia corporali qualitate, est duo consideraro, scilicet : ipsam naturam albedinis, per quam speciem sortitur; et individuationem ejus, secundum quod est hæc albedo sensibilis, ab alia albedine sensibili distincta. Posset ergo fieri, divino miraculo, ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset, sicut hæc albedo, sensibilis; sed esset quædam forma intelligibilis, ad modum formarum separatarum quas posuit Plato. Sed quod hæc albedo sensibilis individuata («) esset sine quantitate, fieri non posset; quamvis fieri posset quod quantitas individuata (6) esset sine substantia ; quia quantitas non individuatur solum ex subjecto, sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione quantitatis dimension, quæ est quantitas positionem habens. Et ideo possibile est imaginari duas lineas separatas ejusdem speciei, numero diversas, secundum diversum situm ; alias linea non esset divisibilis ex ipsa ratione sui generis; non enim dividitur linea nisi in lineas. Plures autem albedine» sino subjecto imaginari, est impossibile. Et sic patet quod albedo non individuatur nisi ex subjecto ; el propter hoc, non posset esse individua, nisi esset in aliquo subjecto, ad minus in quantitate. Sed quantitas habet suum terminum, el individuationem, etiam absque subjecto. Et ideo per miraculum posset esse hæc quantitas sensibilis absque subjecto, sicut patet in Sacramento corporis Christi. » — Hæc ille.

Ex quibus palent prædicta, scilicet quod talis forma esset non individuata, sed natura subsistens. El quod esset infinita, patet per superius in alio articulo dicta, et similiter in isto. Palet etiam quod isti albedini separatæ nunquam posset æquari in intensione aliqua albedo quæ esset in subjecto, quantumcumque intenderetur.

Tertia conclusio est quod Deus non potesl facere

- () *individuata*. — *individua* Pr.
() *individuata*. — *individua* Pr.

multitudinem, aut magnitudinem dlmemilvnm, netu infinitam.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., q. 7. Et quidem quod impossibile sit multitudinem esse actu infinitam, arguit sic, ibidem, art. 4 : < Omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem est species numeri infinita; quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est multitudinem esse infinitam actu (z)sive per se, sive per accidens. — Item : omnis multitudo in rerum natura exsistens, est creata; el omne creatum, sub aliqua intentione creantis comprehenditur; non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo (ç) esse multitudinem infinitam actu, etiam per accidens. > — Et sic patet prima pars conclusionis.

Sed secundam probat ibidem, art. 3, sic dicens : « Aliud est esse aliquid infinitum secundum suam essentiam, el (γ) secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem (5), utpote ignis vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam; quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo, habito, ex præmissis, quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere an aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem. Sciendum est igitur quod corpus, quoti est magnitudo completa, dupliciter sumitur, scilicet : mathematice (<), secundum quod in eo consideratur sola quantitas; et naturaliter, secundum quod in eo consideratur forma el materia. Et decorpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est : nam omne corpus naturale aliquam formam habet determinatam ; cum igitur ad formam substantialem sequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam sequantur accidentia determinata, inter quæ est quantitas; unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem, et in majus, et in minus. Unde impassibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet : quia omne corpus naturale habet motum aliquem naturalem ; corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem : neque rectum ; quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra locum suum; quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus

(a) *actu*. — *Om*. Pr.

(€) *ergo*. — *Om*. Pr.

(γ) *secundum suam essentiam et*. — *Om*. Pr.

(ê) a verbo *Data* usque ad *magnitudinem*, *om*. Pr.

(<) *mathematice*. — *metaphysice* Pr.

esset locus ejus. Et similiter etiam neque secundum motum circularem : quia in motu circulari oportet quod una pars corporis transferatur ad locum in quo fuit alia pars ; quod in corpore circulari (a), si ponitur esse infinitum, esse non posset; quia duæ lineæ protractæ? a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem; si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius. De corpore etiam mathematico eadem est ratio : quia, si imaginemur corpus mathematicum secundum actum existens, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma; quia nihil est actu, nisi per formam suam; unde cum forma quanti, in quantum hujusmodi, sit figura, oportebit quod habcat aliquam figuram, et sic erit finitum (6); est enim figura, quæ termino vel terminis clauditur. j) — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod multitudo est Infinita in potentia, et innunltudo est infinita in potentia : sic quod omni numero dato, potest dari major; et omni magnitudine dimensiva data, vel dabili finita, potest dari major.

Istam conclusionem intendit sanctus Thomas, ubi supra (1 p., q. 7). Et quidem, quod omni multitudine data, possit dari major, ut isto modo sit infinita multitudo in potentia, dicit, art. 4 : a Esse, inquit, multitudinem infinitam in potentia, possibile est. Quia (γ) augmentum multitudinis sequitur divisionem magnitudinis; quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra dictum est; eadem ratione, et infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis. d — Hæc ille.

Quod autem omni magnitudine infinita imaginabili aut dabili, possit a Deo fieri major, potest probari ex modo arguendi et solvendi sancti Doctoris, eodem articulo. Arguit enim secundo loco : α Cujuslibet speciei, possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figura, sunt infinita?. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu. » Et respondet sic : α Dicendum, inquit, quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numerorum; sunt enim species figurarum, trilaterum, quadrilaterum, et sic inde. Unde sicut multitudo infinita numeralis non reducitur in actum, quod sit tota simul; ita nec multitudo figurarum. » — Hæc ille. — A simili potest argui quod cuilibet speciei magnitudinis potest dari unum individuum ; cum, sicut

species figurarum attenduntur secundum species numerorum, ita species magnitudinum. Sicut enim dicimus : trilaterum, quadrilaterum, etc. ; ita dicimus : bipedale, tripedale, et sic inde. Et ideo sicut quocumque numero dato, vel dabili, potest dari major, sine statu; ita etiam, quacumque specie magnitudinis data, potest dari major, secundum quamcumque proportionem.

Quod etiam ista sil ejus mens, patet; nam, 3 p., q. 7, art. 12, ad 1um, sic ait : α Si loquamur de quantitativis mathematicis, cuilibet finitæ quantitatis potest fieri additio; quia ex parte quantitativis, non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formæ, cui debetur tanta quantitas, sicut et alia accidentia determinata. » — Item, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, qu. 3, ad 1.º, idem ponit. — Ex quibus patet quod, cum Deus possit facere quantitatem ab omni subjecto separatam, quæ mathematica diceretur, utique, quacumque quantitate data, posset majorem facere, sine statu. Cum etiam omni forma naturali data, posset aliam facere, quæ majorem requireret quantitatem, sequitur quod, loquendo etiam (a) de quantitate naturali, idem dicit potest.

Quinta conclusio est quod quacumque forma Intensibilis existente In subjecto data, Deus potest eam intendere ad duplum, et ad tripulum, et sic sine statu; ita quod nunquam perveniet ad tantam perfectionem, quin ad majorem Deus eam perducere posset.

Ista conclusio probatur eo modo quo alias (dist. 17, q. 2, art. 2) fuit probatum de charitate, quod augeri potest in infinitum.

Sexta conclusio est quod Deus non potest producere aliquam creaturam Ita perfectam, quin majorem et perfectiorem In specie producere posset.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 25, art. 6, ubi in principali responsione sic concludit : α Simpliciter autem loquendo, qualibet re a se facta, Deus potest facere aliam meliorem, a

Hern, *de Veritate*, q. 20, art. 4 : « Super omnia quæ Deus fecerit, potest alia dissimilia adhuc facere, et novas species, et nova genera, et novos mundos (6); nec unquam illud quod perfectum est, facientis virtutem adæquare potest, j) »

Et 1. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 3, dicit : α Quolibet bono creato, eo quod finitum est, potest aliquid esse melius; et ita bono increato, quod infi-

() a verbo oportet usque ad circulari, orn. Pr.

() finitum. — in infinitum Pr.

(γ) Quia. — Quod Pr.

(«) etiam. — Om. Pr.

(β) mundo». — modo» Pr.

nilum est, nihil melius esse potest. Bonitas vero creaturæ, dupliciter considerari potest : aut quæ est ipsius absolute in se, et sic qualibet creatura aliquid potest esse melius ; aut per comparisonem ad bonum increatum, et sic dignitas creaturæ recipit quamdam infinitatem ex infinito cui comparatur : sicut humana natura, in quantum est unita Deo; et læala Virgo, in quantum est mater Dei ; et gratia, in quantum conjungit Deo; et universum, in quantum esi comparatum ad Deum, ¶ — Hæc ille. — Et ibidem, ad 40., ponit quod Deus inter se et angelos posset facere multos gradus bonitatis, cum usque ad eum sit infinita distantia.

Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 26, idem ostendit, sic arguendo : a Divinæ, inquit, essentiæ infinitatem supra ostendimus. Infinitum autem, quanlali-bel additione finitorum facta, adæquari non potest, quin in infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita (a) exsistant. Nihil autem aliud prater Deum, constat esse secundum essentiam infinitum; cum omnia, secundum essentiæ rationem, sub determinatis generibus et speciebus concludantur. Quotcumque ergo et quanlicumque effectus Dei comprehendantur, semper in divina essentia est ut eos excedat ; et ita plurium ratio esse potest. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam cognoscit, ut supra ostensum est, omnem infinitatem effectuum transcendit. Non ergo ex necessitate ad hos vel illos effectus coarctatur. » — Hæc ille.

Hem, capitulo sequenti, ostendit quod divina voluntas ad nullos determinatos effectus arctatur, quin alios et alios possit velle. Arguit enim sic : « Voluntatem suo objecto proportionatam esse oportet. Objectum autem voluntatis, est bonum intellectum. Voluntas igitur ad quælibet nata est se extendere, quæ ei intellectus sub ratione boni proponere potest. Si igitur divinus intellectus ad certos effectus non coarctatur, ut ostensum est, relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus de necessitate producit. »

Hem, cap. 22, ostendit quod divina virtus non determinatur ad aliquos effectus, sic quod illos possit, ei non perfectiores.

Ex quibus patet quod, cum nec intellectus, nec voluntas, nec virtus divina ad aliquos effectus limitetur, ultra quos se non possit extendere, quod, quacumque perfectione specifica data vel dabili. producta vel producihili, imaginata vel imaginabili, Deus potest producere perfectiorem, prasertim cum nullam implied contradictionem.

Septima conclusio est quod quamcumque rem productam Deus potest facere meliorem accidentaliter, non tamen essentialiter.

Istam conclusionem probat, 1 p., q. 25, art. 6,

(a) infinita. — /inita Pr.

dicens : « Bonitas alicujus rei est duplex. Una quidem, quæ est de essentia rei; sicut esse rationale, est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere rem aliquam meliorem quam ipsa sit, licet posset facere aliquam aliam ea meliorem (a). Sicut diam non potest quaternarium facere majorem; quia, si esset major, non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic vero se habet additio differentiae substantialis in diffinitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur. 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10). Alia bonitas est, quæ extra essentiam est rei ; sicut boni hominis est esse virtuosum, vel sapientem. Et secundum tale bonum, potest Deus res a se facias facere meliores. » — Hæc ille.

Hem, ibidem, ad 1BW, dicit : < Deus potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi, quantum ad accidentalialia, licet non quantum ad essentialialia. *

Hem, 1. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1, dicit sic : < Uniuscujusque rei considerata est duplex bonitas, sicut ¶ duplex esse, cum ens et bonum convertantur, scilicet : bonitas essentialis, ut hominis esse vivum ¶ rationale; et bonitas accidentalialis, ut sanitas, scientia, et hujusmodi. Loquendo de bonitate accidentalialia, unicuique rei Deus majorem bonitatem conferre potuisset. Loquendo autem de bonitate essentialialia, qualibet recreata meliorem aliam facere potuisset; non tamen potuit hanc rem facere esse melioris bonitatis : quia, si adderetur ad bonitatem essentialialiam aliquid, non esset eadem res, sed alia; quia (6), secundum Philosophum, in 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), sicut in numeris unitas addita vel subtracta variat speciem, ita in diffinitionibus differentia addita vel subtracta. Verbi gratia : si diffinitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species, scilicet homo; si subtrahatur sensibile, remanebit vivens vita arborum » Unde, sicut Deus non potest facere quod ternarius, manens ternarius, habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero majorem numerum facere posset; ita non potest facere quod hæc res maneat eadem, et majorem bonitatem essentialialiam habeat vel minorem. Ex omnibus enim his sequeretur quod affirmatio et negatio essent simul vera; quod Deus non potest facere. » — Hæc ille.

Octava conclusio est quod Deus posset facere universum In Infinitum melius qunin sit, quantum ad aliquid. et quantum ad aliud non.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ibidem (dist. 44, q. 1), art. 2, dicens : « Secundum Philosophum, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 52), bonum universi consistit in duplici online, scilicet

() a verbo *quam ipsa* usque ad *meliores*, om. Pr.

() *quia*. — Om. Pr.

in ordine partium universi ad invicem, et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus; sicut etiam in exercitu, est ordo partium exercitus ad invicem, secundum diversa officia, et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria; et hic est ordo praecipuus, propter quem est prior ordo. Accipiendo igitur bonum ordinis qui est in partibus universi ad invicem, potest considerari vel quantum ad partes ipsas ordinatas, vel quantum ad ordinem partium. Si quantum ad partes ipsas, tunc potest universum fieri melius: vel per additionem plurium partium, si scilicet crearentur nullae aliae species, et impleantur multi gradus bonitatis, qui possent esse, cum inter summam creaturam et Deum sit infinita distantia. Et sic Deus melius universum facere potuisset, et posset. Illud autem universum se haberet ad hoc, sicut totum ad partem; et sic, nec penitus esset idem (a), nec penitus diversum esset; et haec additio bonitatis esset per modum quantitatis discrete. Vel potest intelligi fieri melius intensive; et hoc, mutatis omnibus partibus ejus in melius; quia, si aliquae partes meliorarentur, aliis non melioratis, non esset tanta bonitas ordinis. Sicut patet in cithara, cujus, si omnes cordae meliorentur, fit dulcior harmonia; sed quibusdam tantum melioratis, fit dissonantia. Haec autem melioratio omnium partium, vel potest intelligi secundum bonitatem accidentalem, et sic posset esse talis melioratio a Deo, manentibus eisdem partibus et eodem universo; vel secundum bonitatem essentialem, et sic etiam esset Deo possibilis, qui infinitas alias species condere posset; sed sic non essent eadem partes, et per consequens nec idem universum, ut ex dictis patet. Si autem accipiat ordo partium, sic non potest esse melior per modum quantitatis discrete, nisi fieret additio partibus universi; quia in universo nihil est inordinatum. Sed intensive potest esse melior, manentibus eisdem partibus, quantum ad ordinem qui sequitur bonitatem accidentalem; quanto enim aliquid in majus bonum redundat, tanto ordo melior est. Sed ordo qui sequitur bonitatem essentialem, non posset esse melior, nisi fierent aliae partes et aliud universum. Similiter ordo qui est ad finem, potest considerari vel (δ) ex parte ipsius finis, et sic non posset esse melior, ut scilicet in meliorem finem ordinaretur universum, sicut Deo nihil melius esse potest; vel quoad ipsum ordinem, et sic, secundum quod cresceret bonitas partium universi et ordo earum ad invicem, meliorari posset ordo in finem, eo quod propinquius ad finem se haberent (γ), quando similitudinem divinae bonitatis magis consequerentur (o), quae est omnium finis, et — Hæc ille.

Idem ponit, l p., q. 25, art. 6, ad 3um, dicens :

- (») aac pemiui *euet idem*. — Orn Pr
 (6) vef. — Om. Pr.
 (γ) *haberent*. — *haberet* Pr.
 (B) cofM^querentur. — *cûiue< Juerelur* Pr.

α Universum, suppositis istis rebus, non posset esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus a Deo tributum, in quo bonum universi consistit; quorum si unum aliquod melius esset, corrumpetur proportio ordinis; sicut una corda, si plus debito intenderetur, corrumpetur citharæ melodiam. Posset tamen Deus alias res facere, aut alias addere istis rebus factis; et sic esset universum illud (a) melius. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo universum posset fieri melius septupliciter : Primo, per additionem aliarum partium et graduum bonitatis ad gradus creatos. Secundo, per meliorationem partium jam constituentium universum, quantum ad bonitatem accidentalem. Tertio, per creationem aliarum specierum, non quod adderentur jam creatis, si fieret aliud melius universum constans ex aliis speciebus et essentialibus gradibus bonitatis. Quarto, per meliorationem intensivam ordinis partium ad invicem, qui sequitur bonitatem accidentalem. Quinto, per meliorationem intensivam ejusdem qui consequitur bonitatem essentialem, factis aliis speciebus. Sexto, per meliorationem extensivam ejusdem, additis aliis partibus. Septimo, per meliorationem ordinis partium ad invicem, modo præexposito. Et quælibet dictarum meliorationum in infinitum procedere posset; quia nullus ordo a divina sapientia rebus inditus adaequaret divinam sapientiam, quin alium ordinem posset instituere meliorem, ut probat sanctus Thomas, l p., q. 25, art. 5.

Conclusio nona, quam Incldenter pono, est quod non repugnat Deum producere aliquam creaturam, quæ cognoscat Infinita secundum numerum vel secundum speciem, puta Infinitas paries continui, et infinitas figuras, quæ sunt In continuo In potentia.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, *Quodlibeto* 3, q. 2, art. 1, ubi sic ait : « Infinitum potest dici et secundum formam, et secundum materiam. Dicitur enim infinitum, ex eo quod non finitur. Finitur autem et materia per formam, in quantum materia (6) quæ est in potentia ad species diversas, determinatur ad unam speciem per formam; et forma per materiam, in quantum forma speciei, quæ nata est esse in pluribus individuis, secundum quod recipitur in materia, determinatur ad individuum. Sicut ergo materia sine forma habet rationem infiniti, ita forma sine materia. Et ideo, quia ipsa essentia divina non est recepta in aliquo materiali, nec habet permixtionem alicujus potentia*, sed est purus actus subsistens; ideo dicitur infinita. Et quia unumquodque cognoscitur per for-

- (a) *illud*. — *aliud* Pr.
 (β) *materia*. — Orn. Pr.

main, et secundum quod est in actu ; ideo infinitum secundum materiam, est secundum se ignotum, ut dicitur. 3. *Physicorum* (t. c. 65). Infinitum autem secundum formam, est secundum se notissimum; sed quoad nos est ignotum, quia excedit nostri intellectus proportionem. Et quia quantitas est dispositio materiæ, et infinitum quantitatis attenditur secundum potentiam, in assumendo unum (a) post alterum; ideo infinitum quantitatis est secundum se ignotum, et non potest aliquis intellectus cognoscere infinitum quantitatis, in post assumendo unum post alterum, scilicet numerando partem post partem (C). — Item, considerandum est quod utroque modo contingit aliquid esse infinitum : simpliciter, et secundum quid. Si enim aliquod corpus sit infinitum secundum longitudinem, non autem secundum latitudinem, est infinitum secundum quid; si vero fuerit infinitum secundum omnes dimensiones, erit infinitum simpliciter. Similiter, si intelligatur forma alicujus speciei esse non in materia, ut Platonici posuerunt, erit infinita secundum quid, quantum scilicet ad individua illius speciei; tamen erit finita simpliciter, in quantum scilicet determinatur ad genus et speciem. Sed divina essentia est simpliciter infinita; quia est absoluta ab omni circumscriptione generis vel speciei. — Item, considerandum est quod duplex est scientia : una quæ dicitur scientia visionis (γ), per quam cognoscuntur ea quæ sunt, erunt, vel fuerunt; alia simplicis notitiæ, per quam cognoscuntur ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, sed esse possunt. Dicendum est ergo quod Deus, cognoscendo essentiam suam, (piam) comprehendit eam, cognoscit scientia simplicis notitiæ infinita simpliciter, quia cognoscit omnia quæ ipse facere potest; non tamen cognoscit ea in post assumendo, scilicet numerando unum post aliud, sed omnia simul. Anima vero Christi non comprehendit essentiam Dei, et per consequens neque virtutem ejus; unde non potest cognoscere omnia quæ Deus facere potest; et ideo non cognoscit infinita simpliciter. Comprehendit autem anima Christi totam potentiam creature. In potentia autem creatura sunt infinita, non simpliciter, quia potentia creatura non extendit se ad omnia quæ Deus potest, sed (o) secundum aliquod genus : sicut continuum est in potentia ad infinitas divisiones. Unde anima Christi, scientia simplicis notitiæ cognoscit infinita secundum quid, quæ sunt in potentia creature. > — Hæc ille.

Item, *de Veritate*, q. 20, art. 4, ad 1 : < In rebus, inquit, invenimus aliquid quod simpliciter est et omnibus modis infinitum, sicut Deus; aliquid

autem quod est omnibus modis finitum, sicut res materiales; aliquid autem quod est modo quodam finitum, et modo quodam infinitum : sicut quælibet substantia immaterialis, etsi quidem finita, in quantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia, quamquam immaterialis, est esse suum, sed esse participat; est tamen infinita per remotionem illius terminationis, secundum quam forma terminatur ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suam actionem comparatur ad infinitum. Illud enim quod est infinitum secundum esse et propter immaterialitatem, ut Deus, per actionem suam comparatur ad infinitum secundum materiam sive quantitatem, et secundum naturam speciei vel generis. Unde Deus potest cognoscere infinita individua et infinitas species; quia cognoscit omnia quæ potest facere, et potest in infinitum novas species facere, propter hoc, quia, cum aliquid agat secundum quod est in actu, sicut ejus esse est infinitum, ita et ejus actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis, neutro modo habet comparisonem ad infinitum : neque scilicet ad infinita secundum quantitatem vel materiam; neque ad infinita secundum speciem. Sicut patet in visu, qui est virtus quædam materialis, et ideo non potest quamlibet speciem cognoscere, sed determinatam, scilicet colorem ; nec potest infinita cognoscere, nisi per successionem, eo quod, cum sit materialis, actio ejus materialis est, et attingit ad ea quæ sunt infinita secundum quantitatem continuam vel discretam, quæ est infinitas materialis, eo modo quo sunt infinita, scilicet numerando partem post partem ; et ideo impossibile est quod unquam perveniat ad cognitionem infinitorum, etiam individuorum. Et quia intellectus noster in statu isto a sensu accipit, inde est etiam quod nec ipse infinita hoc modo potest cognoscere. Substantiæ vero immateriales, quæ sunt quodammodo infinitæ, et quodammodo finite, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio et sit efficacis finite, et comparetur ad naturas finitas; quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter. Unde et intellectus noster, ut dicit Commentator, 3. *de Anima* (comm. 19), ostenditur quodammodo infinitus, in quantum cognoscit universale, in quo infinita singularia cognoscuntur; sed in (a) hoc deficit, quia species universalis quam intellectus apprehendit, ut puta hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Sin autem, tunc etiam intellectus noster, dato quod essent infiniti homines, tantum cognosceret infinita materialiter per unam naturam finitam, quæ est humana natura. In infinitis enim

(a) unum. — Om. Pr.

(15) *post partem*. — Om. Pr.

(γ) υῖοιηῖ. — *viubilū* Pr.

(I) *icd*. — Om. Pr.

(a) tn. — Om. Pr.

hominibus, quamvis sil infinitum secundum quantitatem vel materiam, non lamen est infinitum secundum speciem : quod palet ex hoc quod extra infinitos homines possunt esse alia» species; proprium autem objectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter, qui cognosceret per animalis naturam omnes species animalis in sua specialitate, dato etiam quod species animalis essent actu infinita», adhuc cognosceret infinitas species, sed non nisi finitam naturam ; quia prater naturam animalis, adhuc est natura lapidis. Ita igilur, cum anima Christi cognoscat Verbum, quod esi sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, et omnes species in sua specialitate, nihil prohibet, quamvis sit finita (a) secundum esse, quin cognoscat infinita; non lamen comprehendit naturam infinitam. » — Hæc ille.

Item, ibidem : α In potentia creatura est infinitum, sicut palet in divisione continui, et augmento numerorum. Unde, cum anima Christi creaturas comprehendat, scit infinita quæ sunt in creaturis in potentia. Et praterea, quia animæ damnatorum sunt perpetuæ, et in eis cogitationes erunt volubiles, in infinitum future, oportet dicere quod anima Christi sciat infinita, d

Ibidem etiam, ad 2®", dicit quod operatio animæ Christi est finita, quamvis infinita cognoscat. Cognoscit enim illa infinita finita efficacia; unde non remanet infinita, nisi materialiter >.

Et ad 4.®, dicil : « Comprehensio infiniti non potest esse nisi per actionem quæ sil efficaciæ infinita». Tunc enim ipse Deus comprehenditur ab intellectu aliquo, quando intellectus tantam (6) habet efficaciam in intelligendo, quantam habet Deus ut intelligatur; unde non potest comprehendi, nisi ab intellectu increato(Y). Sed cognitio infinitorum non requirit efficaciam infinitam in operatione intellectus. >

Et, ad 10um, dicit quod < quantitas scientiæ, quæ attenditur penes numerum sciturum, est ei quasi per accidens et materialis; et precipuc, quando in multis scitis est una ratio sciendi; secus esset, si diversis rationibus cognoscerentur. Sed illa quantitas quæ est ex (o) efficacia cognitionis, scientiæ per se competit; quia talis quantitas attenditur penes exitum operationis intellectualis ab intelligibili virtute d. — Hæc ille.

Ibidem etiam, in principali responsione, innuit quod angeli cognoscunt infinita individua in eadem specie, utputa infinitas partes quæ sunt in potentia in continuo; et infinita secundum speciem, secundum omnem speciem figure et numeri, etc. Ait enim sic : α Oportet ul intellectus excellentissimi

(x) /tuito. — infinita Pr.

(€) tantum. — totam Pr

(▼) tiicreato. — creato Pr.

jl) ex. — Om. Pr.

creati Deum cognoscant, ut eorum cognitio adæquetur processui creaturarum a Deo. Procedunt autem res a Deo, per viam nature, el secundum ordinem gratiæ. Unde intellectus creati qui sunt in summo creaturarum constituti secundum conditionem nature, omnium naturalium in Deo et ex Deo cognitionem accipiunt, scilicet angeli. Christus vero constitutus super omnem creaturam est, etiam quantum ad dona gratiæ. Et ideo ipse accepit cognitionem omnium eorum quæ a Deo secundum quodeumque tempus procedunt, non solum secundum ordinem nature, sed secundum ordinem gratiæ. Scit igitur anima Christi omnes creaturas, non solum quantum ad naturales proprietates; quod etiam sciunt angeli ; sed etiam secundum quod substant divinæ providentiæ ordinatæ in finem salutis humanæ et donorum gratiæ. Et ideo scit omnia singularia, et omnes singulares actus hominum, et etiam abscondita coniis; quod de nulla alia creatura dicere oportet. Et tamen, quia non pertingit ad comprehendendam divinam infinitatem, ideo remanet Deo facultas adhuc multa alia faciendi quam ea quæ anima Christi cognoscit, d — Hæc ille.

Eamdem conclusionem tenet, 3 p., q. 10, ari. 3. — Hem, 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, ari. 2, qk2, ad 2.°.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra ista arguit Aureolus (dist. 44, q. 1, art. 3). Et primo, contra secundam conclusionem arguit, impugnando duo in ipsa inclusa. Primum est quod aliqua forma potest esse infinita infra aliquam speciem. Secundum est quod aliqua forma vel natura specifica, potest subsistere non individuata, exemplariter infinita. Primum impugnatur multipliciter.

Primo sic. Si forma aliqua esset infinita intensive, sequeretur quod posset in instanti transferre aliquid a termino a quo ad terminum ad quem per omnia media. Forma namque infinita intensive (α), esset infinita virtutis, ac infiniti vigoris; et per consequens, sua operatio esset infinitæ intensionis; et si quidem forma illa esset principium alterationis, utpote calor, transferret corpus frigidum a frigore in calorem summum in non tempore, el in instanti; et similiter, si esset principium motus localis, utpote forma terne, moveret a cœlo usque ad centrum in instanti. Hoc autem omnino est impossibile cuilibet Creature. Tum quia virtuti divinæ adæquaretur, quæ non potest in minori mensura talia facere quam in non tempore. Tum quia intellectus impossibili-

(a) infinita intensiive. — intensiita Pr.

litatam experitur in tali translatione instantané a termino a quo in terminum ad quem per medium ; sequitur enim quod idem (a) fuerit in instanti in termino a quo, el in omnibus intermediis, et in termino ad quem ; quod est inintelligibile ; et per consequens, incommunicabile crealurw. Tum quia repugnantia formalis videtur esse quod forma sil divisibilis, et instantané acquiratur. Ergo impossibile est formam esse infinilæ virtutis ; et per consequens, infinita» perfectionis infra rationem suam specificam.

Secundo. Si talis forma poneretur, sequeretur quod pars esset æqualis loti. Posita enim albedine infinita in margarita, si dividatur ille gradus infinitus, aut si diminuatur, quod remanet erit necessario infinitum ; et per consequens, movebit in instanti, et erit æquale in virtute cum toto, et ita æqualis perfectionis. Sed omnia hæc sunt absona, el omnino impossibilia. Ergo dici non potest quod sit formalis albedo, vel forma aliqua, infinita intensive.

Et si dicatur quod hæc ratio non concludit, nisi in forma quæ potest intendi et remitti, non autem in forma indivisibili, qualis esset anima vel angelus, si poneretur infinilæ perfectionis in ratione sua specifica ; — non valet quidem. Nam idem sequitur : quia posset fieri anima minor illa infinita per unum gradum, dato quod non fiat diminutio in eadem forma numero ; quo facto, secunda remaneret infinita, el ita infinilæ virtutis, et moveret in instanti, el æquarelur virtuti majori.

Et si dicatur ulterius, quod eo ipso quod poneretur minor, caderet in quamdam fluitatam el fieret limitata, quia omne minus infinito finitum est, sicut dicimus de creatura ; — non valet utique. Quoniam in ordine specifico, sicut ab inferiori ad superius semper proceditur per media, ita a superiori descenditur ad inferius per media ; sunt enim omnes gradus immediati, et conjuncti, vel connexi successive. Et ideo ab anima infinita in ratione animæ intellectivæ, non posset immediate descendere ad animam finitam ; quoniam illa, in quocumque gradu poneretur, esset dare superiorem el proximiorum animæ infinite. Cum igitur, incipiendo ab infimo (6) gradu specifico, el ascendendo usque ad gradum infinitum, necessario procederetur per media connexa, oportet quod e converso, descendendo ali illo gradu infinito, procederetur per illa eadem per quæ ascendeatur. El statim sequeretur contradictio ; quia, in ascendendo, semper omnes gradus essent finiti, et in descendendo essent infiniti. Si enim infinitum ordinata minuitur, quod restat, semper est infinitum, in virtute istius : (γ) finito remoto ab

infinito, quod remanet erit infinitum ; semper autem lotum augmentatum, erit finitum (a), in virtute istius propositionis : ex finito addito, non consurgit nisi finitum. Secundum hoc ergo, infra eandem speciem erunt duo processus : unus in ascendendo, continens in infinitum gradus finitos ; et alius in descendendo, continens gradus infinitos in infinitum. Et si isti gradus sint idem in utroque processu, sequitur quod idem erit finitum et infinitum (δ). Si vero alii, sequeretur quod infra eandem speciem sunt duo ordines graduum ; immo, infra eosdem terminos erunt ordines omnino disparati, quia inter infimum gradum et summum ejusdem formæ. Hoc autem non habet locum in Deo ; quia nec a creatura ascenditur ad Deum per media connexa, sic quod ultimum in suo supremo uniatur cum infimo divinitatis, eo modo quo necesse est de gradibus qui infra eandem speciem continentur. Unde non est accipere infra eandem speciem, vel formam, unum gradum qui distet in infinitum ab omni gradu alio ejusdem formæ ; alioquin non esset ejusdem rationis. Deus vero in infinitum distat a qualibet creatura.

Tertio. Si possibilis esset talis gradus infinitus infra formam specificam, utpote infra albedinem, aut calidifalern, sequitur quod motus rectus potest esse continuus in infinitum ; cujus oppositum demonstrat Philosophus, 8. *Physicorum* (t. c. 64). Et iterum, sequeretur quod motus esset frustatorius et otiosus, qui ordinaretur ad ultimum illius formæ ; cum forma illa ultimum non liaberel, nisi gradum infinitum, ad quem nunquam pertingeret motus ille. Et iterum, sequeretur quod albedo, vel calor, posset recipere aliquem gradum, quem nulum agens naturale posset inducere, contra regulam illam, quæ dicit quod omni potentiæ passivæ naturali corresponde! potentia activa naturalis. Sed omnia hæc sunt impossibilia. Igilur talis forma est impassibilis, scilicet infinita intensive infra eandem speciem.

Quarto. Infinitas intensiva negat ultimum et terminum intensivæ ; quod enim habet ultimum et terminum intensive, intensive (γ) finitum est. Sed falis forma, si poneretur, esset in termino intensivæ : quia, si detur quod non sil in termino, potest ultra addi intensio, sive gradus excedens ; infinito autem nihil potest addi. Ergo relinquitur quod forma infinita intensive, habeat finem et terminum intensive. Sed quod habet terminum intensive, est finitum el terminatum intensive. Ergo infinitum intensive, est finitum intensive (δ). Unde el improprie dicilur Deus infinitus intensive ; in eo enim non proprie cadit intensio ; sed sua infinitas est per carentiam omnis specificationis.

finitum. — infinitum Pr.

(β) α verbo *Et* n usque ad *infinitum*, om. Pr.

(γ) intennve. — Om. Pr.

(δ) a verbo *Ergo* usque ad *intensive*, om. Pr.

() *idem. — illud* Pr.

() *infimo. — infinito* Pr.

(γ) *et. — Ad.* Pr.

Secundum vero dictum in eadem conclusione improbat

Primo sic. Quod enim impossibile sit produci vel esse rosam simpliciter subsistentem, quæ prodiceretur quidditative de rosis particularibus, Aristoteles ostendit. Sed etiam quod impossibile sit esse rosam simpliciter exemplarem, tante latitudinis in essendo, quante est latitudinis rosa praedicabilis in esse intellectuali, arguit ipse sic. Impossibile est quod fiat aliqua substantia expers boni et omnis operationis; esset enim otiosa, nec haberet connexionem cum partibus universi. Sed, si poneretur quod Deus faceret rosam simpliciter subsistere in natura, talis esset otiosa, et expers boni et operationis, quia non est de natura rosa quod intelligat; nec etiam valeret ad generationem rerum particularium, ut Philosophus deducit, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 28); nec juvaret etiam ad scientiam, quia sine ipsa adhuc habetur sufficienter scientia de rosa. Ergo talem substantiam fingere, est fingere aliquid otiosum, et expers omnis operationis aut boni. Tale autem Deus facere non posset : quia nec talis substantia est faclibilis, cum in fundamento naturæ nihil possit esse otiosum et inutile; unde nec aliquid potest participare entitatem divinam, quin sit utile et bonum, ac per operationem aliquam ordinabile in Deum, vel immediate, ut substantia intelligentes, vel mediate, ut illæ substantial corporeæ, quæ ordinantur in Deum mediante online universi, in quo connectuntur per suas operationes.

Secundo. Qua ratione posset Deus facere rosam simpliciter subsistentem, eodem modo posset et aliam omnem sensibilem naturam. Sed manifestum est et apparet in nullis contradictio. Nam cursus simpliciter subsistere non potest : quia aut motus subsisteret in aliquo mobili et corrente, et ita aliquod abstractum moveretur et curreret, quod dici non potest; aut subsisteret in se sine corrente, quod etiam non potest esse, quia non potest intelligi sine ipso. Nec similiter sessio potest intelligi simpliciter subsistere. Iterum nec albedo : quia non posset movere visum, et ita nec disgregare; unde non esset color disgregativus. Ergo dici non potest quod naturæ specificæ, similes rebus sensibilibus, fiant in rerum natura, per divinam potentiam, simpliciter subsistentes.

Tertio. Deus non potest facere naturam aliquam sine differentia ipsam constituyente ; est enim contradictio repugnans primo modo perse. Sed si naturæ rerum sensibilibus simpliciter subsisterent, sequeretur quod essent sub opposito propriæ differentiae. Verbi gratia : albedo simpliciter subsistens, non esset color ; quia non esset motivus visus, nec etiam disgregativus. Similiter, nec animal esset corpus sensitivum; tale namque abstractum nec posset pati tangibilibus, nec ab odoribus vel coloribus. Similiter, nec rosa abstracta ruberet; non enim posset

movere visum; similiter nec redoleret, movendo olfactum. Et similiter, cum omnes nature sensibiles habeant proprias operationes, secundum differentias específicas, sic quod operationes illæ faciunt scire proprias formas et differentias rerum, ut dicit Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (l. c. 3 et seq.), et Commentator, in septimo (comm. 2); sunt enim formæ substantiales principium talium operationum; manifestum est (a) quod si ponerentur nature tales habentes esse abstractum, sequeretur quod carerent hujusmodi principiis, et ita carerent propriis differentiis constitutivis. Impossibile est ergo quod tales natura subsistant. — Hæc ille.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Contra tertiam conclusionem arguit Gregorius (dist. 42 et seq., q. 4, art. 1), probando quod Deus possit facere aliquam multitudinem actu infinitam.

Primo sic. Cujuslibet continui actualiter sunt infinite partes. Ergo possibile est aliquam multitudinem actu infinitam esse. Antecedens probatur auctoritate et ratione. Auctoritate quidem Augustini, 2. *de Libero arbitrio*, capitulo 8, dicentis : Quidquid corporis sensu attingitur, jam non est unum, sed multa esse convincitur; corpus enim est, et ideo habet innumerabiles partes. Ex quo sequitur quod omne corpus habet partes innumerabiles; si autem innumerabiles, ergo infinitas. Ratione idem patet : nam constat quod omne continuum habet plures partes, et non tot numero, quin plures; et omnes suas partes actualiter et simul habet; ergo omne continuum simul habet partes infinitas actualiter.

Et si dicatur quod continuum habet partes infinitas in potentia tantum, non in actu ; — quæro an ly in *potentia* determinet hoc verbum *habet*, ut sit sensus quod continuum in potentia habet, id est, potest habere et non habet partes infinitas, illa quod habere partes infinitas veritatem licet de continuo tantum in propositione de possibili, et non de in esse; sicut dicimus de aliquo aere, quod est in potentia statua, et non est statua. Et patet quod iste sensus est falsus; quia tunc hæc non esset vera : Continuum habet plures partes; sed tantum hæc : Continuum potest habere plures partes (6); quod satis apparet falsum. Et consequentia ista patet ; quia, si habet plures et non finitas tantum, ergo infinitas. Item, Augustinus, in auctoritate inducta, de in esse enuntiat quod corpus habet innumerabiles partes. — Aut ly in *potentia* determinat ly *partes*, ut sit sensus quod continuum habet infinitas partes in potentia, id est, potentiates, scilicet quarum nulla secundum

(a) *autem*. — Ad. Pr.

(C) a verbo *icd* usque ad *partit* om. Pr.

se est (a) unum hoc aliquid præcisum, non faciens eum aliis unum hoc aliquid, sed omnes hoc aliquid in actu constituunt; ad differentiam partium quantitatis discretæ, quarum quælibet est secundum se unum hoc aliquid, nec omnes hoc aliquid in actu constituunt; et ideo non actuales, sed potentiales partes dicuntur. Et hic sensus verus est; alias continuum esset discretum. Sed hoc non tollit veritatem antecedentis : nam continuum, sicut actualiter habet plures partes potentiales, sic actualiter infinitas partes potentias ; et per consequens, actualiter est aliqua multitudo infinita partium potentialium.

Ex quo ulterius patet principalis consequentia ; quia non est magis impossibile simpliciter esse aliquam multitudinem aliquorum non facientium per se unum in actu, quam aliquorum facientium per se unum. Quod patet : quia omnis repugnantia quæ assignaretur in illis, verbi gratia, quod totum esset æquale vel minus parte, vel quod infinitum esset minus infinito, aut quod actualitas existentiae repugnet infinito partihili, aut aliqua alia quæ ab oppositum tenentibus assignatur, æque apparenter assignaretur in infinita multitudine, quæ est actualiter partium potentialium continui; unde nulli potest apparere rationabiliter impossibile esse infinitas animas in actu, plus quam partes continui esse infinitas in actu.

Confirmatur. Quia, cum Deus immediate se solo quamlibet entitatem possit conservare in esse, sine quocumque quod non est de essentia illius, poterit alicujus proportionis quamlibet partem in continuo existentem actualiter, dividere a qualibet alia ejusdem proportionis, quæ non est pars ejus, et quamlibet eam conservare in esse; quo facto, erit actualis multitudo infinita distinctorum (6), non facientium per se unum ; nam tales partes proportionales sunt infinitæ : verbi gratia, prima medietas totius, et prima medietas secundæ medietatis, et iterum prima medietas alterius, et sic consequenter; quarum nulla est pars alterius.

Secundo principaliter. Deus posset in cujuslibet partis proportionalis unius hunc temporis instanti initiante producere unum angelum, et productum conservare : verbi gratia, in primo instanti hunc producere unum, et in primo instanti secundæ medietatis sequentis producere alium, et in primo instanti medietatis residui producere alium, et sic consequenter. Ergo Deus potest facere multitudinem actu infinitam angelorum. Antecedens patet; quia nihil impossibile nec aliqua impossibilia includit. Consequentia probatur : nam, dato casu, in fine, seu in instanti (γ) terminante totam horam, essent simul infiniti angeli, sicut in ipsa hora sunt infinitæ hujusmodi partes proportionales.

(a) *ett.* — Om. Pr.

(C) *distinctionum.* — *discretorum* IT.

(γ) *m. instanti.* — *instante* Pr.

Tertio. Ex eo quod ponitur esse aliqua multitudo actu infinita, nulla contradictio implicatur. Ergo Deus potest, etc. Patet consequentia, ex dictis omnium theologorum. Antecedens declaratur ex eo quod infinitas non tollit rationem multitudinis, nec etiam aliquid necessario consequens ad multitudinem : non enim ideo non esset multitudo, aut ei («) non conveniret aliquid necessario comptens multitudini, si esset aliqua multitudo infinita; nec e converso, multitudo tollit rationem infinitatis, aut aliquid necessario consequens infinitatem.

Secundo loco arguit contra eandem conclusionem, probando quod possibile est esse aliquam magnitudinem actu infinitam, seu corpus aliquod infinitum. El arguit

Primo sic. Quia nulla contradictio implicatur, ex eo quod ponitur aliquod corpus infinitum ; cum infinitas non tollat rationem magnitudinis, vel aliquid eam necessario consequens; nec e converso, magnitudo tollit rationem infinitatis; unde nullam contradictionem includunt.

Secundo. Quia Deus potest facere corpus infinitum secundum longitudinem in unam partem; et per hoc etiam sequitur quod possit facere in omnem infinitum, si sibi placet, cum unum non sit magis impossibile quam aliud. Assumptum probatur. Et sumo, gratia exempli, unum corpus longum decem palmis, et latum ubique uno palmo. Constat quod in isto sunt infinitæ partes proportionales secundum modum divisionis præactum, quarum quælibet secundum dimensionem latitudinis istius totius est unius palmi, et per consequens quælibet æqualis cuilibet, quamvis secundum aliam (6) dimensionem nulla sit alteri æqualis. Tunc sic : Possibile est Deum omnes hujusmodi partes proportionales dividere, et secundum aliam dimensionem qua sunt æquales conjungere et unire, ut (γ) ita constituent unam magnitudinem, sicut nunc constituunt. Ergo Deus potest facere unum corpus longum infinite in unam partem. Antecedens non videtur habere dubium apud aliquem catholicum. El consequentia patet; quia tunc tale corpus haberet in longitudine suas infinitas partes ejusdem quantitatis, scilicet palmis.

Tertio ad idem, sic. Suppono quod in infinitum Deus potest augere magnitudinem. Tunc pono quod sint duæ magnitudines. A et B. constituentes unum angulum, cujus basis sit magnitudo C ; et quod quiescentibus C et B, magnitudo A tantum elevetur ex parte qua constituit angulum cum B, ut sit æque distans ipsi B. Totum hoc est possibile, etiam naturaliter. Cum hoc etiam pono quod continue, dum elevatur magnitudo A, Deus augeat eam tantum, et similiter B in directum, quod concurrant actualiter

() *e.* — *rei* Pr.

() *aliam.* — Om. Pr.

(γ) *ut.* — *et* Pr.

toto tempore precedente instans in quo primo erunt eque distantes. Et hoc patet *esse* possibile, ex suppositione primo facta. Tunc arguitur : Hoc casu jmjsibili posito, tunc illæ magnitudines erunt infinite*, quando erunt æque distantes. Ergo Deus potest facere magnitudinem infinitam. Consequentia patet. Sed antecedens probatur : quia, si dicatur quod sint finitæ, sequitur quod vel non semper, dum A elevabatur, tantum in sua rectitudine augebatur ul concurrerent; quod est contra positum (a); vel quod quantumcumque modicum A deprimeretur versus B, ex parte qua prius elevabatur, neutra crescente concurrerent ; quod est contra sensum.

Quarto potest argui. Nam, data aliqua magnitudine cui», potest Deus, in cujuslibet partis proportionalis horæ unius instanti initiante, cuilibet lateri magnitudinis illius addere æqualem illi magnitudinem cubam, quæ unam >er se magnitudinem simul constituent. Igitur Deus potest facere magnitudinem omniquaque infinitam. Consequentia j>tet ; quia in instanti terminante horam, erit illa magnitudo undique infinite.

Tertio loco, probat quod Deus potest facere aliquam formam, ut charitatem, aut aliam formam intensibilem et remissibilem, infinitam intensive in sua specie. Et arguit

Primo sic. Quia, si hoc non sit possibile : aut hoc deo est, quia impossibile est esse aliquid in actu infinite perfectum, seu perfectionem infinitam; aut quia imjossibile est aliquam creaturam esse perfectione (6) infinitam, quia tunc æquaretur Deo in perfectione, et per consequens esset Deus, et sic esset creatura et Deus, et sic Deus et non Deus, et creatura el non creatura; aut quia impossibile est simul esse partes infinitas ejusdem, quod tamen oporteret (γ); aut quia impossibile est aliquid infinita? perfectionis esse minus perfectum aliquo ejusdem rationis, vel partem esse æqualem toti, quorum alterum sequitur necessario, ut videtur per rationes adversariorum. Iste divisio videtur sufficiens, quoniam ex his videntur arguere quicumque tenent oppositum. Sed propter nullum istorum debet hoc negari : — Non quidem propter primum. Quia infinitam perfectionem esse actu, non est impossibile, cum Deus sit bonitas et perfectio infinite in actu. Ex quo patet quod non repugnant, nec sunt impossibiles infinites et actualitas, sicut aliqui pro fundamento suæ positionis assumunt. — Nec propter secundum, hoc debet negari. Non enim, esto quod aliqua charitas sit infinita intensive, sequitur quod sit a?que perfecta ut Deus ; quia Deus est perfectio infinite simpliciter, charitas autem esset per

fectio infinita in genere; quia non solum Deus, sed aliqua etiam finita perfectio alterius rationis, potest esse perfectior; sicut substantia angelica perfectior esset charitate infinita creata, et finita intellectio perfectior et nobilior esset nigredine infinite. Huic attestatur Augustinus, in libro *de Natura et Gratia* (cap. 33) : *Ego quidem sentio quia etiam cum fuerit in nobis tanta justitia, ut addi ei nihil omnino possit, non aquabitur creatura Creatori*; et ly cum sumitur conjunctionaliter, et æquivalet huic conjunctioni *si*. — Nec tertium debet movere; quia illud non est impossibile, ut patet de partibus continui. — Nec etiam quartum; quia vel altera pars non est impossibilis, vel neutra sequitur, ut patet, formando similes argumentationes de partibus continui.

Secundo. Si Deus per unam horam continue augeret charitatem, sic tamen quod in prima medietate totius horæ crearet charitatem tanti gradus, el in prima medietate sequentis medietatis crearet æqualem charitatem charitati quam creavit in prima medietate lotius, el iterum (a) in prima medietate residui crearet æqualem, et sic semper velocicaret suam actionem secundum quamlibet talium partium proportionabilium, et quamlibet conservaret, in fine bone create esset charitas actu infinite intensive. Consequentia patet; quia charitas existens in tine hone, haberet infinitas jartes æquales, sicut in tempore suæ creationis fuissent tunc infinite? partes proportionales. Sed antecedens est possibile. Nam quod in tota una hora creet charitatem, patet esse possibile. Item, quod possit velocitere suam actionem; cum agens creatum hoc possit, ut patet in motibus naturalibus, qui sunt velociores in line; item in agentibus voluntariis hoc experimur, quod etiam semper possint velocitere suam actionem in duplo. Juxta modum dictum, etiam manifeste cuilibet occurrit ; cum nullum sit minimum tempus, in quo possit tantam latitudinem charitatis creare, sed in quantolibet minore potest tantam et majorem creare, secundum placitum suum. El per consequens, non apparet quin antecedens sil totum possibile. Ex quo sequitur quod etiam consequens; quod est ad propositum.

Tertio potest argui, ponendo quod Deus, in cujuslibet partis proportionalis horæ secundum divisionem laciam instanti initiante, crearet charitatem tanti gradus, seu æqualem, el adjungeret priori. Quod totum patet (G) esse possibile, et nullam repugnantiam implicare. Ex quo sequitur quod in fine horæ erit charites actu infinita, propter inclusionem infinitarum partium æqualium, sicut sunt infinite? partes proportionales in tempore dato. — Hæc ille.

(s) poti(uni. — potentiam Pr.

(6) *perfectione*. — *perfectionem* Pr.

(γ) aut guia *imponibiie* est timui eite *parte*» *infinitas ejusdem, quod tamen oporteret*, — Om. Pr.

() iterum. — *recte* Pr.

() *patet*, — *potett* Pr.

II. Argumenta Adæ — Adam etiam multa argumenta facit in ista materia.

Primum est : Quia Deus potest facere partes proportionales continui signati, esse actu ab invicem divisas. Quia, signando partes proportionales spatii alicujus super quod movetur corpus aliquod, et vocando primam partem proportionalem primam medietatem totius spatii, et secundam partem proportionalem primam medietatem residui, et sic in infinitum, in instanti quo primo pertingit mobile ad finem primæ partis, potest esse Deus secare et dividere a posterioribus; et sic de secunda, et de omnibus partibus proportionalibus sequentibus illis; et si motus sit uniformis, cito finire poterit. Ergo tales divisiones erunt infinite; et tunc habebuntur infinita simul ab invicem divisa, quorum nullum est minimum, sicut nec ultimum, ex ea parte versus quam processit motus. Sed omnes quæ Deus ab invicem potest dividere, et sic divisas conservare, potest Deus ab invicem simul divisas creare. Et eodem modo potest argui de charitatibus infinitis, ut patet : si charitas aliqua præ unam horam uniformiter produceretur per partem ante partem, posset Deus facere ne pars acquirenda (a) in posteriori medietate temporis, faceret unam cum parte acquisita in priori medietate; et pari ratione, ne acquirenda in secunda parte proportionali temporis, uniretur alicui parti proportionali posteriori acquirendæ; et sic de omnibus aliis.

Secundo sic. Quodcumque potest Deus facere successive, potest facere simul. Sed potest Deus facere, immo faciet infinita successive in futuro, puta infinitas cogitationes angelorum. Igitur potest facere simul infinita in actu.

Tertio. Omnia existentia totaliter distincta, potest Deus facere per se exsistere, maxime si sint absoluta. Sed in omni corpore sunt infinitæ partes proportionales, totaliter distincte. Igitur infinitas partes proportionales corporis potest Deus facere exsistere in actu. Et si potest facere exsistere infinita simul in actu, ita poterit hoc facere de animabus vel angelis, sicut de corporibus. Major probatur : quia non est difficilius Deo facere aliqua existentia in potentia totaliter distincta exsistere per se, quam alia; igitur, qua ratione potest facere aliqua existentia in potentia exsistere per se, pari ratione potest facere quæcumque alia totaliter distincta exsistere in actu. Minor probatur, scilicet quod in omni corpore sint infinite partes proportionales totaliter ab invicem distincte, ex 3. *Physicorum*, capitulo de Infinito.

Quarto. Quia in quacumque linea sunt infinita puncta, et in omni superficie infinite lineæ, et in omni corpore infinite superficies, totaliter distincte. Sed nullum prius, est in illis pars posterioris; quia puncta non sunt partes lineæ, nec lineæ partes

superficiei. Ergo potest Deus lineam annihilare, omnibus ejus punctis conservatis ubi prius fuerunt, nulla mutatione facta in illis, vel aliquo istorum, quoad situm; et pari ratione de lineis respectu superficiei, vel superficiebus respectu corporis. Et tunc certum est quod remanent puncta infinita in actu.

Quinto sic. Deus novit actu omnia creabilia, et distincte, sicut notum est; igitur novit actu et distincte infinita creabilia. Et voluntas Dei non est minoris potentiæ quam sua sapientia, vel sua notitia. Igitur potest Deus velle omnia ista creabilia. Et tunc sequitur necessario quod erunt simul, vel voluntas beneplaciti ejus non implebitur. Igitur sequitur quod Deus potest facere infinita, esse actu simul.

Sexto. Non minoris potentiæ est Deus ad causandum infinita entia in actu distincta, quam infiniti angeli vel animæ, si essent simul; cum Deus sit tante potentiæ, quod major cogitari nequit simplex, nec aggregata. Sed infiniti angeli vel animæ, si essent simul, possent causare infinitos actus volendi simul libere. Igitur Deus potest simul causare infinitos tales actus. Igitur Deus potest facere infinita in actu; et hoc in quacumque specie, cum non sit sibi difficilius de angelis quam de actionibus angelorum.

Septimo sic. Deus potest simul facere illud quod non repugnat potentiæ finite. Sed potentiæ finite non repugnat causare infinita simul in actu. Igitur Deus hoc potest. Minor probatur : quia ignis gehennæ crucians animas damnatorum, posset causare infinitos cruciatus, si essent illi conjuncte infinite animæ; igitur, quantum est ex se, hoc potest; hoc igitur sibi non repugnat. Igitur Deus hoc potest facere.

Octavo sic. Deus potest facere quidquid creatura potest imaginari fieri. Sed creatura potest imaginari fieri infinita distincta ab invicem in actu. Igitur Deus potest facere infinita simul in actu. Major probatur. Quia creatura potest imaginari potentiam, quæ posset, si esset, facere quidquid ipsa posset imaginari fieri; quia aliter non potest imaginari aliquid fieri, nisi posset imaginari agens quod posset illud facere. Sed creatura non potest imaginari agens potentius Deo. Igitur Deus potest facere quidquid et creatura potest imaginari. Sed creatura potest imaginari infinita esse totaliter distincta. Igitur Deus potest hoc facere. Minor patet. Quia quilibet homo potest imaginari infinita puncta fieri actu simul, vel lineas, aut superficies, præsertim in Sacramento Altaris, ubi quantitas est sine subjecto; immo multi credunt ita licet in rarefactione qualibet. Similiter multi credunt quod in omni alteratione sit in quolibet instanti diversa forma totalis vel totaliter; et per consequens imaginantur infinita fieri actu in tempore finito. Ergo hoc potest Deus facere in instanti.

(a) fit — Ad. Pr.

Nono. Descendat aliquod grave in medio aeris versus superficiem A in aere axjuo distante horizonti ; et sit agens ila condensans nerem circa A, quasi illud grave, scilicet B, non jxissit attingere ad A propter densitatem medii, sed stet ante A, si sit possibile. Tunc enim verum est quod B, antequam quiescat, movebitur in duplo tardius quam in principio, et postea in quadruplo tardius, et sic in infinitum. Ergo, cum non lateat Deum instans quodcumque in quo duplicabitur vel quadruplabitur motus, et sic de singulis, sequitur quod Deus poterit, si voluerit, in quolibet instanti creare unum angelum ; et ita in loto tempore motus poterit creare infinitos angelos.

Decimo. Secundum sententiam Augustini, 12. *de Civitate Dei* el Philosophi, 12. *Metaphysics* (t. c. 48), angeli movent orlæs cælesles. Ponatur igitur aliquem orbem non haberequamcumque resistantiam extra se, nec ab orte supra se, nec ab orbe inferiori; el quod Deus sequestret potentiam resistilivarn intrinsecam orbis, ila quod non resistat angelo moventi; ita tam«n quod infra substantiam illius orbis includatur aliquod corpus resistens motui circulari illius orbis, sicut ignis vel aliqua stella, et moveat angelus circulante!· illum orbem. Sit orbis solis, habena stellam illuminantem aerem; et corrumpat Deus uniformiter in una hora totam illam resistantiam, vel minuat eam, sic quod in line horæ nulla sit resistantia in illo orbe solis; quod totum est possibile satis, sicut palet, cum nulla repugnantia supponalur, nec aliquod impossibile. Isto casu posito, arguitur sic : Sol in hora data causabit infinita lumina. Igitur Deus potest multo magis causare infinita lumina in illa hora, el conservare ea. Assumptum probatur. Quia in prima medietate sol generabit unum lumen in aere, sicut nunc facit in una die ;et similiter faciei noctem in eodem aere, in eadem prima medietate; et in secunda parte proportionali, generabit aliud lumen ; et sic de cæteris. Igitur in lota hora faciet infinita lumina, el noctes infinitas, sic quod semel revolvatur orbis in prima medietate hone; quia idem argumentum est, si in prima medietate hone faciat medietatem unius revolutionis, vel aliam partem ; quia necessario sequitur quod in tota hora faciet infinitas revolutiones, et per consequens infinita lumina in aere, et infinitas noctes. Et aggregari potest argumentum, quod Alitem poterit in omni parte proportionali unam talem completam revolutionem. Et stat argumentum.

Undecimo. Ponatur quod agens naturale incipiat dividere aliquod corpus continuum, puta aquam, in una hora, uniformiter, secundum Jorigum. Tunc sic Dum agens sic divideret usque ad medium, Deus poterit alterius dati continui dividere medietatem a medietate; et agens naturale, dum (a) precise com-

plebit, medietatem residui dividendo, poterit Deus(a) utramque vel alteram medietatem corporis dati dividere in duas medietates; el sic usque in finem horæ. Igitur in line hone habebit infinita corpora in actu, scilicet juries proportionales, quas Deus dividet modo prædicto. — Confirmatur. Quia quando agens naturale corrumpit aliquid per fiartem ante partem, posset Deus recreare in actu partes proportionales successive. Igitur, etc.

§3. — Contra quartam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit Aureolus.(dist. 44, q. 1, art. 2), probando quod impossibile sil simpliciter quod magnitudini addatur in infinitum magnitudo ejusdem quantitatis, ita quod pertranseatur quæcumque data magnitudo. Arguit enim sic. Si magnitudo posset crescere in infinitum, omnem datam magnitudinem transeundo, necessario magnitudo actu infinita, esset quoddam possibile. Quod probatur sic. Quia, si magnitudo potest crescere ultra omnem determinatam quantitatem, continue transcendendo, necessario possibilitates sunt infinite numeraliler ad quantitates linitas in se sed tamen infinitas in multitudine, per quarum additionem magnitudo illa in infinitum augmentetur. Sed omnes iste possibilitates infinite omnium magnitudinum et quantitatum possibilium, integrant et constituunt unam possibilitatem totalem respectu unius totius magnitudinis apte nate constitui ex omnibus quantitativibus linitis in se et infinitis multitudine, respectu quarum erant infinita· ili® potentia partiales. Ergo necesse est quod consupgnt una totalis possibilitas (6) unius magnitudinis possibilis constitui ex quantitativibus infinitis. Illa autem est necessario magnitudo infinita. Igitur infinita magnitudo possibilis est, et unam possibilitatem habebit. Poterit ergo reduci ad actum per aliquam potentiam. Sed consequens est impossibile, scilicet quod sit actu aliqua magnitudo infinita.

Confirmatur sic. Quia omnes paries magnitudinis, secundum quas possibile est ipsam augmen-ter!, concurrunt ad unam magnitudinem continuam ; potest enim ex his constitui una magnitudo in numero. Sicut autem se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam ; et per consequens, si partes magnitudinis actu posite constituunt unam magnitudinem totalem, ita quod illa magnitudo integretur ex partibus, sequitur quod potenti® et possibilitates illarum partium integrent unam potentiam, scilicet ftossibilitatam totius. Unde, sicut omnes partes in actu concurrunt ad constituendum unum lotum in actu, sic possibilitates omnium partium constituunt

(r) *dum*, — Om. Pr.

(i) *Deui*. — Om. Pr.

(C) patiUrifitaJ. — *poientialita** Pr.

unam possibilitatem lotius. Sic igitur, data aliqua magnitudine, quaeritur an possibiles sint addi sibi infinite partes magnitudinis successive, vel non ; si secundum, habetur propositum; si primum, sequitur quod infinite magnitudines sunt possibiles, non quidem quod sint in actu, sed tamen sunt in potentia. Constat autem quod omnes illa», si ponerentur in actu, constituerent unam magnitudinem in actu. Ergo, si ponantur in potentia possibilitates omnium, constituunt possibilitatem unius totius; et per consequens, totum illud erit quid possibile. Omnis autem possibilitas reducibilis est ad actum, ut patet ex diffinitione potentiae; alias, si reduci non posset, non esset utique possibilitas, sed potius quid prohibitum et impossibile. Magnitudo ergo infinita in actu, erit possibilis, si potest augmentari magnitudo in infinitum.

Confirmatur sic. Nulla potentia respicit processum partium constituentium unum lotum, nisi quatenus per prius respicit ipsum totum; et illa, si partes in infinitum addi possibiles sunt in aliqua potentia ordinata et debito modo se habente, necesse est quod lotum per prius subsit illi potentiae. Erit ergo possibilis tota una infinita magnitudo (a), si fuerint partes possibiles addi in infinitum.

§ 4. — Contra sextam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra sextam conclusionem arguit (ibid., art. 4)

Primo sic. Quandocumque aliqua potentia respicit multa, quorum unum est perfectius alio et totale secundum perfectionem respectu alterius, per prius respicit illud totale quod est perfectius, quam respiciat imperfectiora, quæ sunt quodammodo partialia in perfectione. Et hujus ratio est : quia, sicut se habent hujusmodi in essendo, sic quod unum est nobilius et perfectius alio, sic se habent in ordine ad potentiam ; quia principalius respicitur a potentia illud quod est nobilius. Sed manifestum est quod, si proceditur in infinitum in specificis perfectionibus creaturæ, semper superior est quoddam totale perfectionale respectu inferioris; continet enim perfectionem inferioris, et adhuc plus. Ergo prius respicit Dei potentia aliquod totum constitutum ex omnibus istis perfectionibus, quod habet rationem totius perfectionalis respectu omnium, quam respiciat quamlibet perfectionem minorem partialem. Constat autem quod illud potest Deus producere, quod prius et principalius subest suæ potentia». Ergo poterit producere Deus speciem unam totalem, eminenter continentem perfectiones omnium aliarum creaturarum. Si igitur perfectiones hujusmodi sunt infinite, necesse erit creaturam istam totalem esse infinite perfectionis; quod est impossibile.

(a) *Erit ergo possibile tota una infinita magnitudo.* — *Erit ergo tota una magnitudo* Pr.

Secundo. Processus alicujus ad mensuram, necessario est finitus : sicut patet, dum proceditur a numerie ad unitatem, proceditur ad mensuram; et ideo talis processus finitur. Et hujus causa est : quia de ratione mensura est quod sit principium cognoscendi et certificandi alia, ut patet, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 3); et propter hoc, quod est mensura, debet esse maxime cognitum ; et per hoc, debet esse prius omnibus mensuratis; et consequenter, debet esse in actu, ita quod, si proceditur ad mensuram, de necessitate devenitur ad eam ; alias erit incognita, nec erit possibilis esse. Sed manifestum est quod in perfectionibus specificis, dum proceditur ad superius, proceditur utique ad mensuram; sicut enim albedo in coloribus est mensura aliorum colorum qui sunt inferiores, ut patet, 10. *Metaphysics* (t. c. 7), sic species superior et dignior est mensura. Ergo impossibile est quod in istis procedatur in infinitum; alioquin mensura nobilissima erit ignota, nec poterit esse in rerum universitate.

Tertio. Tota universitas specierum creabilium, cadit a divina perfectione; sicut finitum et limitatum cadit ab illimitato et infinito. Sed, posito aliquo totali finito, impossibile est in ipso in infinitum procedere in ascendendo. Et hoc quidem patet in magnitudine finita : licet enim possit procedi in ea in (a) infinitum, dividendo in partes minores; non tamen, accepta aliqua parte magnitudinis illius, potest procedi continue in infinitum, augmentando secundum eandem quantitatem. Et similiter idem patet in multitudine finita ; in millenario namque non (6) potest sumi aliquis numerus ita parvus, cui possit in infinitum fieri additio, sic quod additum infra millenarium maneat. Similiter et ita erit in unitate finitæ perfectionis specificæ; necesse est enim ut, accepta una specie, non possit in infinitum fieri additio, sic quod additum remaneat infra multitudinem hujusmodi finitam in perfectione. Ergo non potest in infinitum procedi in perfectionibus specierum.

Et si dicatur quod, licet universitas specierum sit infinita multitudine, tamen finita est perfectione, quia quaelibet species est limitata in se; — non valet. Tum quia finitum infinites sumptum, constituit infinitum; quamvis ergo quaelibet species sit finite perfectionis, tamen species infinita? constituunt infinitam perfectionem; igitur, si potest dari quod specierum creabilium universitas sit finita et non infinita in perfectione, necesse est ponere quod non sit infinita in multitudine in ascendendo. Tum etiam, quia in talibus tantum habet ultimum in quo sistitur, quantum omnia procedentia ; unde, si universitas specierum sit infinite perfectionis, et proceditur ascendendo, necesse est quod ibi sit aliqua species infinite perfectionis.

() in. — Om. Pr.

() rwn. — Om. Pr.

Et si dicatur ulterius, quod idem inconueniens ridetur sequi in numeris; erit enim in universitate numerorum aliquis numerus infinitus; — dicendum quod natura numerorum consistit in actu permixto [potentiæ, in quantum, uno dato, semper alius est] in potentia, ex hoc ipso et propter hoc quod omnes numeri non concurrunt ad aliquam unitatem vel universitatem, ut possit dici numerorum universitas infinita. Unde concedi debet quod in numeris sit in infinitum procedere; non autem quod multitudo numerorum sit infinita. In speciebus autem creaturarum, non sic est; quia ex ipsis connectitur universitas quædam essentialiter ordinata, in qua est unitas ordinis et bonum, ut dicit Philosophus, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 52).

Quarto sic. Processus ad unitatem et fatalitatem non potest esse infinitus. Et hoc apparet in divisione continui, ubi, quia ad pariem proceditur, est processus in infinitum; in additione vero non est, quia proceditur ad lotum. In numeris vero proceditur in infinitum, addendo; quia est processus ad multitudinem, et non ad unitatem seu fatalitatem, sed magis ad species disparatas. Et hac propositione utitur Philosophus, 3. *Physicorum* (t. c. 59). Unitas enim et fatalitas habent rationem formæ, multitudo autem et partialitas rationem materiæ; partes enim se habent modo materiali respectu totius. Et hinc est quod processus ad multitudinem et ad paries, potest esse in infinitum; est enim processus ad materiam et ad potentiam, in qua consistit ratio infiniti, quod dicit actum permixtum potentiæ. Processus vero ad fatalitatem et unitatem, est processus ad formam, et actum, et complementum, et finem; et propter hoc non potest esse infinitus, nisi posset esse aliquod lotum infinitum, vel nisi esset vanus processus et otiosus.

Supposito ergo quod omne totum possibile sit finitum, supposito etiam quod unus finis et terminus sit, ultra quem procedi non possit, statim apparet quod processus ad unitatem et fatalitatem necessario est finitus. Sed manifestum est quod processus reperiendus in perfectionibus creaturarum in ascendendo, est ad quamdam unitatem et fatalitatem. Proceditur enim ad multitudinem specierum, ex quibus constituitur unum lotum, quia tota universitas entis, in qua consistit ratio boni et totius; omnia enim entia secundum rationes específicas ordinata sunt et connexa, alias universitas entium esset male disposita, et esset dissoluta et inconnexa; cuius oppositum est per se notum, ut Commentator dicit, 12. *Metaphysicæ*, commento 52. Ait enim quod manifestum est per se quod omnia habent aliquod bonum, et sunt ordinata ad invicem; nec esse eorum est a casu. Ergo impossibile est quod in perfectionibus creaturarum, ex quibus consurgit illa unitas, et iste ordo, et hæc fatalitas, procedi possit in infinitum. Otiosus quippe esset iste processus, cum tendat ad consti-

tutionem cuiusdam totius universi; quia non posset pervenire ad illud (a) quod intendit.

Quinto sic. Universitas specierum sic est ordinata, secundum Dionysium (*de Div. Nominibus*, cap. 7), quod infima connectuntur supremis per media, sic quod suprema infimorum attingunt infima mediorum, et suprema mediorum attingunt infima supremorum; ita (b) quod a supremis descenditur ad infima per immediate connexa, et per eadem ascenditur ab infimis ad suprema. Si ergo ab infima creatura procedatur in infinitum ascendendo, per eadem ad infima descendetur (c). Quærendum est igitur de illo in quod primo descenditur, a Deo incipiendo, an sit finitæ perfectionis, aut infinitæ. Sed non potest dari quod sit finitæ; tunc enim non distaret ab infima creatura in infinitum; et per consequens, processus in perfectionibus specificis non esset infinitus; et haberetur propositum. Nec etiam dici potest quod sit infinitæ perfectionis; quia tunc aliqua creatura esset infinitæ perfectionis, vel perfectione infinita; et iterum, illa quæ esset immediate inferior per unum gradum, remaneret adhuc infinita; et adhuc tertia, inferior secunda per unum gradum, esset etiam infinita; et sic descendendo in infinitum, semper quod remaneret esset infinitæ perfectionis, nec posset perveniri descendendo ad primam creaturam finitam, sicut nec ascendendo ad primam infinitam; et sic essent duo processus penitus disparati, ascensus et descensus; cuius oppositum declaratum est, (d) per eadem media ascenditur et descenditur, ut dicit Philosophus, 3. *Physicorum* (t. c. 21). Ait enim quod idem est spatium per quod ascenditur et descenditur. Ergo dici non potest quod in perfectionibus creaturarum ascendatur in infinitum.

Sexto. Quia, positis duobus extremis, videlicet Deo et creatura infima, impossibile est quod media sint infinita. — Et si dicatur quod immo, quia alterum extremorum est infinitum positive, scilicet Deus; et illa inter Deum et creaturam est distantia infinita; — non valet utique. Quia talis distantia non debet intelligi per modum intercedentis medii, sed per modum infiniti extremi; et ideo, a quocumque distat, in infinitum distat. Nec minuitur distantia, si fiat aliquid superius; quia etiam ab eodem in infinitum distat. Minueretur utique, si distantia se teneret ex parte medii; non minuitur autem, quia se tenet ex parte extremi. Deus enim semper est infinitus; et ideo, a quocumque distet, in infinitum distat. Creaturæ autem, a Deo semper distant finite; quia non distant nisi seipsæ, ipsæ vero finitæ sunt. Et propter hoc, una creatura plus distat a Deo, quam alia. Deus autem æqualiter

(a) *illud*. — *aliud* Pr.

(b) *ita*. — *et hoc* Pr.

(c) *descenditur*. — *procedatur* Pr.

distat ab omnibus, quia in infinitum. — Hæc ille.

§5. — Contra octavam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra octavam conclusionem arguit (ibid., art. 5), quantum ad duo ibidem posita, ipsam improbando. Dicit enim quod deficit in hoc quod ponit Deum posse iacere infinitas species meliores; et per consequens, infinitos mundos specificè distinctos, unum post alium, semper posterius ascendendo.

Primo. Ostensum est enim quod in perfectionibus specificis non potest procedi in infinitum. — Et iterum istimet dixerunt alibi, quod necesse est omnia ad unum mundum pertinere. Et tunc dixerunt non esse possibile esse aliam terram quam istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset; et eadem ratio est de aliis corporibus, quæ sunt partes mundi, secundum eos; sed nullo magis posset aliam terram et alium mundum numeraliter distinctum producere, quam distinctum specificè. Igitur non videtur quod illa concorditer dicantur.

Secundo ad idem, Si Deus posset facere universum aliud specificè inelius semper in infinitum, sequitur quod rerum universitas facta el factibilis, non reduceretur ad unum ordinem et ad quamdam unitatem totalitatis. Sed manifestum est quod hoc stare non potest. Quia quidquid cadit a divina perfectione, ordinabile est in Deum, el cum omni alio, secundum habitudinem magis vel minus perfecti; unde universitas omnium entium, ex hoc quod sunt extra nihil, ordinabilis est mutuo inter se et in Deum; nec possunt esse entia inter se inconnexa (x). Ergo, dato quod Deus posset facere species infinitas, ascendendo in sursum, nihilominus omnes perlinerent ad unicum universum. El hoc ostendit (6) ordo illarum specierum ad istas, qui in nobilitate fundatur. Hoc etiam innuit vocabulum universitatis. Unde, licet Deus universo isti possit adhuc addere, tamen, si faceret alias species, adhuc ex isto el illis speciebus una universitas resultaret.

Deficit insuper secundo conclusio illa, secundum eum, in eo quod ait quod si partes aliquæ meliorarentur, aliis non melioratis, non esset tanta bonitas universi, quanta est hodie.

Primo. Non enim est dubium quod natura humana in Christo, per gratiam unionis sumine fuit meliorata; nec tamen sol, vel luna, recipit intrinsece aliquam meliorationem essentialem vel accidentalem. Similiter, nec natura angelica in reprobis spiritibus (y) ex incarnatione Christi fuit meliorata.

() *inconnexa*. — *connexa* Pr.

() *hoc ostendit*. — *hic erit* Pr.

(y) *spiritibus*. — *speciebus* Pr.

Sed erroneum est ponere quod ordo universi fuerit deterioratus ex incarnatione Christi. Ergo non est verum quin possit meliorari una pars universi, alia non meliorata, manente ipso ordine in bonitate æquali, vel forsitan in majori.

Secundo. Quia post iudicium ordo universi non pejorabitur, et erunt aliquæ species meliorate, utpote homo et corpora simplicia. Et tamen non omnes species erunt meliorate; immo deficient plante, et alia animalia, et pisces, et aves; et cessa* hit mixtorum generatio, motu cœliZessante.

Tertio. Quia ordo suscipit magis et minus, absque hoc quod in dissonantiam cadat; non enim sequitur, si ordo minoretur in bonitate, quod propter hoc deordinetur. Sicut in consonantia cithara?, videmus quod potest fieri inajoret minor consonantia; nec est verum quod stante consonantia, si trahatur plus una corda, semper dissonantia fiat; immo, aliquando fit major consonantia, aliquando minor; suscipiunt enim ista magis et minus, sicut pulchritudo, et sanitas, et alia hujusmodi, quæ in harmonia consistunt. Ergo non est verum quod ordo universi fiat deterior, si tantum unica creatura melioretur.

§ 6. — Contra ultimam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra ultimam conclusionem arguit (ibid., art. 1), probando quod per nullam potentiam multitudo infinita possit esse in prospectu alicujus intellectus, vel in esse objective.

Primo sic. Illud quod implicat contradictionem directe et in primo modo dicendi per se, est simpliciter impossibile; nec aliqua potentia divina, vel humana, cadit super illud. Sed, si ponatur infinita multitudo in intuitu intellectus, tunc ponitur totum cujus partes permanent et non permanent, succedunt et non succedunt. In quantum enim sunt partes multitudinis actualis, permanent et non succedunt; sed in quantum sunt partes infiniti, cujus ratio in successione consistit el in actu permixto potentiæ, succedunt et non permanent. Et idem dicit de divino intellectu, quod species numerorum, aut alia multitudo infinita, non potest esse objective in divino prospectu. Quoniam infinitum est totum cujus partes sibi succedunt; unde oporteret quod partes istius multitudinis essent in divino prospectu una nost aliam, successive; et sic divinus intuitus esset successivus, habens actum permixtum potentiæ; quod omnino poni non potest. Propter quod omnes creatura? sunt in uno simplici intuitu objective, quo cognito, omnia sunt æquipollenler et eminenter cognita.

Confirmatur. Quia semper erit contradictio, dum opposita formaliter connectuntur, ut si dicatur *lapis rationalis*, vel *nigredo disgregativa*, aut *pennans successivum*. Sed dicendo *multitudinem infinitam*, aut *infinitas animas*, dicitur *permanens*

successivum, et («) *successivum permanere*. Multitudo enim est de quantitibus, cujus partes permanent, vel intelliguntur permanere, ut patet in *Prxdicanuntis*; infinitum autem esi cujus partes de necessitate intelliguntur succedere. Dicere igitur *infinitam multitudinem*, esi dicere lotum cujus partes succedunt et non succedunt, permanent el non permanent; quod est contradictio manifesta. Eryo patet quod qui suo conceptu fingit multitudinem infinitam, connectendo hos duos terminos, necessario contradictoria conjungit; et propter hoc nihil intelligit, sed format unum ficticium, quoti conjungi non potest, nec re, nec intellectu.

Quod autem de ratione infiniti sit successio, loquendo de infinito parlibili, probat multipliciter.

Primo. Quia ratio ejus permiscetur ex actu cum potentia. Igitur est intrinsece successiva. Quia ratione aclus quem includit, est aliquid in actu; ratione vero potentiae, includit aliquid quod nondum est; et ita permiscetur ex eo quod est et eo quod nondum est; omne autem tale, est successivum, quia com-
|>onitur ex partibus quæ non sunt simul. — Sed quod ratio infiniti quantitativi permisceatur ex actu cum potentia, patere dicil. Quia qui imaginatur aliquod partibile infinitum, necessario figit aspectum super aliquid in actu, et sic procedendo, dicit quod caret fine additionis; hoc autem modo intellectum, non attingitur in actu; immo, si intellectus illud attingeret, jam finiret. Ex quo patet (δ) quod mens concipit per infinitum, partibile, sive quantum carens omni fine. Et ideo necessario permiscetur ex actuali et non actuali, sive potentiali. Illud enim quo dicitur carere, in actu non est. — Quod amplius confirmatur. Quia concipere infinitum, est ipsum concipere cum negatione aclus et complementi, el ita ut incompletum et imperfectum. Tale autem est in potentia. El ideo ratio infiniti est permixta ex actu et potentia.

Secundo. Probat idem ex dicto Commentatoris, 3. *Physicorum*, comm. 58, ubi dicit quod *a* non oportet intelligere per essentiam infiniti, actum aliquem determinatum, ul hominem vel domum, sed actum compositum cum potentia ». Ergo ratio infiniti est necessario successiva.

Tertio. Ex dicto Philosophi (ibid., t. c. 58), dicentis quod *non oportet intelligere infinitum sicut aliquid perfectum, ut hominem aut domum, sed* magis secundum quod semper generatur successive, *sicut dies et pugna*. Et subdit quod universaliter hæc est dispositio infiniti.

Quarto. Quia infinitas partium nihil aliud est nisi habere partes sine tine. Finis autem et complementum est idem. Habere ergo partes sine line, est Italian? parte-» sine completionem, el consummationem,

et terminationem. Hoc autem est consistere in quodam processu partium non consummato, ita ut jam aliqua pal's sit sumpta, et nondum omnes sint sumptae, Permiscetur ergo in ista ratione, habere paries absque fine et consummationem, actus cum potentia. Ex quo patet evidentissime quod ratio infiniti consistat in quadam successione.

Quinto. Quia ratio illa videtur in successione consistere, quam impossibile est roperiri nisi in entibus successivis, in quibus actus cum potentia permiscetur. Sed ratio infiniti est hujusmodi; non enim repentur nisi ubi potest esse finie el successio, sicut in divisione partium continui, aut in additione numerorum, aut in processu temporis, aut in multitudine individuorum. Ergo ratio infiniti est formaliter successiva.

Sexto. Probat idem, ex hoc quod infinitum partibile non potest intelligi nisi per modum cujusdam processus. Non enim mens potest concipere aliquid partibile in infinitum, nisi quatenus accipit in eo aliquid, et deinde aliud a præcedenti, et deinde aliud, et ita sine fine, quasi ista ratio in quodam processu et continua acceptione consistat.

Septimo. Probat idem per conditiones quas Philosophus infinito attribuit, 3. *Physicorum* (t. c. 24 el seq.). Ex quibus concludit quod ratio infiniti consistit in successione; quod fuit probandum suppositum, in ratione principali contra ultimam conclusionem.

Secundo. Principaliter sic arguit ad eandem. Impossibile est quod ille processus evacuetur, per quem, dum aliquid consurgit in actu, ex hoc ipso consurgit aliud in potentia. Necessario enim talis processus nunquam cessabit; in illo enim in quo poneretur cessare, jam consurgeret potentialitas ad aliquid aliud, et ita processus non esset terminatus. Sed manifestum est quod in speciebus numerorum sic est, quod, quando una reducitur in actum, ex hoc ipso consurgit alia in potentia. Posito enim aliquo numero in actu, statim potest duplari, et ex hoc amplius est in potentia ad majorem; et cum perventum fuerit ad illum, potest duplari, el sic consurgit alius in potentia; et sic in infinitum. Ergo impossibile est quod processus numerorum per aliquam potentiam evacuetur. Sed si esset multitudo aliqua facta per divinam potentiam infinita in esse actuali reali vel objective, jam lotus processus numerorum esset evacuatus in illa. Quod patet. Quia, vel infra illam multitudinem continetur nulla species numeri, et hoc falsum est, cum essent ibi animæ duæ, vel tres, et quatuor, et sic de aliis, si ponatur illa pluralitas esse in anirnahus; vel erunt ibi aliqui numeri, et aliqui non, et per consequens
| tola multitudo erit finita, cum aliqui numeri evacuent eam; vel erunt ibi omnes species numerorum, el sic evacuatus erit totus processus in numeris, quod per nullam potentiam fieri potest, ul dictum

(x) attC. — Ad. Pr
rx *hia*. — Ad. Tr.

est. Non ergo est possibilis infinita multitudo in actu reali, nec objective. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad ista respondetur. Et primo, ad ea quæ contra secundam conclusionem primo loco inducit Aureolus.

Ad primum quidem, dicitur quod procedit de forma infinita individuata, quæ posset agere vel transmutare. Sed conclusio nostra intelligitur de formis non individuatis, si loquamur de albedine separata; vel de formis non in materia, seipsis individuatis, si loquamur de angelis. Albedo autem separata, nullum subjectum transmutaret; angelus autem potest corpora transmutare, localiter tamen dumtaxat, non autem alterando. Nec oportet quod formæ, illo modo infinitæ quo ponit conclusio, habeant infinitam virtutem, nec quod habeant operationem infinitæ intensionis; non enim virtus intellectiva angeli est infinita, nec intellectio ejus est efficiaciæ infinitæ, licet ipse sit in sua specie infinitus. Causa autem quare albedo separata, vel calor, non ageret in subjectum, transmutando ipsum, assignatur, 1 p., q. 65, art. 4. Quia, « sicut probatur, 7. *Metaphysics* (t. c. 27), illud quod proprie fit, est compositum. Formæ autem corruptibilium rerum habent quidem quod aliquando sint, et aliquando non sint, absque hoc quod ipsæ generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis; quia formæ non habent esse, sed composita per eas habent esse : sicut enim alicui competit fieri, sic et esse. Et ideo, cum simile fiat a suo simili, non est quaerenda causa formarum corporaliū aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales causantur, non quasi influxæ ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia ad actum ab aliquo agente composito. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod albedo ab omni subjecto separata, vel calor subsistens, non transmutaret materiam, nisi per miraculum; et si hoc fieret per miraculum, Deus laxaret ei intensionem operis sui. Nec est instantia de Deo, qui est forma sine materia, et tamen potest alterare materiam omnifariam. Nam, secundum quod dicit sanctus Doctor, 1 p., q. 105, art. 1, ad 1^a : « Effectus aliquis invenitur assimilari causæ agenti dupliciter. Uno modo, secundum eandem speciem; ul homo generatur ab homine, el ignis ab igne. Alio modo, secundum virtutem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa ; et sic animalia ex putrefactione generata, et planta», et corj>ora mineralia, assimilantur soli el stellis, l

quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causæ agenti assimilantur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam. Unde compositum quod generatur, assimilatur Deo secundum virtutem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde, sicut compositum generans potest movere materiam ad formam, generando compositum sibi simile, ita et Deus; non autem aliqua forma alia non in materia existens, quia materia non continetur in virtute alterius substantialitæ separata. Et ideo dæmones et angeli operantur circa hæc visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina. » — Hæc ille. — Posset autem et alia ratio assignari, quare calor separatus non ageret in subjectum in instanti : quia se haberet ad modum ideæ platonice, quæ nihil agere posset.

Ad secundum dico quod deficit in duobus. Primo, quia supponit formam infinitam illo modo quo ponit conclusio, posse materiam in instanti transmutare. Secundo, quia ponit quoti tali forma infinita posset fieri alia minor, vel remissior, per unum gradum ; quod est falsum. Quia : aut illa forma quæ ponitur minor, esset in subjecto, et tunc in infinitum distaret ab illa quæ esset extra subjectum, el hoc quantum ad esse (alis formæ, puta caloris; aut esset extra subjectum, et hoc non concederet sanctus Doctor, scilicet quod essent duæ albedines separatu, vel calores. Concederet tamen de lineis; sed tales formæ non sunt aelivæ. Et sic patet quod responsio prima, quæ ibi datur, non bene impugnatur; quia non posset fieri aliqua forma in specie Gabrielis remissior.

Illa autem alia quæ addit, impugnando secundam responsionem ibidem positam, non valent. Nam procedunt de formis ejusdem speciei existentibus in subjecto, quarum una esset finita, alia infinita; quod non ponimus. Sed contra nostram conclusionem non procedunt. Dico enim quod ab albedine finita, quæ est in subjecto, nunquam posset ascendi ad eam quæ est extra subjectum, per intensionem ejus in subjecto suo; quia nunquam ista posset attingere ad æqualitatem illius per quæcumque media ; nec ab illa ad istam descendi ; quia ista alium modum essendi habet ab illa, cum una subsistat, alia inhæreat, una habeat totum esse debitum suæ speciei, alia vero limitetur ad hoc individuum. Unde, sicut ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 29, art. 3, ad 5^{BB} : « Quod aliquod finitum, per continuum augmentum possit attingere ad quantumcumque finitum, veritatem habet, si accipiat eadem ratio quantitatis in utroque finito; sicut si comparemus lineam ad lineam; non autem si accipitur aha et alia ratio quantitatis. El hoc palet in quantitate dimensiva : quantumcumque enim linea augmenlelur in longum, nunquam perveniet ad latitudinem superficiæ. Et similiter patet in quantitate

viduali, vel intensiva : quantumcumque enim cognitio cognoscentis Deum per similitudinem proficiat, nunquam potest adaequare cognitionem comprehensoris, qui videt Deum per essentiam. Et similiter charitas viatoris non potest æquari cbaritati comprehensoris : aliter enim afficitur quis ad praesentia et absentia. Similiter etiam, quantumcumque crescat alicujus hominis gratia, qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, nunquam potest adaequare gratiam Christi, quæ universaliter plena existit. > — Hæc ille. — Ita in proposito : cum calor separatus habeat esse secundum proportionem suæ speciei, et non limitetur secundum capacitatem individui in quo est, nunquam poterit adæquari ab aliquo inhærente calore, cujus esse ad subjecti capacitatem limitatur, et non proportionaliter suæ speciei datur. Et ideo improbatio secundæ responsionis in isto proposito, non concludit. Sed forte valeret, loquendo de formis quarum quælibet inhæret subjecto; quia esse illarum quantificatur eodem modo, scilicet penes dispositionem subjecti.

Ad tertium eodem modo. Procedit enim de intensione formæ in subjecto, quæ per continuam subjecti transmutationem acquireretur. Forma autem de qua loquitur conclusio, ab illa phantasia longe divertit. Illa enim non fieret infinita permutationem aut alterationem, sed per remotionem omnis terminantis esse debitum suæ specificæ rationi ; nec agens naturale posset illam intensionem inducere; nec albedo est in potentia naturali ad illam, sed in potentia obedientiali.

Ad quartum dico quod probat solum quod nulla forma sit infinita intensive, hoc est, aucta in infinitum per intensionem ; sed non probat quin aliqua forma sit infinita intensive, isto modo quod non possit amplius tendere in esse sibi debitum, quia jam lotum illud habet, sicut ponimus de albedine separata. Et cum arguit quod bilis forma est in termino intensionis, et infinitas intensive negat illum terminum, et sic implicatur contradictio; — dico quod illa forma non est in termino intensionis, sic quod sua intensio sit terminata ; nec ex hoc sequitur quod sibi fieri possit additio, aut quod alius gradus possit esse intensior in eadem specie. Conceditur tamen improprie, quoti est in termino intensionis, sic quod non potest esse ulterior intensio; eo modo quo concedi potest quod Deus est in termino bonitatis. Sed, concesso quod calor illo modo esset in termino intensionis, negatur quod non sit infinitus; quia infinitas intensionis non negat terminum intensionis illo modo, sed primo modo. Deus enim est terminus bonitatis; qui tamen est infinite bonus. Sed infinitas negat terminationem primo modo, eo modo quo aliquid dicitur esse in termino, quia est terminatum, et non quia terminat.

Ad argumenta secundo loco posita, dicitur

Ad primum quidem, conceditur quod rosa forte non posset esse subsistens simpliciter; quia de ratione rose est quod habeat materiam organicam, et per consequens contractam, ac per hoc, quod sit in aliquo individuo. Sed si arguat de albedine, conceditur quod naturo albedinis, si esset separata, non prædicaretur de pluribus particularibus. Nec pono quod esset exemplar» ad quod natura vel Deus aspiceret; sed dico quod esset tantæ latitudinis in essendo, quanta» reperiri possent in specio albedinis (x). — Et cum dicitur quod albedo illius esset expers boni, etc. ; — negatur : quia, licet non posset intelligere, cum non naturaliter subsisteret, nec esset materialis (β), naturaliter tamen posset poni in materia, et esset extensa, et disgregaret visum; posset etiam poni in angelo, ut ponit sanctus Thomas, *Quodlibeto* 1, q. 4, art. 3; et esset principium; in ea etiam reluceret divina bonitas, et potentia, et infinita talia.

Ad secundum negatur antecedens; quia non est simile de omnibus sensibilibus formis. Nam de ratione aliquarum est subjectum ; non autem de ratione aliarum, ut patet : quia aliud est de albedine et de cursu, vel de animalitale. Unde non est possibile quod sit animalitês subsistens, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 84, art. 7. Dicit enim quod < de ratione quidditatis in materia corporali est quod in aliquo individuo existat, quia non est absque materia corporali ; sicut de ratione naturæ lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis >. — Hæc ille. — Sed quia arguens loquitur de accidentibus, puta cursu, etc.; — dico quod motus, cursus, et sessio, si dicant respectum cum absoluto, ita quod absolutum in recto, et relationem in obliquo, possunt subsistere quoad absolutum, ita quod res quæ nunc est cursus, subsisteret; sed tunc non esset cursus; quia ratio cursus datur per additamenta, scilicet per aliqua quæ sunt extra essentiam cursus, et in talibus, illud cui competit talis diffinitio, potest remanere, ita ut non competat ei talis diffinitio data per additamenta : ut similas sine naso; sed tunc non competeret ei nomen similatis. Unde sanctus Thomas, *Quodlibeto* 9, q. 3, art. 1, ad 1um, dicit quod « qualitercumque subjectum ponatur in diffinitione accidentis, intelligitur esse diffinitio per additionem, ul habetur, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 17). Et dicitur diffinitio per additionem, quando in diffinitione ponitur aliquid quod est extra naturam diffiniti, sicut nasus ponitur in diffinitione simi. Hoc autem est propter naturalem dependentiam accidentis a subjecto. Sed hoc non impediens, Deus potest accidentia sine substantia conservare; nec tamen

(a) quante. reperiri possent in specie albedinis. — quante albedines Pr.

(C) materiali*. — immaterialis Pr.

sequitur contradictoria esse simul vera ; quia sub-
jectum non est do substantia sive essentia accidentis.*
— Hæc ille. — Ex quibus patet quod omne accidens
j>otest separari ab eo quod, licet ponatur in diffini-
tione, non tamen est de ejus essentia, nec prædica-
tur de ipso in recto, nisi forte denominative,
loquendo de accidentibus absolutis; quia de relativis
communiter ponitur quod relatio non potest esse
sine fundamento et termino, quia esse ejus est ad
aliud se habere. Finaliter igitur dicendum quod,
si sessio sit quid absolutum secundum esse, licet
secundum rationem suam et diffinitionem datam per
additionem dicat relationem, utique potest a sub-
jecto separari ; et consequenter potest esse sessionis
natura subsistens, non individuate. Si vero dicat
relationem in recto et essentialiter, non potest n sub-
jecto separari, ac per hoc nec individuationein per-
dere; et consequenter nec natura ejus subsistere
potest. Et sic patet quod non est simile de omnibus
accidentibus, nec etiam de substantiali natura et
accidentali; quia, secundum quod ait sanctus Tho-
mas, I p., q. 29, art. 1, « substantia individuatur
per seipsam, sed accidens individuatur per subje-
ctum, quod est substantia ; dicitur enim hæc albedo,
in quantum est in hoc subjecto. » — Hæc ille. —
Ex quo apparet quod non oportet quod, si potest
esse natura accidentalis non individuate, slatim
possit esse natura substantialis subsistens pner
individuum.

Ad tertium patet per idem (α).

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam
CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum
eorum quæ primo loco inducit Gregorius contra ter-
tiam conclusionem, respondetur sicut ibidem respon-
debatur.

Et cum improlmtur illa responsio; — dico ad pri-
mam improbationem, quod divisio ibi facta, est in-
sufficiens : quia, cum dicimus continuum habere
infinitas partes in potentia, necly *in potentia* deter-
minat hoc verbum *habet*, nec determinat \y *partes*,
ad intellectum ibi datum. Partes enim continui sunt
potentiales, non solum illo modo, quia nulla earum
est aliquid prsecise el non constituens cum alio ter-
tium, sed isto modo, quia nulla earum proprie
habet esse, per quod res dicitur actu ens et exsistens ;
sed ipsum totum constitutum ex partibus, habet
vere et proprie esse et exsistere. Unde sanclus Tho-
mas, 9. *Quodlibeto*, q. 2, art. 2 : < Esse, quod est
actus entis in quantum est ens, per quod denomina-
tur aliquod ens actu in natura rerum, non attribui-
tur nisi ipsis rebus quæ in decem generibus conti-
nentur; unde ens a tali esse dictum, per decem

genera dividitur. Sed hoc esse attribuitur alicui rei
dupliciter. Uno modo, sicut ei quod proprie et vere
habet esse, vel est; et sic attribuitur soli substantis
per se subsistenti ; unde quod vere est, dicitur sub-
stantia, 1. *Physicorum* (t. c. 27). Omnia vero quæ
non per se subsistunt, sed in alio el cum alio, sive
sint accidentia, sive formæ substantiales, aut quæli-
>M† partes, non habent esse, ita quod ipsa vere sint;
sed attribuitur eis esse alio modo, id est, quo aliquid
est ; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in esse
subsistat, sed quia ea (a) aliquid habet esse album.
Ergo esse, proprie et vere non attribuitur nisi rei
per se subsistenti. > Et subdit : < Si arca esset quod-
dam individuum naturale, ipsa lota non haberet nisi
unum esse; quælibet tamen partium ejus ab arca
separata, habebit proprium esse. * — Hæc ille. —
Sic ergo patet quomodo intelligo partes continui non
esse in actu, sed in potentia.

Et cum dicitur quod non est magis impossibile
esse aliquam infinitam multitudinem aliquorum
entium in actu, quam aliquorum tali modo polen-
tialium, utputa non plus animarum quam partium
continui ; — negatur hoc. Quia multitudo partium
continui non est multitudo, nisi secundum quid, et
in potentia ; ea enim quæ non faciunt per se unum
in actu (6), non sunt entia simpliciter. Secus est de
multitudine animarum, vel angelorum. Nec est
verum quod dicit arguens, quod omnis repugnantia
quæ assignaretur, data infinita multitudo anima-
rum, assignetur, data infinita multitudo partium
continui ; quia, ut dixi, una istarum multitudinum
est in actu, alia solum in potentia ; cujus oppositum
arguens supponit.

Ad confirmationem, dico quod Deus quamlibet
partem proportionalem continui posset in esse con-
servare sine alia parte ejusdem proportionis, et
separare unam ab alia ; non tamen esi possibile quod
ita faciat de omnibus. Sicut non est aliquod creabile,
quin Deus possit illud creare; non tamen est possi-
bile quod simul creet omne creabile. Et iste modus
respondendi habetur a sancto Doctore, 1. *Sentent.*,
dist. 17, q. 2, art. 4, ad 1'· : α Additio, inquit,
numeri in infinitum, est postibitis; nunquam tamen
est possibilis aliquis numerus infinitus in actu ; quia
potentia additionis numerorum, ut dicit Commenta-
tor, 3. *Physicorum* (connu. 68), non est una, sed
semper ex nova additione efficitur alia potentia
numero, secundum quod efficitur species numeri
nova. Unde quælibet potentia potest exire in actum;
non tamen potest esse quod omnes exeant in actum,
quia in quolibet actu additur etiam potentia. * —
Hæc ille. — Hujus autem ratio est : quia, secundum
quod ait sanclus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 43,
q. 1, art. 1, ad 5um, « nullus effectus procedit per

(a) Ad tertium patet per idem. — Om. Pr.

() ea. — Oiu. Pr.

() non faciunt per se unum tu actu. — Om. Pr.

aliquam potentiam, per modum qui est contra rationem ipsius effectus; sicut potentia motiva non facit omnes pirls motus esse simul; jam enim non esset motus, cum de ratione motus sit successio. Talis autem actus est infinitum, secundum Philosophum, 3. *Physicorum* (t. c. 60), qui scilicet semper est permixtus potentiæ. Et ideo non reducitur in actum, nisi successive. Et ideo non sequitur quod Deus possit facere esse actu infinita, quia jam infinita essent finita. & — Hæc ille. — Et 9. *Quodlibeto*, q. 1, art. 1, idem ponit: r Non potest, inquit, esse aliquid in rerum natura actu non specificatum, ad diversas species indifferenter se habens. Quamvis enim intellectus concipiat animal non specificatum rationali vel irrationali differentia; non tamen potest actu esse animal, quod non sit rationale vel irrationale. Unde, secundum Philosophum, nihil est in genere, quod non sit in aliqua specie ejus. Unaquæque vero quantitas specificatur per certam terminationem quantitatis (sicut multitudinis species sunt duo, tria, et sic de aliis; et species magnitudinis sunt bicubitum, tricubitum); vel secundum aliquam determinatam mensuram. Unde impossibile est inveniri aliquam quantitatem in actu, quæ non sit propriis terminis limitata. Cum autem (a) infinitum congruat quantitati, et dicatur per termini remotiorem, impossibile erit infinitum esse actu; propter quod dicit Philosophus, 3. *Physicorum* (t. c. 57), quod infinitum est sicut materia nondum specificata, sed sub privatione existens; et quod se habet magis in ratione partis et contenti, quam lotius et continenti. Et ideo, sicut Deus non potest facere equum rationalem, ita non potest facere ens actu esse infinitum. > — Hæc ille.

Ad secundum principale dicitur quod nullum est instans in hora, quin Deus posset in eo producere unum angelum. Non tamen est possibile quod in omnibus instantibus hora ita faciat; quia implicat contradictionem, ut probatum est. Hoc enim subjectum *infinitum*, vel *infinita multitudo*, et hoc prædicatum *ens actu* repugnant.

Ad tertium, negatur antecedens; nam infinitas tollit rationem actus; tollit etiam omnem speciem multitudinis. Ideo, sicut illud quod non posset collocari sub aliqua specie animalis, tolleretur rationem animalis; ita proportionaliter, infinitum tollit rationem multitudinis actu existentis.

Ad primum eorum quæ secundo loco inducit, dicitur sicut ad procedens. Infinitas enim tollit rationem cujuslibet speciei magnitudinis.

Ad secundum, negatur antecedens. Ad probationem, dico quod non est possibile quod Deus dividat ab invicem omnes paries proportionales alicujus continui dati; quia talem divisionem esse in actu, implicat contradictionem.

(α) autem. — Om. Pr.

Ad tertium dico quod casus est impossibilis. Licet enim Deus posset augere A et B quantum vult; non tamen est possibile quod continuetur illa augmenta per totum tempus elevationis ipsius A.

Ad quartum patet per simile. Omnia enim ista argumenta stant in hac consequentia: In quolibet instanti possibile est quod Deus faciat taliter; ergo impossibile est quin Deus ita faciat in quolibet instanti. Quam consequentiam constat non valere; quia arguitur a sensu diviso ad compositum, qui sunt sibi invicem in proposito impertinentes.

Ad primum eorum quæ tertio loco inducit, dicitur quod repugnat aliquam formam intensibilem existentem in subjecto, esse infinitam intensive; quia omnis talis forma finitur intensive, secundum capacitatem subjecti. Similiter dico quod repugnat aliquam formam creatam, esse infinitam inessendo; quia omnis formæ creatæ suum esse est receptum, et limitatum ad capacitatem potentiæ. Dico tamen quod non repugnat aliquam formam separatam, esse infinitam secundum quid, scilicet secundum rationem sui generis, ut dictum est in conclusionibus. Secus est de Deo, cujus esse est subsistens, nullo modo receptum.

Ad secundum dico quod casus est impossibilis. Licet enim Deus possit intendere charitatem tante et tante; non tamen est possibile quod illam intensiorem isto modo velociter, quod in omni parte proportionali horæ duplet intensiorem præcedentis partis. Et causa dicta est prius. Unde iste modus arguendi peccat secundum fallaciam compositionis et divisionis, sicut omnes præcedentes.

Ad tertium patet per idem; quia casus est impossibilis. Et probatio ejus est sophisma compositionis et divisionis.

II. Ad argumenta Adæ. — Ad argumenta quæ facit Adam, pariformiter respondetur. Aliqua enim eorum procedunt ex suppositione casuum impossibilium, sicut et argumenta Gregorii.

Ad primum igitur, respondetur quod non est possibile quod Deus continuetur illam divisionem partium omnium proportionalium continui. Nec similitudo valet. Licet enim aliquod mobile possit successive transire omnes illas paries proportionales, non tamen Deus potest omnes ab invicem dividere; quia mobile non signat partes illas per motum suum, nisi in potentia. Non enim stat in fine alicujus partis, puta in linea vel in superficie; nec tangit talia extrema, nisi in instanti, quod est in tempore in potentia, non in actu, ut ponit Commentator, 6. *Physicorum*, comm. 76, ubi ostendit quomodo res mola non est in longitudine sibi æquali nisi in potentia, quia non est ibi nisi per instans. Arguere autem a signatione et attingentia potentiali ad actualement divisionem, est arguere a secundum quid ad simpliciter.

¶ secundum dico quod major est falsa, ubi alicui multitudini repugnat actualitas et simultas, non autem potentialitas et successio. Sic autem est de infinita multitudine cogitationum futurarum in angelis, vel damnatis.

Ad tertium dico similiter, quod non oportet quod omnia quæ sunt in potentia, Deus ponat simul in actu. Illa autem infinita quæ sunt in linea, vel superficie, vel corpora, non sunt entia in actu, nec actu multa, nec actu distincta, proprie loquendo, ut supra dictum est; sed sunt multa in potentia, et distincta in potentia.

Ad quartum dico quod, licet linea non sit pars integralis superficie, nec punctus lineæ, tamen non est possibile quod linea annihiletur, conservatis omnibus punctis qui erant in linea in potentia; quidquid sit de punctis in actu prius existentibus. Non enim est generaliter verum, quod omnium absolutorum unum possit alio destructo conservari, quamquam unum non sit pars alterius; potissime, ubi actualitas alteri repugnat; cujusmodi est in proposito, quia infinitæ multitudini punctorum in linea repugnat actualitas.

Ad quintum dico quod, licet Deus noverit infinita distincte, non tamen potest velle quod omnia illa sint actu. Nec ex hoc sequitur inæqualitas inter intellectum et voluntatem Dei; sed solum quod aliter se habet cognitum ad intellectum, et volitum ad voluntatem. Ad hoc enim quod infinita cognoscantur a Deo, non oportet illa habere aliquod esse extra Deum cognoscentem, sed solum in Deo, in quo sunt unum; sed voluntas fertur in res ut sunt in seipsis; et ideo oporteret quoti illa infinita, essent actu; quod est contradictio. Unde a simili probaretur quod Dei voluntas posset simul velle contradictoria, quia intellectus divinus simul ea intelligit; et similiter multa alia inconvenientia.

Ad sextum dico quod modus arguendi non valet; quia eodem modo probaretur quod Deus potest producere aliquam quartam personam divinam, distinctam ab illis quæ nunc sunt in Trinitate. Quia arguitur sic: /Eque potens est Deus, sicut unus alius Deus, si esset; sed ille posset producere Verbum distinctum a Verbo quod nunc est in divinis; igitur et Deus potest producere aliud Verbum, prefer illud quod produxit. Et in multis aliis casibus fallit illa consequentia. Dico ergo quod Deus non est æque potens, sicut illa infinita. — Et cum dicitur quod non potest imaginari major potentia quam sit divina potentia; — dico quod venim est, sine contradictione; modo imaginari talem potentiam, est imaginatio includens contradictionem. Unde sanctus Thomas, 9. *Quodlibeto*, q. I, ad 1m, sic ait: < Verbum intelligitur non solum quod veri » profertur, sed quod mente concipitur. Quod autem sibiipsi est repugnans, mente concipi non potest; quia nullus potest intelligere contradictoria simul esse vera, ut

proluatur, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 9). Unde, cum infinitum repugnet ei quod est esse actu, non est verbum, Infinitum est in actu. Philosophi autem qui posuerunt infinitum esse in actu, propriam vocem ignoraverunt. > — Hæc ille. — Ex quo, a simili, deduco quod esse aliquam potentiam compositam vel aggregatam ex infinitis potentiis partialibus, implicat contradictionem; et ideo non proprie est intelligibile, Non ergo negatur Deus esse æque potens sicut illa potentia aggregata, eo quod illa potentia esset major quam divina; sed quia talia potentia non est proprie intelligibilis, ac per hoc nec comparabilis alicui secundum magis, vel minus, aut æquale.

¶ septimum, negatur minor. Dico enim quod cum causare infinita in actu, secundum se implicat contradictionem, illud repugnat cuilibet potentiæ, sive finitæ, sive infinitæ; quod enim non habet rationem possibilis, non subest alicui potentiæ. Et ad probationem, dico quod procedit ex suppositione impossibili, scilicet quod gehenna » applicarentur infinitæ animæ cruciandæ. Ideo nihil mirum, si inferatur impossibile. Unde illud quod conveniret alicui ex suppositione impossibili, non oportet quod simpliciter ei conveniat. Sicut si homo esset asinus, ipse esset nidibilis; ex hoc tamen non potest inferri quod rudibile conveniat homini, vel quod non repugnet homini. Ita in proposito, non sequitur: Ignis cruciaret infinitos spiritus, si essent; igitur igni convenit posse producere infinitos cruciatus.

Ad octavum. Quidquid sit de majori, negatur minor. Infinita enim esse in actu, non est intelligibile, nec conceptibile; ut dictum fuit. Et qui oppositum dicunt, propriam vocem ignorant.

Ad nonum dico quod, posito illo casu, tale mobile duplabit et quadruplabit tarditatem suam solummodo in potentia, non tamen in actu; quia ille motus non stabit in duplo gradu tarditatis precise, vel in triplo precise, nisi instantanee. Ideo non sequitur quod, sicut illud mobile duplabit et quadruplabit illam tarditatem, quod Deus in illis instantibus omnibus duplicationis et quadruplicationis posset actualiter creare unum angelum, ita continuando per tempus illius motus; quia productio angeli est in actu, cum sit tota simul et non successiva. Ideo non valet similitudo.

Ad decimum dicitur quod, dato illo casu, talis angelus non posset continuare illas revolutiones uniformiter, intelligendo motum orbis sic quod in prima parte proportionali horæ moveret tanta velocitate, et in secunda parte proportionali moveret dupla velocitate, et sic in infinitum; quia jam omnes illæ velocitates essent in actu, quia quælibet duraret per tempus. Nec Deus illo modo posset motum orbis intendere; quia implicat contradictionem omnes illas augmentations poni in actu. Argumentum etiam imaginatur quod, si orbis nullam resistentiam

haberet ad angelum, quod angelus posset eum movere in quantacumque et qualicumque velocitate. Hoc enim falsum est. Immo est dare maximam velocitatem qua posset eum movere, vel minimam qua non posset; quia est finit[®] virtutis, et finitam proportionem habet ad mobile illud; Argumentum tamen posset fieri de Deo; et tunc dicitur ut prius.

Ad undecimum dicitur quod, licet posset dividere unum continuum in duas medietates, quando agens naturale dividit aliquid aliud usque ad medium; non tamen est possibilis talis processus per omnes partes proportionales. Et recte ad istud et ad sequens dicitur sicut ad argumenta Gregorii. In tali enim multitudine, nullum est quod repugnet fieri a Deo; repugnat tamen omnia fieri in actu. Ideo non sequitur: Hoc potest, et hoc potest, etc.; ergo possibile est quod faciat omnia talia. Sed est fallacia compositionis et divisionis.

§ 3. — Ad argumentum contra quartam
CONCLUSIONEM

Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum Aureoli contra quartam conclusionem, dicitur negando primam conditionalem ibidem assumptam, scilicet, quod si magnitudo posset augeri ad duplum, triplum, et sic sine fine, quod ideo sit possibilis magnitudo actu infinita. — Et ad probationem, dicitur quod infinitæ possibilitates ad infinitas additiones, non constituunt nec integrant unam totalem possibilitatem; immo, nec illæ possibilitates sunt simul; sed, dum una est ad actum reducta, incipit alia, sicut dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, (list. 17, quæsl. ult., art. 4 (ad 1^o)), loquens de augmento charitatis, quod dicit esse simile augmento numerorum. a Potentia, inquit, additionis numerorum non est una; sed semper ex nova additione efficitur alia potentia in numero, secundum quod efficitur nova species numeri. Unde quælibet potentia potest exire in actum; non tamen potest esse ut omnes exeant in actum, quia in quolibet actu additur etiam potentia. Et ita etiam de capacitate animæ. a — Hæc ille. — Ex quibus patet quod dixi.

Ad primam confirmationem, dico similiter. Nam concedo quod, sicut omnes paries addit[®] prim[®] magnitudini in actu constituunt unam magnitudinem, ita ex omnibus partialibus potentiis ad partiales additiones efficitur una totalis potentia, quando ill[®] partiales potenti[®] sunt. Sed sicut nunquam omnes partiales additiones sunt posit[®] in actu, ita nunquam omnes partiales potenti[®] sunt posit[®] in actu (a); nunquam enim potentia ad secundam additionem est, nisi posita in actu prima additione; nec potentia ad tertiam, nisi posita secunda additione; ita quod, sicut successive ponuntur actus,

successive ponuntur potentiæ ad alios et alios actus; loquendo de potentia reali ex parte creatura, non ex parte Dei, nec de potentia quæ est non repugnantia terminorum. Cum igitur quærit: an, data aliqua magnitudine, possibles sint addi sibi infinit[®] aliæ, etc.; — dico quod sic, successive, non quod in data magnitudine sint possibilitates infinitæ, vel ad infinitas additiones; sed est ibi possibilitas ad aliquam additionem, qua posita in actu, consurgit alia possibilitas.

Ad aliam confirmationem, dico similiter. Supponit enim quod aliqua una potentia respiciat omnes partes possibles addi; quod non est verum, ut patet per prædicta.

§ 4. — Ad argumenta contra sextam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra sextam conclusionem, dico quod propositio ibi assumpta, si quid probet, utique concluderet quod Deus posset in actum reducere totum ens creabile, ita quod, hoc creato, nihil ulterius posset. Quia, sicut iste arguit, ego arguam: Divina potentia principalius respicit illam totalem multitudinem perfectionalem infinitam (a), quam arguens ponit, quam aliquam ejus partem; sed quamlibet ejus partem potest producere; ergo et illam totalem multitudinem. Et hoc facto, quæritur: an aliquam aliam perfectionem posset producere, vel non? Si non; igitur Dei potentia ad extra productiva, exhausta esset. Si sic; igitur data multitudo non erat totalis quam Deus producere poterat. Sicut ergo iste modus arguendi non valet penes eum, aut alium fidelem; ita nec suus penes me. Dico igitur quod non oportet quod potentia respiciens aliquam multitudinem, qu[®] non est quid unum aut totum proprie, principalius respiciat eam quam aliquam ejus partem, quando illa non habet esse nisi per partem, nec ponitur in actu nisi ratione partis. Sic autem est in proposito. Nam multitudo perfectionum producibilium a Deo, vel speakerum, vel hujusmodi, quæ est infinita, non habet rationem totius, nec entis in actu; nec respicitur a divina potentia primo et per se, sed ratione partium, tamquam primo producibile, sed tamquam primo sibi correspondens; sicut nec motus æternus infinitus in futurum, secundum opinionem Aristotelis, respicitur (C) a primo motore, sicut producibile ab illo, primo et secundum se, sed ratione partium. Concedo tamen quod sicut ille motus respicitur principalius a primo motore quam aliqua pars ejus, tamquam correspondens su[®] potenti[®] motiv[®]; ita multitudo producibilium principalius respicitur a divina potentia, quam aliqua polen-

(») a verbo *ita nunquam* usque ad *in actu*, om. Pr.

(λ) *infinitam*. — *finitam* Pr.

(β) respicitur. — *recipitur* Pr.

tia, tamquam sibi in latitudine et ambitu correspondens; quia comprehendit omnia ad quæ divina potentia se extendit.

Ad secundum, negatur minor. Infinitum enim non est mensura suarum partium; nec habet rationem totius, aut unius, aut certificantis. Nec aliquid illius multitudinis est mensura omnium; sed Deus, qui est extra illam. Conceditur tamen quod omnium illius multitudinis in actu positorum, est aliqua mensura in eodem genere; quia est dare summam speciem actu productam, non causam summam producibilem.

Ad tertium dico quod universitas creabilium, si tamen universitas dici debet, vel totum, aut omne, est infinita secundum quid; Deus autem est simpliciter infinitus. Quia nulla creatura est infinita secundum esse, nec est producibilis; Deus autem est infinitus secundum esse, et secundum omnia quæ sunt in eo; nec ejus perfectio limitatur ad aliquod genus, sed præhabet in se omnes perfectiones omnium generum. Et ideo universitas creabilium esset quidem infinita secundum rationem substantiæ, vel hujusmodi, non autem secundum perfectionem essendi; et in hoc caderet a divina immensitate, et esset finita secundum esse. Unde sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, c. 69: « Si accipiantur infinita entia, sive sint ejusdem speciei, ut infiniti homines, sive infinitarum specierum, etiam si aliqua vel omnia essent infinita (a) secundum quantitatem, si hoc esset possibile, universum eorum esset minoris infinitatis quam Deus. Nam quodlibet illorum, et omnia simul, haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus; et sic secundum aliquid esset finitum; unde deficeret ab infinitate Dei, qui est infinitus simpliciter. » — Hæc ille. — Et ideo conceditur quod in ea, in quantum esset finita, non esset processus in infinitum; cum esse ejus esset finitum, quia receptum in aliquo; etsi in ea esset processus in infinitum, quantum ad rationes específicas et perfectiones essentielles. Data enim infima, infinita? essent supra illam, quarum una esset perfectior alia; nulla tamen esset infinita secundum se, nec esset inter eas aliqua ultima.

Responsiones autem quas ibi arguens impugnat, liene impugnantur, saltem prima; licet assumat in impugnando unum falsum, cum supponit quod in tali multitudine specierum aliqua esset ultima. Hoc enim falsum est; sicut manifeste patet in numeris, in quorum processu nullus est infinitus, licet procedant sine termino.

Cum autem impugnat secundam responsionem, quæ bona est, deficit in dissimilitudine quam ponit inter multitudinem numerorum et multitudinem aut universitatem specierum. Dico enim quod sicut omnes numeri possibili non concurrunt ad aliquam

unitatem, aut totalitatem, aut universitatem, licet omnes numeri qui sunt in actu, habeant ad invicem connexionem et relationem proportionis; ita est de universitate specierum creabilium. Cum enim sit infinita, non habet rationem totius, aut connexi, aut universitatis; sed verum est quod omnes actu creatæ, habent ad invicem ordinem et connexionem. Et ideo sua dissimilitudo nulla est. Quapropter, sicut omnia argumenta sua non concludunt quin processus numerorum sit infinitus, ut ponit Augustinus, 12. *de Civitate Dei* (cap. 18), et recitat sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 12; ita nec concludunt contra processum infinitum in perfectionibus specificis.

Ad quartum similiter negatur minor. Processus enim in perfectionibus specificis in infinitum, est processus ad multitudinem, et non ad totalitatem, vel unitatem. Sæpe namque dictum est quod multitudo illa non habet rationem unitatis, plus quam multitudo numerorum; sed illa pars ejus, quæ in actu est, habet rationem unitatis et totius cujusdam. Verumtamen Aristoteles utitur illa propositione in qua fundatur istud argumentum, loquendo de totalitate continuitatis, et non de unitate ordinis, de qua iste arguit. Verumtamen nec de ista, nec de illa habet verum illa propositio. Nam etiam in additione magnitudinis ad magnitudinem, proceditur ad unitatem et ad formam; et tamen ibidem est processus infinitus quantum ad Dei potentiam, licet quantum ad potentiam naturalem non sit ibi talis processus. Et hunc sepsum habuit sanctus Thomas, 1 p., q. 7, art. 3, ad 3^o, dicens: « Infinitum quod convenit quantitati, se tenet ex parte materiæ. Per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiæ; per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formæ. Et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum. » — Hæc ille. — Et quod ista sit ejus intentio, scilicet loqui de potentia naturali, patet. Nam, *de Veritate*, q. 29, art. 3, ad 3^o, dicit: « Capacitas creaturæ dicitur secundum potentiam receptibilitatis quæ est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturæ ad recipiendum. Una naturalis, quæ potest tota impleri; quia hæc non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obediens, secundum quod potest aliquid recipere a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. » — Hæc ille. — Et loquitur de capacitate animæ ad gratiam, quam ponit in infinitum posse intendi. Et similiter, de magnitudine molis est dicendum quod potest augeri, non tantum quin plus in duplo possit ulterius; nam naturaliter non potest esse major quantitas, quam illa quæ est totius mundi; nec materia est in potentia naturali ad majorem; et ideo naturaliter non potest in infinitum augmentari pro-

(α) *essent infinita*, — Ad. Pr.

cessio conlinuæ quantitatis. Secus est, loquendo de Dei potentia. Unde processus ad formam naturalem finitus est; quin jam est in actu maxima forma possibilis naturaliter.

Ad quintum dico quod unum falsum supponit in minori, scilicet quod descendendo a Deo, sit dare primum ad quod descenditur in infinitis; non enim (a) est primum, nec ultimum, versus illam partem ad quam est infinitum. Ideo, licet sit dare infimam speciem, non tamen summam; quia versus summitatem est infinitas; in infinito autem non est primum aut initium ex parte infinita, ul jxinit sanctus Doctor, 1 p., q. 2, art. 3.

Ad sextum dico quod Deus non est unum extremum illius multitudinis; sed est extra illam multitudinem producibilium specierum. Ideo minor est falsa. — Alia vero quæ ibidem ponit, scilicet quod inter Deum et creaturam non est infinitum medium intercidens, — falsum est. Mirabile etiam videtur quod omnis creatura distet finite a Deo, et Deus infinite a qualibet; et sine ratione dictum; et absque probatione positum; ac si diceretur quod A est solum subduplum ad B, el tamen B excedit A in infinitum.

§ 5. — Ad ARGUMENTA CONTRA OCTAVAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum eorum quæ primo loco contra octavam conclusionem inducuntur, dico quod male probavit quod in specificis perfectionibus non possit procedi in infinitum, ut patuit supra. — Cum iterum dicit sanctum Thomam posuisse quod non est possibile aliam terram, etc.; — dico quod, 1 p., q. 47, art. 3, ipse probat quod non est alius mundus de facto ab isto, nec alia terra, quam illa quæ est in medio mundi; nec esse potest, sic quod esset ejusdem speciei cum ista, et similes habens proprietates, manente cursu rebus nunc indito; quia illa alia terra ferretur ad locum in quo est ista naturaliter. Quin tamen Deus aliter posset de sua potentia absoluta facere, non negavit. Posset enim Deus alium mundum isti similem quoad illa simplicia corpora facere; et terra alterius mundi non ferretur ad eundem locum in numero ad quem fertur ista terra, sed ad locum similem in specie. Et ideo argumentum in falso fundatur.

Ad secundum dico quod non est possibile quod simul sint duo universa. Nec sanctus Thomas oppositum ponit; sed quod Deus potest duo universa successive facere, vel tria, ita quod unum esset totaliter diversum ab alio, vel etiam se haberet ad aliud sicut pars ad totum. Concedo tamen quod possibile est quod essent duo mundi, quorum nullus esset universum, sed aggregatum ex illis; el unus eorum haberet ordinem ad alium; et ambo ad unum finem,

scilicet Deum. Nec valet consequentia: Potest esse aliud universum specificè melius isto; ergo non essent omnia ordinata, vel connexa.

Ad ea quæ secundo loco inducuntur contra eandem conclusionem,

Ad primum dicitur quod deficit in duobus. Primo. Quia sanctus Doctor intelligit de melioratione speciei totaliter, scilicet quoad ea quæ sunt speciem constituentia; iste autem arguit de melioratione speciei quoad aliqua individua, eo modo quo natura humana meliorata est per incarnationem; et ideo non directe facit instantiam. Secundo. Quia falsum est quin sol, el luna, et cœteræ partes mundi principales, sint melioratæ ex Christi incarnatione, aut in re, aut in specie. Omnia enim elementa mundi et cœlum in futuro innovabuntur, et melius mutabuntur, propter bonum hominis beati, ut probat sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 48, q. 2, art. 1, 2, 3, 4. Et quia Christi incarnatio fuit causa tarn glorificationis hominis quam innovationis mundi; ideo, innovata specie humana per incarnationem, innovata sunt aliæ partes mundi principales, quæ sunt de ejus perfectione, tamquam in sua causa. — Nec valet instantia quia facit de angelis reprobis. Quia illi non sunt de principali perfectione universi, sicut ille quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatius attingunt ultimum finem; sicut ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 23, art. 7.

Ad secundum dico similiter. Sicut enim ponit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, ubi supra (dist. 48), art. 5, ad 3^m: « Sicut perfectio hominis multipliciter assignatur; est enim perfectio naturæ condite, et naturæ glorificatæ; ita etiam perfectio universi est duplex: una secundum statum hujus mutabilitatis, altera secundum statum future novitatis. Plantæ autem et animalia sunt de perfectione ejus secundum statum istum, non autem secundum statum novitatis (a) illius, cum ordinem ad incorruptibilitatem non habeant, d — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod sanctus Doctor intelligit de partibus mundi et universi, quæ principaliter habent ordinem ad incorruptibilitatem; illas enim omnes oportet renovari el meliorari, una meliorata, ne sit deformitas in universo. Tales autem sunt, secundum eum, in 4. *Sentent.*, ubi supra (art. 5, in corpore), corpora coelestia, elementa, et homines, a Corpora enim coelestia, secundum sui naturam incorruptibilia sunt, et secundum lotum, et secundum paries. Elementa vero sunt quidem corruptibilia secundum paries, sed incorruptibilia secundum totum. Homo autem est corruptibilis secundum lotum et secundum partes; sed hoc ex parte materialis, non autem ex parte formæ, scilicet animæ rationalis, quæ post corruptionem hominis remanet incorrupta. Animalia vero bruta, et plantæ, mineralia et omnia corpora mixta, corrumpuntur et secundum totum et

(*) non enim. — ideo non Pr.

(a) *novitalu*. — Om. Pr.

secundum pariem, ex parte materiae quæ formam amittit, et ex parte formæ quæ actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incompletionem. Unde in innovatione non manebunt; sed sola ea quæ dicta sunt. » — Hæc ille. — *De Potentia Dei* etiam, q. 5, art. 9, sic ait : « Omnes partes universi ordinantur, sicut in finem, ad completionem universi. Ad quem quidem finem, nullum mixtum, præter corpus humanum, ordinatur sicut per se et essentialiter de perfectione universi existens; cum nihil in eis exsistat, quod non inveniatur in principalibus partibus mundi, quæ sunt corpora coelestia et elementa, sicut in principiis activis et materialibus. Unde prædicta mixta, sunt quidem particulares effectus causarum universalium, quæ sunt essentielles partes universi; et ideo de perfectione sunt tantum secundum hoc quod a causis suis progrediuntur; quod quidem fit per motum. Unde pertinent ad perfectionem universi sub motu existentis, non autem ad perfectionem universi simpliciter. Et ideo, cessante mutabilitate universi, oportet quod prædicta cessent, » — Hæc ille.

Ad tertium dico quod impossibile est quod una pars principalis et essentialis universi melioretur secundum totam speciem, aliis nullo modo melioratis, quin sit notabilis dissonantia, si prius erat debita harmonia. Concedo tamen quod melioratio unius individui, aliis non melioratis, non multum confert aut adimit ordini debito præcedenti. Et sic patet ad argumenta, quia non procedunt contra mentem sancti Doctoris.

§ G. — Ad argumenta contra ultimam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum principale contra ultimam conclusionem, dicitur negando minorem. Non enim ex hoc quod ponuntur infinita in esse cognito, sequitur totum cujus partes permanent et non permaneant. Non enim est de ratione infiniti, quod sit totum; sed potius habet rationem partis. Secundo, nec est de ratione ejus, quod in successione consistat. Sed conceditur quod de ratione infiniti quantitativi est ordo partium, ut dixit sanctus Thomas, 1^a p., q. 14, art. 12, ad 1^{am}. Et præterea, quidquid sit de hoc, tamen non oportet quod, si aliquid secundum suam rationem aliquid habet in esse reali, quod habeat in esse cognito; illo modo enim probaretur quod Deus non cognosceret aliquid successivum, quia de ratione successivi est quod consistat in successione, et ideo non potest cognosci nisi successive. Secundum enim quod ponit sanctus Doctor, 1^a p., q. 14, art. 12, ad 1^{am} : « Infinitum congruit quantitati, secundum Philosophum, 1. *Physicorum* (t. c. 16). De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem, »

Et sic nullo modo contingit cognoscere infinitum; quia quantacumque quantitas partium accipitur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum, quasi enumerando (a) partem post partem; cum cognoscat omnia simul, sine successione. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, licet ratio infiniti consisteret in successione, non tamen oportet quod infinitum in esse intellecto poneretur successive, præsertim in divino intellectu. Unde sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles* c. 60, dicit : « Patet, inquit, quod intellectus noster non cognoscit infinitum, sicut intellectus divinus. Differt enim intellectus noster ab intellectu divino, quantum ad quatuor. Primum est, quia intellectus noster finitus est, divinus autem intellectus infinitus. Secundum est, quia, cum intellectus noster diversa per diversas species cognoscat, non potest infinita cognoscere secundum unam cognitionem, sicut divinus intellectus. Tertium est, ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere; et ita infinita non potest cognoscere nisi successivo, ea numerando; quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa. Quartum est, quod intellectus divinus est eorum quæ sunt, et quæ non sunt. Patet etiam quomodo verbum Philosophi, qui dicit (1. *Physic.*, I. c. 35) quod infinitum est ignotum, præsentī sententiæ non obviat; quia, cum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur, si per mensurationem suarum partium notum esset. Hæc est enim propria cognitio quantitatis* Sic autem Deus non cognoscit. Unde etiam non cognoscit infinitum secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est. » — Hæc ille. — Cum igitur anima Christi per unam speciem multa cognoscat, scilicet per Verbum, quod tenet vicem speciei in sua beatifica visione, nil mirum si infinita cognoscit non secundum quod infinita, ut prius in ultima conclusione dicebatur.

Utrum autem ratio infiniti partibilis, sit formaliter successiva, credo quod non, nisi loquendo de infinito secundum divisionem vel augmentationem. Infinitum enim secundum numerum potest imaginari totum simul, ut patet de punctis in linea, vel de infinitis animabus, secundum positionem Angelis. Et ideo ad probationes arguentis posset dici,

Ad primam quidem, quod infiniti ratio formalis non dicit actum permixtum potentiæ, licet infinitum in divisione continui inveniatur in actu permixto potentiæ; sed hoc accidit infinito. — Nec valet probatio. Quia, licet ille qui imaginatur corpus infinitum, successive procedat de parte in partem, hoc non est quia in objecto sit successio, sed

(a) enumerando, — enuntiando Pr.

quia species qua cognoscit unam pariem, est alia a specie qua cognoscit aliam; ideo illæ non sunt in actu in intellectu; sicut si quis videat partes domus magnæ, illa quidem non est successiva; sed ipse partes domus successive aspicit. Et ideo sicut non sequitur in hoc exemplo, quod domus composita sit ex actu et potentia, aut successiva; ita nec in proposito. — Cum iterum addit quod infinitum concipitur cum negatione termini, et ut incompletum, etc.; — dico quod ibi est fallacia æquinationis. Æquivocatur enim de composito ex actu et potentia. Nunc enim accipit illud pro eo cuius pars est, et alia pars non est, sed erit; nunc vero accipit illud pro eo cuius una pars est actualis, alia potentialis, vel pro illo cuius pars est in potentia receptiva aliqujus perfectionis, scilicet termini, puta superficie, aut lineæ. Et ideo negatur ista consequentia: Infinitum est secundo modo compositum ex actu et potentia, igitur est successuum; licet primo modo concederetur.

Ad secundam probationem dico quod mens Philosophi et Commentatoris, solum fuit quod infinitum non invenitur nisi in illis quorum esse consistit in successione, et quæ sunt mixta ex actu et potentia; non autem quod illa sit ratio infiniti; sed solum consistit in hoc quod est non habere ultimum, vel finem partium in actu. Et ita dicendum *ad tertiam*.

Ad quartam dico quod habere prius sine completionem aut consummationem, non est esse aut consistere in successione, sed potius habere partes, quarum nulla est ultima, sed, data quacumque, post eam sequitur alia; et ita ibi ordo prioris et posterioris, non secundum tempus, sed secundum situm, vel ordinem ad aliquod primum, puta unitatem (a). Et ideo videtur arguens deceptus ex æquivocatione hujus quod dico *successio*, nunc accipiendo successionem secundum tempus, modo vero secundum ordinem ad aliquid primum aut signatum.

Ad quintam negatur minor, si loquatur de successione temporali. Accidit enim rationi infiniti, quod non reperiatur secundum esse, nisi ubi potest esse successio temporalis; licet autem de ratione ejus habere successionem ordinis partium, sive permanentium, sive successivarum.

Ad sextam dico quod probat optime quod ratio infiniti consistat in successione situs partium, vel ordinis; non autem de successione temporali. Verumtamen falsum assumit, scilicet quod mens non possit concipere infinitum, nisi procedendo de priori in posterius. Hoc enim falsum esse patet per sanctum Doctorum; nisi loquendo de conceptione infiniti secundum quod infinitum est. Sed concipere infinitum sic vel aliter, accidit conceptioni infiniti; non enim oportet quod actus cognoscendi habeat eodem modum, qualem habet objectum.

(a) unitatem. — veritatem Pr.

Id septimam dico sicut *ad secundam*.

Ad secundum principale contra conclusionem, dicitur quod bene probat quod processus infinitus terminetur. Et ideo dico quod si infinitum produceretur successive, nunquam esset totaliter productum in esse reali. Si etiam intelligeretur successive, nunquam esset positum in esse intellecto, vel objectivo. Sed si intelligatur sine processu infinitum, argumentum non habet apparentiam. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 14, ari. 12, ad 2^o, dicit sic: « Transitio importat quamdam successionem in partibus; et inde est quod infinitum transiri non potest, nec a finito, nec ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio; quia illud comprehenditur, cujus nihil est extra comprehendentem. Non est autem contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito. Et sic, quod in se infinitum est, potest dici finitum Dei scientiæ, tamquam comprehensibile, non tamquam pertransibile. » — Hæc ille. — Et similiter dico de anima Christi, quæ, licet sit finita, et ejus cognitio sit finita, tamen species qua intelligit est infinita, scilicet Verbum; et ideo comprehendit infinita per illam. — Cum igitur dicit arguens, et quærit, an data multitudine infinita possit in esse cognito, omnes species numerorum sint infra illam, etc.; — dico quod sic. — Et cum infert: igitur totus processus, etc.; — dico quod ibi nullus est processus, nec intelligitur procedendo; sed est ibi comprehensio; quod potest fieri per speciem talem, quæ diversa potest distincte repræsentare, et tam ea quæ sunt quam quæ non sunt, et tam multa quam unum, et tam successiva quam permanentia; cujusmodi est divinum exemplar.

Et sic patet ad argumenta; et consequenter, ad quæstionem totam.

DISTINCTIO XLV.

QUÆSTIO I.

UTRUM QUODLIBET VELLE INTRINSECUM DIVINÆ VOLUNTATI SEMPER IMPLEATUR

PRIMA distinctionem quadragesimam quintam et alias sequentes, quæritur: Utrum quodlibet velle intrinsecum divinæ voluntati, semper impleatur.

Et arguitur quod non. Nam, secundum Apostolum, 1. *ad Timoth.*, 2 (v. 4): *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

In oppositum arguitur per illud *Psalm.* (134, v. 6): *Omnia quacumque voluit, Dominus fecit*.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo inquiretur : An in divinis sit aliquod velle intrinsecum respectu creaturarum. In secundo : An illud semper impleatur.

ARTICULUS I.

AN IN DIVINIS SIT ALIQUOD VELLE INTRINSECUM
RESPECTU CREATURARUM

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod Deus est volens.

Istam conclusionem demonstrat sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, c. 72, multipliciter. Primo sic: < Illud quod consequitur omne ens, convenit enti in quantum est ens. Quod autem est huiusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur, quod est primum ens. Cuilibet autem enti convenit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum : intellectualibus quidem, per voluntatem; animalibus, per sensibilem appetitum ; carentibus vero sensu, per appetitum naturalem. Aliter tamen quæ habent, et quæ non habent. Nam ea quæ (α) non habent, jier (6) appetitivam virtutem sui generis, desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest; cum autem habent, quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest. Cum igitur Ipse sil intelligens, inest sibi voluntas, qua (γ) placet sibi suum esse et sua bonitas. — Item : In virtutibus molivis et (o) habentibus intellectum, primo (c) invenitur voluntas; nam voluntas omnem jx)tentiam applicat ad suum actum. Intelligimus enim quia volumus; et imaginamur, quia volumus; et sic de aliis. Et hoc habet, quia suum objectum est finis; quamvis intellectus, non secundum modum causæ efficientis et moventis, sed secundum modum causæ finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum (ζ) objectum, quod est finis. Primoergo moventi convenit maxime habere voluntatem. — Item : Forma per intellectum considerata, non movet, nec aliquid causât, nisi mediante voluntate, cujus objectum est* finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum ; unde intellectus speculativus non movet, nec imaginatio pura, absque æstimatione boni vel mali. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis; agit enim res per intellectum. Oportet igitur quod ipse sit volens, p

- () ÇUAJ riori *habent*. *Xam ea qutr.* — Om. Pr.
() *per.* — Oin. Pr.
(γ) *qua.* — *quia* Pr.
(i) *et.* — Om. Pr.
(t) *primo.* — *prima* Pr.
(ζ) *tuum.* — Om. Pr.

Secunda conclusio est quod divina voluntas est ejiiM canentia secundum rem, licel differant secundum rationem.

Primam partem hujus conclusionis probat sanctus Doctor, ibidem (1. *Contra Gentiles*), c. 73, dicens: tf Si voluntas esset aliquid additum divinæ substantia!, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequitur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subjecto; sequeretur etiam quod divina substantia compararetur ad eam quasi potentia ad actum, et quod esset compositio in Deo; quæ omnia supra improbata sunt. Non igitur possibile est quod divina voluntas sit aliquid additum divinæ essentiae (α). > — Hæc ille.

Secundam partem conclusionis, scilicet quod voluntas divina distinguatur secundum rationem a divina essentia (6), probat, i p., q. 19, art. 2. ad P", ubi ait : « Licet divinum velle sit ejus esse secundum rem, tainen differunt ratione, secundum diversum modum significandi et intelligendi. In hoc enim (γ) quod dico, *Deum esse*, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico *Deum* (8) *velle*. Et ideo, licet Deus non sil aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se. > — Hæc ille.

Ex quibus habetur quod, in Deo, esse et velle differunt secundum modum intelligendi et significandi. Et eadem ratione, essentia et voluntas eodem modo differunt. Unde, secundum quod ipse videtur dicere, 1. *Contra Gentiles*, cap. 72, ratio voluntatis in hoc consistit, quod est illud quo intelligens habet habitudinem et ordinem, vel inclinationem in rem intellectam. Ait enim sic : « Cuicumque inest aliqua forma, habet per illam formam habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura ; sicut lignum album, per suam albedinem est simile aliquibus, et aliquibus dissimile. In intelligente autem et sentiente (c), est forma rei intellect® et sensat®, cum omnis cognitio fiat per aliquam similitudinem. Oportet igitur habitudinem intelligentis et sentientis esse ad ea quæ sunt intellecta el sensata, secundum quod sunt in rerum natura. Non autem hoc esi per hoc quod inlelligunl et sentiunt ; nam per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem ; quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. Habet autem sentiens et intelligens habitudinem ad rem quæ est extra animam, per voluntatem et appetitum. Unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt. Voluntas tamen proprie in intellectu <>t. > — HttC ille.

Item, *dc Veritate*, q. 23, art. 1 : < Sciendum

- (α) *euentur.* — *icumtur* Pr.
(S) *ruentia.* — *scientia* Pr.
(γ) *rni/n.* — Om. Pr.
(δ) *Deum.* — Om. Pr.
(i) *sentiente.* — *sciente* Pr.

quod cognitio et voluntas radican-
tur in substantia spiritali super
diversas ejus habitudines ad res.
Est enim una habitudo spiritalis
substantiæ ad res, secundum quod
res sunt quodammodo apud ipsam
spiritualem substantiam : non quidem
secundum proprium esse, ut antiqui
ponebant, dicentes quod terra
terram cognoscimus, aqua vero
aquam, et sic de aliis; sed secundum
propriam rationem. Non enim lapis
est in anima, sed species lapidis,
sive ratio ejus, secundum Philosophum,
3. *de Anima* (t. c. 38). Et quia ratio
rei absoluta sine concretione non
potest inveniri nisi in substantia
immateriali, ideo cognitio non rebus
omnibus attribuitur, sed solum
immaterialibus. Et secundum gradum
immaterialitatis (α) est etiam gradus
cognitionis; ut quæ sunt maxime
immaterialia, sunt maxime cognoscibi-
lia. In quibus, quia essentia eorum
est immaterialis, se habet ad ea ut
medium cognoscendi; sicut Deus per
suam essentiam seipsum et omnia alia
cognoscit. Voluntas autem, et quilibet
appetitus, fundatur super habitudinem
qua substantia spiritalis refertur ad
res, vel habens aliquem ordinem ad
eas in seipsis existentes. Et quia cujuslibet
rei, tam materialis quam immaterialis,
est ad rem aliam ordinem habere,
inde est quod cuilibet rei competit
habere appetitum, vel naturalem, vel
animalem, vel rationalem seu intellectualem.
Sed in diversis diversimode invenitur.
Cum enim res habeat ad aliam ordinari
per aliquid quod in se habet, secundum
quod diversimode in se habet aliquid,
secundum hoc diversimode ad aliud
ordinatur. Res ergo materiales, in
quibus est, quidquid in eis est, quasi
materiæ obligatum et concretum, non
habent liberam ordinationem ad res
alias, sed consequentem ex necessitate
naturalis dispositionis. Unde hujus
ordinationis ipsæ res materiales non
sunt sibiipsas causæ, quasi ipsæ se
ordinent in hoc ad quod ordinantur;
sed aliunde ordinantur, unde scilicet
naturalem dispositionem accipiunt. Et
ideo competit eis habere tantummodo
appetitum naturalem. In substantiis vero
immaterialibus et cognitivis est aliquid
absolute, non concretum et ligatum ad
materiam; et hoc secundum gradum suæ
immaterialitatis; et ideo ex hoc ipso
ordinantur ad res ordinatione libera,
cujus ipsæ sunt causæ, quasi se ordinantes
in hoc ad quod ordinantur. Et ideo
competit eis voluntarie et sponte aliquid
agere aut appetere. Si enim arca quæ
est in mente artificis, esset forma
materialis, habens determinatum esse,
non inclinaret nisi secundum modum
determinatum quem haberet; unde non
remaneret artifici liberum facere domum
vel non facere, vel facere sic aut aliter.
Sed quia forma domus in mente
artificis est ratio domus absoluta, non
se habens, quantum est de se, magis ad
esse quam ad non esse, nec ad sic quam
aliter esse respectu accidentalium (6)

(a) immaterialit/aCu. — *immutabiliter* Pr.
(c) *accidentalium*, — *accidentium* Pr.

dispositionum domus, remanet artifici libera
inclinatio respectu domus faciendæ vel non
faciendæ». Quia vero in substantia spiritali
sensitiva, licet recipiantur formæ rerum sine
materia, non tamen omnino immaterialiter
et absque conditionibus materialibus, ex hoc
quod recipiuntur in organo corporali; ideo
inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis
sit in eis aliqua libertatis imitatio vel
similitudo. Inclinantur enim per appetitum
in aliquid ex seipsis, in quantum ex
apprehensione aliquid appetunt; sed
inclinari in illud quod appetunt, vel non
inclinari, non subjacet dispositioni eorum.
Sed in natura intellectuali, ubi perfecte
aliquid recipitur immaterialiter, invenitur
perfecta ratio liberæ inclinationis; quæ
quidem libera inclinatio rationem voluntatis
constituit. Et ideo rebus materialibus non
attribuitur voluntas, sed appetitus naturalis;
animæ vero sensitiva: attribuitur non
voluntas, sed appetitus animalis; soli vero
substantiæ intellectivæ attribuitur voluntas;
et quanto est immaterialior, tanto perfectius
ei competit ratio voluntatis. Unde, cum
Deus sit in fine immaterialitatis, sibi summe
et propriissime competit ratio voluntatis. » —
Hæc ille.

Item, q. 22, art. 5, ad 3^{um} : « Intellectus,
etsi habeat inclinationem in aliquid, non
tamen nominat ipsam inclinationem hominis;
sed voluntas ipsam inclinationem hominis
nominat. »

Item, art. 12, dicit : α Actus voluntatis
est quædam inclinatio in aliquid; non autem
actus intellectus. »

Item, 1^a p., q. d9, art. 1 : α Voluntas,
inquit, sequitur intellectum. Sicut enim res
naturalis habet esse in actu per suam
formam, ita intellectus est intellectus in
actu per formam intelligibilem. Quælibet
autem res ad (a) suam formam naturalem
hanc habet habitudinem : ut quando non
habet ipsam, tendat in eam; et quando
habet ipsam, quiescat in ea. Et eadem
ratio est de qualibet perfectione naturali,
quæ est bonum nature. Et hæc habitudo in
bonum, in carentibus ratione, vocatur
appetitus naturalis. Unde et natura
intellectualis ad bonum apprehensum per
formam intelligibilem, similem habitudinem
habet : ut cum habet ipsum, quiescat in
illo; cum vero non habet, quærat ipsum.
Et utrumque pertinet ad voluntatem. » —
Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet quomodo ratio
voluntatis consistit in hoc quod est esse
inclinationem intelligentis ad aliquid ut in
se est; sumendo inclinationem pro principio
inclinationis, et actum pro potentia. Essentia
autem (6) est illud quo aliquid est, sicut
sapientia est illud quo aliquid sapit. Sequitur
ergo (γ) quod differant ratione.

Tertia conclusio est quod Velle divinum non

() *ad*. — *per* Pr.

() *autem*, — *enim* Pr.

(i) *W>*. — *Om.* Pr.

elicitur n divina voluntate secundum rem, Red secundum modum significandi aut Intelligendi.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, quoad primam partem, 1. *Contra Gentiles*, c. 73, dicens: α Sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita velle est perfectio volentis; utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. Sed intelligere Dei est ejus esse, ut supra probatum est, eo quod esse divinum, cum sit perfectissimum secundum se, nullam supervenientem perfectionem admittit. Esse ergo divinum, est velle ipsius, α — Hæc ille. — Ex quo habetur quod non est productum aut elicitum a voluntate.

Item, secundo libro, cap. 10 : & Si aliquæ, inquit, actiones Deo convenient, quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicitur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus (a). Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiæ, sed solum ut actiones. > Et ante prædicta, sic ait : α Quia nihil est principium sui ipsius, cum divina actio non sit aliud quam ejus potentia, manifestum est quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii ; est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut patet per Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 17); manifestum est quod potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non autem per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, scilicet divinam potentiam el ejus actionem. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod voluntas divina non est causa, nec principium elicivum (δ) realiter divinæ volitionis, sed solum secundum modum intelligendi, in quantum voluntas significatur per modum potentiæ, el velle per modum actus aut operationis, quæ semper in creaturis elicitur a potentia. El ideo, quia divina significamus per nomina creaturarum, sicut cl intelligimus per conceptiones earum, oportet quod, sicut in creaturis operatio significatur per modum eliciti, ita et in divinis. Quapropter modus significandi incompetens est.

Istud confirmatur. Nam, *de Veritate*, q. 23, art. 1, ostendit sanctus Doctor quod, licet in divinis nihil sit secundum rem finis alterius nec causa, tamen aliquid ibi significatur per modum causa» et finis. Ait cmm sic, ad 30^{fu} : α Sciendum, inquit, quod voluntas et volitum aliquando distinguuntur

secundum rem; et tunc volitum comparatur ad voluntatem sicut realiter causa finalis. Si autem voluntas et volitum tantum ratione distinguantur, tunc volitum non erit causa finalis voluntatis, nisi secundum modum significandi. Voluntas ergo divina comparatur, sicut ad finem, ad suam bonitatem, quæ, secundum rem, est idem quod sua voluntas; distinguitur autem solum secundum modum significandi. Unde relinquitur quod voluntatis divinæ nihil sit causa realiter, sed solum secundum modum significandi. Nec est inconveniens in Deo significari aliquid per modum causæ; sic enim divinitas significatur in Deo, ut habens se ad Deum per modum causæ formalis. > — Hæc ille.

Ex quibus apparet quod, sicut divinitas significatur ut forma Dei, ita voluntas significatur per modum principii eliciti vi volitionis.

Quarta conclusio est quod nullus actus divinæ voluntatis, secundum propriam rationem dicitur dolor vel tristitia.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1. *Contra Gentiles*. cap. 89 : < Quædam, inquit, passiones removentur a Deo, non solum ratione sui generis, sed etiam ratione speciei. Omnis enim passio, ex objecto speciem recipit. Cujus igitur objectum est Deo omnino incompetens, talis passio a Deo removentur, etiam secundum rationem suæ speciei. Talis autem est tristitia et dolor; nam ejus objectum est malum jam inhærens, sicut gaudii objectum est bonum præsens et habitum. Tristitia igitur et dolor, ex ipsa sui ratione, in Deo esse non possunt. >

Quare autem dixerit *secundum rationem sui generis*, ostendit in principio capituli, dicens : c Passiones affectuum, in Deo non sunt. Secundum enim intellectivam affectionem nulla est passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur, 7. *Physicorum* (t. c. 20). Nulla autem talis affectio in Deo esse potest, cum desit sibi sensitiva cognitio. Relinquitur ergo quod in Deo non sil affectiva passio. — Item : Omnis affectiva passio, secundum aliquam transmutationem corporalem fit, puta, secundum constrictionem vel dilatationem, aut secundum aliquid aliud hujusmodi ; quorum nullum in Deo possibile est accidere, eo quod non sil corpus, nec virtus in corpore. Non est igilur in ipso affectiva passio. — Hem : In omni affectiva passione, patiens aliququaliter trahitur extra (x) suam conditionem (6) essentialem, vel naturalem dispositionem ; cujus signum est, quia hujusmodi passiones, si intenduntur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliququaliter trahi, cum sit omnino immutabilis. Patet igitur quod hujusmodi passiones in Deo esse non possunt. > — Hæc ille.

(a) *ted solos effectus*. — Om. IV.

(S) *elietivum*. — *elicitum* Pr.

(a) *extra*. — *secundum* Pr.

(C) *conditionem*. — Om. Pr.

Patet igitur quod tristitia et dolor non possunt esse in Deo, nec secundum rationem sui generis, quod est passio affectus, nec secundum rationem suæ speciei.

Quinta conclusio est quod nullus netus divinæ voluntatis, secundum propriam rationem dicitur spes vel desiderium.

Istam probat, ibidem (1. *Contra Gentiles*, cap. 89), sic : e Ratio objecti alicujus passionis, vel aclus voluntatis, non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliquo modo quis se habet ad alterum horum; sic enim spes et gaudium differunt. Si igitur modus se habendi ad objectum, qui in ratione iussionis includitur, Deo non committitur, nec ipsa passio Deo convenire potest, etiam ex ratione propriæ speciei. Spes autem, quamvis habeat objectum bonum, non tamen bonum obtentum, sed obtinendum; quod quidem Deo non potest competere, ratione suæ perfectionis, quæ tanta est, quod ei additio fieri non potest. Et similiter, nec desiderium potest Deo competere ratione suæ speciei, cum sit respectu alicujus non habili. — Hæc ille.

Eadem autem rationem ponit, *de Veritate*, q. 23, art. 1, ad 8^{am} : quod appetitus non competit Deo, secundum propriam rationem ; quia appetitus nominatur ab illo actu quo tendit in illud quod non habet; cuius ratione, dicitur quod appetitus est imperfecti.

Et, I. *Sentent.*, dist. 45, q. 1, art. 1, dicit, ad 1^{um}, quod, < quamvis in Deo dicatur esse voluntas, non tamen conceditur ibi esse appetitus; quia, secundum Augustinum, appetitus propriè est rei non habite, Deus autem totum bonum suum in se habet. Unde nec etiam in nobis voluntas propriè est appetitus, quando volitum est conjunctum d. — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod nullus actus divinæ voluntatis est propriè timor aut penitentia.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1. *Contra Gentiles*, cap. 89, dicens : « Sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicujus boni obtinendi a Deo, ita et nullo fortius excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. Duplici igitur ratione suæ speciei timor a Deo excluditur, scilicet : quia non est nisi existentis in potentia; quia habet objectum malum quod potest inesse. — Item : Penitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio penitentiae Deo repugnat, non solum quia est species tristitiæ, sed quia mutationem voluntatis importat. » — Hæc ille.

Septima conclusio est quod nullus netus divinæ

voluntatis habet propriè rationem involvendi aut Ira.

Istam probat ibidem (d. *Contra Gentiles*, cap. 89), sic : « Absque errore cognitivæ virtutis esse non potest, ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum; vel alterius malum possit existere bonum alteri, nisi in particularibus bonis, in quibus corruptio unius est generatio alterius. Universali autem bono, ex nullo particulari bono aliquid deperit ; sed per unumquodque repræsentatur. Deus autem est universale bonum, cuius similitudinem participando, omnia dicuntur bona. Nullius (a) igitur malum potest sibi isse bonum. Nec potest esse ut illud quod est simpliciter bonum, et non est sibi malum, apprehendat ut malum ; quia sua scientia est absque errore. Invidiam igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum rationem suæ speciei, non solum quia invidia est species tristitiæ, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tanquam sibi malum. — Amplius : Ejusdem rationis est tristari de bono et appetere malum ; nam primum est ex hoc quod bonum aestimatur malum, secundum vero est ex hoc quod malum aestimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. Ira igitur est longe a Deo, secundum rationem suæ speciei, non solum quia est effectus tristitiæ, sed etiam quia est appetitus vindictæ, propter tristitiam ex injuria sibi illata conceptam. — Rursum : Quæcumque aliæ passionες harum specierum sunt, vel ab eis causantur, pari ratione a Deo excluduntur. » — Hæc ille.

Octava conclusio est quod, licet nullus netus divinæ voluntati habeat propriè rationem odii respectu alicujus rei, metaphorice tamen Deus dicitur aliqua odire.

Primam partem hujus conclusionis probat sic, sanctus Doctor (I. *Contra Gentiles*), cap. 96 : α Sicut amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum : nam his quos amamus, bonum volumus; his vero quos odimus, malum (S). Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat, d — Hæc ille. — Quod autem Deus non possit velle malum, probat, cap. 95.

Eandem partem conclusionis probat ibidem (cap. 96), sic : α A primo ente omnia alia originem essendi assumunt. Si igitur aliquid eorum quæ sunt, odio habet, vult illud non esse; quia hoc est unicuique bonum (γ). Vult igitur actionem suam non esse, qua illud in esse producit vel mediale vel

(a) nullius. — nullum Pr.

(6) Au vero quod odimus, malum. — Om. Pr.

(γ) quia hoc est unicuique bonum. — Om. Pr.

immediate; ostensum est enim supra, quod si Deus aliquid vult, oportet quod velit illa quæ ad illud requiruntur. Hoc autem est impossibile. Quod patet, «i res per voluntatem ipsius in es.be procedant; quia tunc oportet actionem qua res producuntur, esse voluntariam. Similiter, si naturaliter sit rerum causa; quia, sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur rem Deus odit, d — Hæc ille.

Secundam partem conclusionis probat ibidem, sic; α Deus, inquit, dicitur aliqua similitudinarie odire. El hoc dupliciter. Primo modo, ex hoc quod Deus, amando res, volens earum bonum (a) esse, vult contrarium malum non esso; unde malorum odium habere dicitur; nam quæ non esse volumus, dicimur odio habere (6), secundum illud Zach. 8 (v. 17) : *Unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris, et juramentum mendax ne diligatis; omnia enim hxc sunt quæ odit Deus.* Hæc autem non sunt effectus, ut res subsistentes (γ), quorum proprie est amor vel odium. Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod majus bonum, quoti esse non potest sine privatione minoris boni; et sic dicitur odire, cum magis hoc sit amare. Sic enim, in quantum vult bonum justitiæ vel ordinis universi, quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum, dicitur illa odire quorum punitionem aut corruptionem vult, secundum illud Malach. 1 (v. 3) : *Esau odio habui;* et illud Psalmi (5, v. 7) : *Odisti omnes qui operantur iniquitatem, perdes omnes qui loquuntur mendacium; virum sanguinum et dolosum abominabitur Dominus,* d — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 20, art. 2, ad iuta : < Peccatores, in quantum sunt natura quædam, Deus amat; sic enim et sunt, el ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deliciunt; et hoc in eis a Deo non est; unde secundum hoc ab ipso odio habentur, i» — Hæc ille.

Nona conclusio est quod aliquis artus voluntatis divinæ! habet rationem gniidH vel delectationis.

Istam probat sanctus Thomas, 1 *Contra Gentiles*, c. 90 : < Sicut, inquit, bonum el malum apprehensum sunt objectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi; ulriusque enim est prosequi bonum et fugere malum, aut secundum veritatem, aut secundum æstimationem; nisi quod objectum appetitus intellectivi est communius quam sensitivi; quia appetitus intellectivus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum et

malum secundum sensum; sicut etiam objectum intellectus est communius quam sensus. Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, similes operationes, secundum rationem speciei, operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes, quod in appetitu sensitivo sunt passiones propter communicationem ejus ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices; sicut enim per passiones timoris, quæ sunt in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione appetitus intellecti*us idem operatur (x). Cum igitur gaudium et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum in quantum sunt passiones; in voluntate autem sunt secundum suam speciem, non autem ut passiones; relinquitur quod divinæ voluntati non desint. — Item : Gaudium et delectatio est quædam quietatio voluntatis in suo voluto. Deus autem in seipso, qui est suum principale volitum, maxime quietatur, utpote ipse in se omnem sufficientiam habens. Ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet et delectatur. — Item : Delectatio est quædam operationis perfectio, ut patet per Philosophum, 10. *Ethicorum* (cap. 4); perficit enim operationem, sicut pulchritudo juventutem. Sed Deus perfectissimam operationem habet intelligendo. Si igitur nostrum intelligere, propter suam operationem est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum. » — Hæc ille.

Quæ autem sit differentia inter gaudium et delectationem, dicit ibidem : < Differunt autem ratione gaudium et delectatio : nam delectatio provenit ex bono realiter conjuncto; gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis sufficit ad rationem gaudii. Unde delectatio est solum de conjuncto bono, si proprie sumatur; gaudium autem de exteriori etiam. Ex quo patet quod Deus proprie in seipso delectatur; gaudet autem in se et in aliis. > — Hæc ille.

Decima conclusio : Quod aliquis actus divinæ voluntatis habet rationem amoris.

Istam probat ibidem (1. *Contra Gentiles*), cap. 91, dicans : « Oportet in Deo amorem esse secundum actum voluntatis ejus (6) Hoc enim est proprie de ratione amoris, quod amans, bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum el aliorum. Secundum hoc igitur Deus et se et alia amat. — Item : Ad veritatem amoris requiritur quoti bonum alicujus, prout est ejus, velit; cujus enim bonum aliquis vult, solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum (γ) conservari ut illud bibat,

(a) *carum bonum.* — rorum bona Pr.

(C) a verbo ruiri usque ad *habere*, om. I*r.

(v) *tubdtentes.* — *existente** Pr.

(a) *operatur.* — *fieri operatione** Pr

(S) *ejus.* — Om. Pr.

(γ) vinum. — Om. Pr.

aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem se ipsum. Sed Deus vult bonum uniuscujusque, secundum quod est ejus; vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est(x), licet etiam ordinet unum in bonum alterius. Deus igitur vere amat et seel alia. » — Hæc ille.

Undecima conclusio est quod aliquis netus voluntatis divinæ potest dici amor amleithe proprie, et aliquis quasi amor concupiscent!»!.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1 p., q. 20, ari. 2, ad 3º®, dicens : α Amicitia non potest haberi nisi ad creaturas racionales, in quibus contingit esse reamationem, el communicationem in ojäribus vitæ, et (6) quibus contingit bene evenire vel male, secundum fortunam (γ) et felicitatem; sicut et proprie ad eas benevolentia est. Creatura aulem irracionales non possunt pertingere ad amandum Deum, nec ad communicationem intellectualis el beatæ vitæ, qua Deus vivit. Sic ergo Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irracionales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscenti®; in quantum ordinat eas ad creaturas racionales, et etiam ad seipsum ; non quod eis indigeat, sed propter suam (o) bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim nobis aliquid et etiam aliis. » — Hæc ille.

Duodecima conclusio est quod in divina voluntate non est aliqua virtus per modum habitus.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 92, dicens : « Sicut esse divinum est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens; ila et bonitatis est ejus, omnium bonitates in se comprehendere quodammodo. Virtus autem est bonitas quædam virtuosus ; nam secundum eam dicitur bonus, et opus ejus bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere. Unde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis. Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud additum ei, sed per essentiam suam, cum sit omnino simplex ; nec etiam per aliquid additum suæ essentiae agit, cum sua actio sit suum esse. Non est igitur virtus in Deo (t) aliquis habitus, sed sua essentia. — Item : Habitus, imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam et actum; unde el habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus, ul scientia, sed sicut con-

siderare, quod est actus ultimus et perfectus. — Adhuc : Habitus potentiae alicujus est perfectiivus. In Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest. — Pneterea : Habitus est de genere accidentis; quod in Deo omnino non est. Ergo nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam, n — Hæc ille.

Decima tertia conclusio est quod in divina voluntate non est fortitudo, nec temperantia, secundum propriam rationem qua dicuntur virtutes morales.

Istam conclusionem probat ibidem (1. *Contra Gentiles*, cap. 92), sic dicens : α Virtutum quæ circa activam vitam sunt, quædam circa passiones nos dirigunt, quas in Deo ponere non possumus. Virtutes enim quæ circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur, sicut ex objectis propriis ; unde et temperantia a fortitudine differt, in quantum hæc circa concupiscibilia est, illa vero circa timores et audacias. In Deo autem passiones non sunt, ut ostensum est. Igitur nec hujusmodi virtutes in Deo esse possunt. — Item : Hujusmodi virtutes nec in parte intellectiva animæ sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur, 7. *Physicorum* (l. c. 20). In Deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quod in Deo hujusmodi virtutes non sunt, etiam secundum proprias rationes. » — Hæc ille.

Decimaquarta conclusio est quod In divina voluntate est Justitia distrlbutlva secundum propriam rationem, non autem coininutativa.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., q. 21, art. I, dicens : α Duplex est species justitiæ. Una, quæ consistit in mutua datione et acceptione, utputa quæ consistit in venditione el emptione, et aliis hujusmodi commutationibus; hæc dicitur a Philosopho, in 5. *Ethicorum* (cap. 4), justitia commutativa, vel directiva commutationum, sive communicationum; et hæc non competit Deo; quia, ut dicit Apostolus, *ad Rom.* 2 (v. 35) : Quia *prior dedit illi, ct retribuetur ci* ? Alia est, quæ consistit in distribuendo ; et dicitur justitia distributiva, secundum quam quis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut ergo ordo congruus familiæ et cujuscumque multitudinis gubernate, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ila ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius, 8 cap. *de Divinis Nominibus* : *Oportet videre in hoc veram esse Dei justitiam, quod omnibus tribuit secundum*

ia) a verbo vuh enim usque ad *eit*, om. Pr.

(6) **et.** — **Om. Pr.**

(i) *fortunam.* — *formam* Pr.

(i) luam. — *illam* Pr.

(t) in Deo. — **Om. Pr.**

propriam uniuscujusque existentium dignitatem; et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute. » — Hæc ille.

Eandem ponit sententiam, 1. *Contra Gentiles*, cap. 93; et 4. *Sentent.*, dist. 46, q. 1, art. 1, q. 1.

Decimaquinta conclusio est quod tam passiones, quam virtutes morales quæ existunt circa passiones, possunt attribui Deo metaphorice.

Istam probat sanctus Doctor, 1. *Contra Gentiles*, cap. 91, quoad passiones, dicens : < Sciendum, inquit, quod aliæ affectiones, scilicet prater gaudium et amorem, quæ secundum speciem suam divinæ perfectioni repugnant, in Sacra Scriptura de Deo dicuntur, non quidem proprie, ut probatum est, sed metaphorice, propter similitudinem vel effectum vel alicujus affectionis procedentis. — Dico autem effectum; quia interdum voluntas ex ordine, sapientiæ in illum effectum tendit, in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur. Judex enim ex justitia punit, sicut iratus ex ira. Deus enim dicitur aliquando iratus, in quantum ex ordine sapientiæ suæ aliquem vult punire, secundum illud Psalmi (2, v. 13) : *Cum exarserit in brevi ira ejus*, etc. Misericors vero dicitur, in quantum ex sua benevolentia miseras hominum tollit, sicut et nos propter misericordiae passionem facimus idem; unde in Psalmo (102, v. 8) : *Miserator et misericors Dominus, patiens et multum misericors*. Pœnitens autem interdum dicitur, in quantum secundum æternum et immutabilem ordinem suæ providentiæ facit quæ prius destruxerat, vel destruit quæ prius fecerat; sicut et pœnitentia moti facere inveniuntur; unde, *Genes.* 6 (v. 7) : *Pœnitet me fecisse hominem*. Quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur, 1. *Regum*, 15 (v. 29) : *Triumphator in Israel non parcat, neque poenitudine flectetur*. — Dico autem per similitudinem procedentis affectionis : nam amor et gaudium, quæ in Deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum; amor quidem per modum principii moventis, gaudium vero per modum finis; unde et irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur ergo (a) Deus tristari, in quantum accidunt aliqua contraria his quæ ipse amat et approbat; sicut et in nobis est tristitia de his quæ nobis nolentibus accidunt. Et hoc patet, *Isa.* 59 (v. 15, 16) : *Vidit Deus, et malum apparuit in oculis ejus, quia non est judicium: et vidit Deus quia non est vir, et aporiatum est, quia non est qui occurrat.* » — Hæc ille. — Ex quibus patet prima pars conclusionis.

Secundam vero probat ibidem, cap. 92, dicens :

(a) *ergo*. — enim Pr.

< Fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, et aliæ hujusmodi virtutes, quæ sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, vindicta, et alia hujusmodi, in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt; dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo, propter similitudinem effectus, ut est illud 1. *Regum*, 2 (v. 2) : *Non est fortis sicut Deus noster*; et Sophoniæ, 2 (v. 3) : *Quærite mansuetum*, etc. — Quædam autem sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum, quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi, et potus, et venerea; circa quorum concupiscentias est (e) sobrietas, castitas, et universaliter temperantia et continentia. Unde, quia corporales delectationes omnino a Deo remotæ sunt, virtutes prædictæ (6) nec proprie Deo conveniunt, cum circa passiones sint; nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in Scripturis, quia non est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicujus effectus. > — Hæc ille.

B. OBJECTIONES

g1. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra prædicta arguit Aureolus (dist. 46, q. 1, art. 1) multipliciter. Et primo contra tertiam conclusionem.

. Primo sic : Omnis perfectio simpliciter, multo intimius competit divinitati, quam alicui formæ creatæ. Sed aliqua forma creata, est reperibilis, quæ sic est velle intrinsece, quod si poneretur inelicila et subsistens, velle suum esset omnino inelicitum et subsistens; sicut patet de qualitate, quæ est volitio formaliter in voluntate creata; illa quidem si poneretur realiter inelicila et subsistens, necessario velle esset inelicitum et subsistens. Ergo divinitas sic erit suum velle, quod nisi ipsa eliciatur, nec ejus velle elicietur. Constat autem quod essentia non est elicitata, nec producta realiter, aut secundum rationem. Nec igitur velle divinum concipi debet ut elicatum aliquo modo secundum rationem ab aliqua voluntate.

Secundo sic. Quandocumque aliqua sunt idem re et ratione, impossibile est quod unum sit secundum rationem elicatum vel productum, quin reliquum sit productum. Sei probatum est quod velle divinum non est aliud, realiter aut secundum rationem, intrinsece, nisi ipsamet divinitas et ratio divinitatis; et constat quod ratio divinitatis nullo modo est producta, nec elicitata ab aliqua potentia. Ergo nec velle divinum concipi debet ut elicatum ab aliqua potentia (γ), sed ut se habens absque principio elicativo.

(3) *eil.* — Om. Pr.

(6) *virtute* prædictes.* — Om. Pr.

(γ) *potentia.* — Om. Pr.

Tertio. Non est majus inconueniens, nec minus conceptibile, quod ratio volitionis actualis concipiatur esse a se et a nullo alio elicitive secundum rationem, quam quod realitas ipsius concipiatur esse a se et non elicit a secundum rem. Sed manifestum est cuilibet fidei, quod secundum dari oportet; cum enim res volitionis et res essentia» idem sint, si produceretur res volitionis, necessario et res essentia» esset elicit a el producta; quod omnino absonum est. Igitur aec ratio volitionis oportet quod sit producta, etiam secundum rationem; sed intelligitur ut existens a se, et non ab aliquo principio elicitive. Unde patet quomodo falsum est quod aliqui sunt dicere soliti, videlicet quod voluntas in Deo eliciat actum volendi, secundum nostrum modum intelligendi; debet enim per oppositum apprehendi, scilicet quod divinitas est quoddam velle omnino a se, non egrediens ab aliqua voluntate, cum sit actiō pura. — Hæc ille.

§ 2. — Contra octavam conclusionem

Argumentum Aureoli.—Contra secundam partem octavae conclusionis arguit (ibid., art. 2), probando quod in Deo nullo modo ponenda sit formaliter odii. Constat, inquit, quod odium dividitur in displicentiam el fugam, sicut amor in desiderium et complacentiam; unde quod oditur, ideo dicitur odiri, quia displicet, vel quia odians fugit et respuit oditum. Sed manifestum est quod nulla displicentia cadit in Deo, immo complacentia infinita; similiter nec aliqua fuga appetitus. Ergo nullo modo aliqua propria ratio odii est in Deo.

§ 3. — Contra nonam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra conclusionem nonam arguit (Ibid.), in hoc quod videtur ponere distinctionem rationis inter amorem et gaudium et delectationem, prout sunt in Deo, ita quod amor distinguatur a desiderio et delectatione tamquam alius actus.

Primo. Hoc enim, inquit, verum non est. Constat enim quod amor qui est in Deo (a), non est aliud quam amor complacentia»; non enim Deus habet amorem concupiscentia» aul desiderii alicujus. Sed manifestum est quod complacere in aliquo, idem est quod gaudere et delectari in eo. Ergo ratio amoris, in Deo, non est alia a ratione complacentia» et gaudii ac delectationis.

Secundo, inquit, quia declaratum est supra, cum de fruitione ageretur, quod amor non est actus tertius a desiderio et delectatione seu complacentia, sed est quoddam commune divisum per amorem desiderii el amorem complacentia»; et ideo respicit bonum absolute, sive habitum, sive non habitum; nisi in

(i) Tui ni in Deo. — Om. Pr.

quantum respicit bonum habitum, in quantum est idem cum complacentia, non habitum vero, in quantum est idem cum desiderio. Sed manifestum est quod in Deo non est amor desiderii. Ergo non est verum quod ratio amoris in Deo sit alia a ratione complacentia» et delectationis.

§ 4. — Contra decimam conclusionem

Argumentum Aureoli.—Contra decimam conclusionem arguit (Ibid.), in hoc quod ait Deum amare creaturas quodammodo amore concupiscentia», non quia eas sibi concupiscat, sed quia amat el vult eis bonum quod habent*. Aut enim intelligibile quod velit eis bonum, complacendo in bonitate earum, ex hoc ipso quo placet in sua (x) bonitate; aul vult eis bonum, non complacendo, sed appetendo et optando (C) eis bonum. Sed non potest dari secundum: quia tale appetere, desiderare vel optare, el universaliter motus aliquis respiciens bonum aliquod ul futurum, repugnat Deo, secundum propriam rationem; unde dici non potest quod Deus appetat aliquid vel (y) sibi, vel alteri, ut magis inferius apparebit. Ergo necesse est quod detur primum, scilicet quod Deus non aliter diligit creaturas, nisi quia complacet in sua bonitate, et, ex hoc, complacuisse dicitur in omni entitate æquipollenter et eminenter. — Hæc ille.

§ 5. — Contra decimamquartam CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Contra decimamquartam conclusionem arguit (Ibid., art. 1), probando quod ratio justitiæ commutativæ habeat locum in Deo.

Primo sic. Constat, inquit, quod justitia directiva in poenis perlinet ad justitiam commutativam, ut dicit Philosophus, 5. *Ethicorum* (.cap. 4); commutat enim et regulat culpam per poenam, et reddit culpæ quod suum est; unde culpa secundum commutativam justitiā emit poenam. Sed manifestum est quod justitia punitiva habet locum in Deo; punit enim juste, secundum quod scriptum est, Daniel, 9 (v. 14): *Justus Dominus in omnibus operibus suis qme fecit nobis, non (δ) enim audivimus vocem ejus*. Ergo justitia commutativa locum habet in Deo.

Secundo sic. Secundum commutativam justitiam, premium correspondet merito; unde qui meretur, dicitur lucrari premium, et quodammodo illud emere, juxta illud *Apoc.* 3 (v. 18): *Suadeo tibi emere aurum et argentum*; et Apostolus vocat

(a) n verbo *bonitate* usque ad *tua*, om. Pr.

(C) el *optando*. — Om. Pr.

(y) *vel*. — *ul* Pr.

(A) non. — nunc Pr.

premium quod redditur merito et laudatori coronam justitiæ, 2. *Timoth.* 4 (v. 8). Sed manifestum est quod Deus reddit premium pro merito. Ergo justitia commutativa locum habet in Deo.

Tertio. Quia non est verum quod justitia distributiva solum attendatur in redditione prernii pro merito; immo, necessario exigitur ibi justitia commutativa, laborem in requiem, tristitiam in delectationem, meritum in premium commutans. Unde, cum justitia distributiva attendatur in hoc quod aliquid commune, personis duabus distribuitur secundum meritum et dignitatem earum, manifestum est quod supponit commutativam justitiam, secundum quam dignum est et debitum quod illud commune distribuatur illis personis, et plus uni quam alteri. Sic igitur est in Deo distributiva justitia, comparando totam multitudinem universi, in quantum in naturalibus unicuique distribuit quod sibi debitum est, et in moralibus premium dispensat secundum gradum et differentiam meritorum. Est tamen in eo commutativa justitia in ordine ad quamlibet personam (a) singulariter sumptam, in quantum commutat culpam in pœnam debitam, et meritum in premium.

Quarto. Quia, licet prima gratia nunquam reddatur pro meritis; et ideo dicit Apostolus (*ad Rom.* 11, v. 35) : *Quis prior dedit ei (retribuetur ei)*(6); lamen quin, prima gratia habita, per eam possint justii alia promereri, quæ postmodum Deus juste retribuit, nullo modo potest negari; cum dies iudicii nominetur dies retributionis justorum, secundum quod orat Propheta (Psalmi 118, v. 17) *Retribue servo tuo*; et alibi (Psalmi 18, v. 12), loquens de divinis praeceptis, dicit : *In custodiendis illis retributio multa*. Ergo patet quod in Deo est justitia retributiva; et consequenter, justitia commutativa. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra tertiam CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad ista dicitur; et primo, ad ea quæ sunt contra tertiam conclusionem.

Ad primum quidem, dicitur quod nec divina essentia, nec aliqua qualitas a nobis intelligitur per modum volitionis, nisi quatenus intelligitur per modum elicitum. Non tamen dico quod intellectus noster intelligat divinum velle fore elicitedum. Sed quia intellectus noster non intelligit velle nisi per creaturas et in conceptionibus creaturæ, in quibus omne quod concipitur per modum actionis, con-

cipitur per modum elicitum; ideo viator concipiens divinum velle, concipit illud sub quadam ratione, quæ repræsentat rem egredientem et elicitedam a voluntate. Scit lamen et intelligit viator, quod ille modus intelligendi est incompelens ad intelligenda divina; quia scit quod divinum velle non est elicitedum realiter ab ipsa divina voluntate, plusquam econtra. Sed non potest sub alia ratione intelligere illud velle, nisi sub tali ratione; quia intelligit divinum velle non in se, sed sub conceptu quem format intellectus de actu nostre voluntatis, cui est adjuncta illa imperfectio, scilicet quod non subsistit sed elicitedum a voluntate nostra. Et ideo oportet quod proportionaliter intelligat velle divinum. Et ita intelligitur, cum dicitur quod divinum velle est elicitedum secundum rationem a voluntate, sed non secundum rem.

Ad secundum negatur minor. Nam velle divinum et voluntas distinguuntur ratione, dum intelliguntur; quia non intelliguntur nisi eo conceptu quo intelligimus voluntatem creatam et velle creatum, quæ constat quod diversis conceptionibus intelliguntur a nobis.

Ad tertium dico quod falsum supponit, scilicet quod nos non concipiamus divinum velle esso inelicitum. Nos enim bene concipimus divinum velle per modum elicitum; sed non intelligimus quod sit elicitedum, nec quod sua realitas sit eliciteda, aut sua ratio. Verumtamen dico quod realitas ejus potest concipi per modum inelicitum; sed illa realitas, si concipiatur sub ratione volitionis actualis, non potest a nobis concipi nisi eo modo quo concipimus velle creatum, quod intelligimus ut elicitedum. Et ideo non est simile de realitate volitionis, et de volitione ul volitio.

§ 2. — Ad argumentum contra octavam CONCLUSIONEM

Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum contra octavam conclusionem, dicitur quod deficit in quatuor. Primo, quia imponit quod sanctus Doctor ponat quod ratio odii proprie est in Deo; hoc enim non ponit, ut patet in recitatione dictorum suorum, quæ in illa conclusione posui. Secundo, quia, si ponat hoc, non tamen ponit quod illud odium directe cadat super aliquod ens positivum, immo potius super defectum entis, scilicet peccatum. Tertio, quia supponit unum falsum, scilicet quod amor dividatur in desiderium et complacentiam. Quarto, quia, licet tristitia sit totaliter a Deo releganda, non tamen idem videtur de displicentia, quæ est odium, sicut amor est complacentia; talis enim displicentia non est nisi velle non esse; et hoc non repugnat Deo respectu aliquorum defectuum, quas vellet non in suis electis, voluntate antecedente.

() personam. — perfectionem Pr.

() ei. — Om. Pr.

§ 3. — Ad argumenta contra nonam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra nonam conclusionem dictum est supra, scilicet distinctione prima. Nam, ut ibi patet, hic assumit aliqua esse probata demonstrative, quæ tamen non sunt : utpote quod omnis amor sit desiderium, vel delectatio; item, quod amor non sit tertius actus ab illis. Ista enim falsa sunt, ut ibi patuit.

§ 4. — Ad ARGUMENTUM CONTRA DECIMAM
CONCLUSIONEM

Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum contra decimam conclusionem, dico quod Deus vult bonum creaturis, non appetendo aut desiderando eis bonum, cum in eo nec desiderium nec appetitus proprie locum habeant, sed volendo eis bonum quod habent vel habiture sunt; non quod illud sit Deo futurum, sed rebus quibus vult bonum pro tali tempore. Nec tamen dico, sicut arguens dicit, quod Deus non complaceat nisi in sua bonitate, et quod ideo dicatur æquivalenter alia velle, ut in alio articulo dicetur.

§ 5. — Ad argumenta contra decimamquartam
CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra decimamquartam conclusionem, dicilur

Ad primum quidem, quod justitia directiva in pœnis non habet rationem justitiæ commutativæ. Cujus ratio est : quia, secundum quod ait sanctus Thomas, 2^a 2^a, q. 61, art. 2, in justitia commutativa accipitur medium secundum proportionalitatem arithmeticam. Nam, c in commutationibus redditur aliquid alicui singulari persons propter rem ejus quæ accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis ; et ideo oportet adæquare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit, de eo quod est alterius, tantumdem restituat ei cujus est. Et sic fit æqualitas secundum arithmeticam medietatem, quæ attenditur secundum parem quantitatis (a) excessum. Sicut quinque est medium inter sex et quatuor; in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo uterque a principio habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus, scilicet accipiens, habebit sex, el alteri relinquuntur quatuor. Erit ergo justitia, si uterque reducatur ad medium, ut accipiat unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor; sic enim ulerquo habebit quinque, quod est medium. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod in justitia commutativa accipitur medium secundum proportionalitatem arithmeticam. Isto modo autem non servat medium

(a) quantitativæ. — Om. Pr.

Deus in puniendo. Non enim punit ad condignum, ut quantum abstulit Deo peccator per culpam, æquale reddat per pœnam ; sed attenditur ibi proportionalitas geometrica. Unde sanctus Doctor, 4. *Sentent.*, dist. 46, q. 2, ari. 2, q^a. 1, ad 1^{am}, sic ait : a Æqualitas ista, scilicet in divina punitione, non est attendenda secundum comparisonem pœnæ ad culpam, sed secundum proportionem duorum peccantium ad duas pennas : ut scilicet, qui plus peccavit, plus puniatur; et secundum quod exceditur in peccato, sic excedatur in penna. Et sic etiam intelligendæ sunt omnes auctoritates quæ videntur æqualitatem culpæ et pœnæ demonstrare. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod Deus in puniendo non servat æqualitatem inter culpam et pœnam, ac per hoc nec medium justitiæ commutativæ, sed potius distributivæ ; nam medium in tali justitia distributiva attenditur secundum proportionem geometricam, secundum quod ipse ait, 2^a 2^a, ubi supra (q. 61, art. 2). Ait enim sic: « Injustitia, inquit, distributiva, non accipitur medium secundum æqualitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas : ut scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quæ datur uni personæ, excedat rem quæ datur alteri. El ideo Philosophus (5. *Ethicorum*, cap. 3) dicit quod] tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur æquale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem (a); sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia ulrobi-que est sesquialtera proportio, in qua majus habet totum minus, et mediam partem ejus; non est autem æqualis excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in uno. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo divina justitia punitiva non habet rationem justitiæ commutativæ, sed potius distributivæ. Per quæ patet ad primum.

Ad secundum dicitur eodem modo; quia Deus in præmiando non observat medium secundum proportionalitatem arithmeticam, sed potius secundum proportionalitatem geometricam. Non enim est æqualitas meriti ad premium ; sed tamen, si quis habet majus meritum quam alius, secundum hoc magis quam alius præmialur. Non ergo est ibi justitia commutativa, sed distributiva.

Ad tertium dicitur sicut ad primum. Cum autem dicit arguens, quod justitia distributiva non solum in præmiatione, etc.; — dico quod illa commutatio de qua ipse, loquitur, parum perlinet ad justitiam commutativam ; illud enim potius est mutatio vel cambium, quam justitia commutativa. Nimis generaliter enim et improprie dictum est, mutationem de dolore in gaudium esse justitiam commutativam; Oporteret enim ibi esse dationem et acceptionem, et medium tale quale dictum est; quæ duo deficiunt

(a) a verbo in *qua* usque ad *proportionem*, om. Pr.

in divina prærnialiono, quin nec ei aliquid dentur, nec dictum medium observatur.

Ad quartum dico sicut ad primum. Licet enim merito reddatur pncrnimn, tamen Deus utrumque dedit; et similiter, non observatur ibi medium justitiæ commutativæ. Nec valet consequentia : est ibi retributio, ergo est ibi redditio pro acceptis, vel ergo est ibi justitia commutativa; illud enim non sufficit, ul palet.

Et hoc sil, quantum ad primum articulum.

ARTICULUS II.

AN ILLUD VELLE SEMPER IMPLEATUR

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : Quod licet principale volitum a voluntate Dei sit sola divina essentia, tamen Deus vult alia a sua essentia.

Primam partem hujus conclusionis probat sancti» Thomas, 1. *Contra Gentiles*, c. 74, sic : « Principale volitum, est unicuique volenti causa volendi. Cum enim dico : Volo ambulare ut saner, causam me arbitror reddere. El si quaeratur : Quare vis sanari? proceditur in assignatione causarum, quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi (x) per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud principaliter vehi quam seipsum, sequitur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum esse est suum velle, ut ostensum fuit. Igitur aliquid aliud erit ei causa essendi ; quod est contra rationem primi entis. — Adhuc : Unicuique volenti, principale volitum est suus ultimus finis; nam finis est perse volitus, et per quem alia sunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus; quia ipse est summum bonum, ut ostensum est. Igitur ipse est principale volitum suæ voluntatis. — Amplius : Unaquæque virtus ad suum objectum principale secundum æqualitatem proportionatur; nam virtus rei secundum objecta mensuratur, ut palet per Philosophum, 1. *Cæli et Mundi* (t. c. 116). Voluntas igitur ex æquo proportionatur suo principali objecto; et similiter, intellectus et sensus. Divinæ autem voluntati nihil ex æquo proportionatur, nisi ejus essentia. Igitur principale objectum divinæ voluntatis, est divina essentia. Cum autem divina essentia sil ejus esse et intelligere, el omnia alia quæ in ipso esse dicuntur, manifestum est quod eodem modo Mill principaliter se (C) intelligere, el

se velle, et se esse unum, bonum, et quidquid aliud est hujusmodi. > — Hæc ille.

Sed quantum ad secundam partem, probat, c. 75, sic : < Unusquisque, ejus quod est propter se volitum el amatum ab eo, perfectionem desiderat; quæ enim propter se amamus, volumus esse optima, et multiplicari, quantum possibile esL Ipse autem Deus essentiam suam amat et vult. Non autem secundum se augmentabilis est, aut multiplicabilis, ut ex supra dictis patet ; sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quæ a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem, ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat. — Amplius : Quicumque amat aliquid secundum se el propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur; ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse secundum se et propter se vult, ul supra ostensum est; omne autem aliud esse est quædam sui esse secundum similitudinem participatio, ulex prodictis aliquatenus patet. Relinquitur ergo quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia. — liem : Quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto ejus causalitas ad plura se extendit, el in magis remota. Causalitas autem tinis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior el magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur, ratione illius finis. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Ergo diffundit suam cau*alilalem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita, et præcipue a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult. » — Hæc ille.

Secunda conclusio : Quod licet divina voluntas eadem volttlone velit divinam essentiam et alia volita, non tamen necessario vult alia, sicut necessario vult divinam essentiam.

Ista conclusio habet lres partes. Primam probat sanctus Doctor ibidem (1. *Contra Gentiles*), cap. 76, sic : < Omnis virtus una operatione, vel uno actu, fertur in objectum el in rationem formalem objecti; sicut eadem visione videmus lumen, et colorem, qui fit visibilis actu per lumen. Cuin autem velimus aliquid propter finem tantum, illud quod propter finem desideratur, accipit rationem volili ex fine; et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad objectum, ut lumen ad colorem. Cum igitur Deus velit omnia alia a se propter se, sicut propter finem, ut ostensum est, uno actu voluntatis vult se et alia. — Amplius : Quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum totam virtutem cognosciluret desideratur. Finis autem volitus est non solum secundum quod in se consideratur, sed etiam secundum quod alia fiunlap|>elibilia propter ipsum. Qui igitur perfecte

() volendi. — volenfl Pr.

() eue. — Ad. Pr.

desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. <Sed non est ponere aliquem actum divinæ voluntatis, quo velit se et non velit se perrecte; cum in eo nihil sit imperfectum. Quolibet igitur actu quo Deus vult se, vult et alia propter se. — Item : Cum Deus semper velit se, si alio actu vult se, et alio alia, sequitur quod in eo sint simul duo actus voluntatis; quod est impossibile; nam unius simplicis potentiæ non sunt simul duæ operationes. — Amplius : Velle Dei est suum esse. Sed in Deo non est nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle. » — Hæc ille.

Secundam partem probat ibidem, cap. 81, dicens : « Voluntas divina est aliorum a divina essentia, ut ordinatorum ad finem suæ bonitatis. Voluntas autem non necessario fertur in ea quæ sunt ad finem, si finis sine his esse possit; non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamina adhibere infirmo, sine quibus nihilominus potest infirmum sanare. Cum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia ei aliquid accrescat, nulla inest ei necessitas ul alia velit, ex hoc quod vult suam bonitatem. — Adhuc: Cum bonum intellectum, sit proprium objectum voluntatis, cujuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas, ubi salvatur ratio boni. Unde quamvis esse cujuslibet, in quantum hujusmodi, bonum sit, non esse autem malum, tamen non esse alicujus potest cadere sub voluntate, ratione alicujus boni adjuncti quod salvatur, licet non ex necessitate; esi enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente. Solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non existente, tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est, præter Deum. Potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem, præter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem; omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. Potest igitur Deus velle non esse quatenusque aliam rem præter se. Non igitur de necessitate vult alia a se. » — Hæc ille.

Tertiam vero partem probat ibidem, c. 80, dicens : < Oportet quod Deus de necessitate velit suum esse, et suum velle, et suam bonitatem, nec possit contrarium velle. Ostensum est enim supra, quod Deus vult suum esse, et suam bonitatem, ut principale objectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito, suum esse et suam bonitatem vult; sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu; esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, cum suum esse sit suum velle. Necesse est igitur quod velit suum esse, et suam bonitatem. — Item : Quilibet volens, <le necessitate vult suum ultimum finem; sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse, sicut ultimum finem, ut ex dictis patet. Necessario igitur vult se esse; nec potest velle se non esse.

— Item : Omnis perfectio quæ est in creaturis, convenit Deo essentialiter. Diligere autem Deum, est summa perfectio rationalis creaturæ, cum per hoc quodammodo Deo jungatur. Ergo Deus essentialiter et necessario vult se esse, et diligit se. » — Ihecille.

Tertia conclusio est quod divina voluntas, quidquid vult, æternaliter voluit; et ad ea volenda, determinata est; et omnia quæ vult, necessario vult, necessitate absoluta, vel necessitate conditionis seu suppositionis.

Ista conclusio habet tres partes. Primam partem probat sanctus Thomas, ibidem (1. *Contra Gentiles*), cap. 82, dicens : « Ad utrumlibet esse, alicui virtuti potest convenire dupliciter : uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte ejus ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa; sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem ejus ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, (quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed cum utroque potest esse; sicut aliquis qui diversis instrumentis uti potest æqualiter ad idem opus faciendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et hoc determinetur ad neutrum, ad utrumlibet se habens. Sic autem in divina voluntate est respectu aliorum a se; nam finis ejus a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere. Similiter autem nec immutabilitatem auferre. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic abaque (α) necessitate alterum oppositorum pneaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque (C), et postea sit volens actu; sed semper est volens actu quidquid vult, non solum circa se, sed circa causata. » — Hæc ille. — Ex quibus habetur prima pars conclusionis.

Idem ponit, i p., q. 19, ari. 3, ad 1am, ubi ponit quod omnia quæ Deus vult, ab æterno vult. — Item : I. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 1, dicens quod « Deus non potest facere ut simul velit et non velit, vel ut nunc velit et postmodum non velit (γ), accipiendo *post* et nunc ex parte voluntatis; quia mutabilis esse non potest ». — Item, dist. 45, q. 1, art. 3, ad 3^m, dicit : « Quia voluntas divina lili-

(α) enim. — Ad. Pr.

(15) utroque *potentia utrumque*. — *nolere* Pr.

(γ) a verbo *vel* usque ad *velit*, om. Pr.

talem habet, ex hoc convenit sibi quod sit ad utrumlibet; sed super hoc habet immutabilitatem, ul ei quod vult, immobiliter adhæreat, ex quo ponitur illud velle. » — item, *dc Veritate*, q. 23, art. 4, ad I2U, ponit quod α Deus non potest incipere velle postquam noluit, nec potest incipere non velle postquam voluit, propter immutabilitatem divinæ voluntatis; sed β olest velle et non velle, in quantum voluntas sua (a) non obligatur, quantum est de se, ad hoc quod velit vel non velit ».

Secundam partem probat, 2. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 1 : « Nihil, inquit, agit, nisi secundum quod est actu. Et inde est quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem. Quod enim ad utrumlibet est æqualiter se habens, est quodammodo in potentia respectu utriusque; et inde est, ul dicit Commentator, 2. *Physicorum* (cornm. 48), quod ab eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi determinetur. Determinatio autem (6) agentis ad aliquam actionem, oportet quod sit ab aliqua cognitione prostitute finem illi actioni. Sed cognitio determinans actionem et prostitute finem, in quibusdam conjuncta est, sicut homo finem sibi suæ actionis prostitute; in quibusdam vero separata est, sicut in his quæ agunt per naturam; rerum enim naturalium actiones non sunt frustra, ut in 2. *Physicorum* (t. c. 77) probatur, sed ad certos fines ordinatæ ab intellectu naturam institute, ut sic lotum opus naturæ sit quodammodo opus intelligentiæ, ut dicit Philosophus (Ibid., t. c. 80). Sic ergo patet quod hæc est differentia in agentibus, quod quoddam determinat sibi finem et actionem in finem illum, quoddam vero non. Nec aliquod agens sibi finem prostitute potest, nisi rationem finis cognoscat, et ordinem ejus quod est ad finem ipsum; quod solum in habentibus intellectum proprium est. Et inde est quod iudicium de actione proprium, est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam; unde et dominium sui aclus habere dicuntur. » Et ibidem, ad finem, subdit : c Uberum arbitrium, quantum ad hoc in Deo salvatur, quod determinatio sui aclus non est sibi ab alio, sed a seipso; unde ipse verissime dominus est sui operis. β

Item, 1. *Contra Gentiles*, cap. 82, dicit sic : u Quamvis divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium objectum determinet, intellectus autem divinus non sit (γ) extraneus ab ejus voluntate (cum utrumque sit sua essentia), si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus

cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinæ per aliquid extraneum ab ipsa. > — Hæc ille.

Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 26, sic ait : < Sciendum quod, quamvis divinus intellectus ad determinato* effectus non determinetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat; sicut, *Sapientia*, 11 (v. 21), dicitur : *Omnia in numero, pondere, et mensura disposuisti Domine*. > Et statim post, in capitulo sequenti, scilicet 27, sic ait : < Ex his ostendi potest quod nec ejus voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus necessitatem habet. Voluntatem enim suo objecto proportionatam esse oportet. Objectum autem voluntatis est bonum intellectum. Voluntas igitur ad quælibet nato est se extendere, quæ ei intellectus sub ratione boni proponere potest. Si igitur divinus intellectus ad certos effectus non coartatur, relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus ex necessitate producit. > — Hæc ille.

Ex quibus patet quod divinus intellectus determinat divinam voluntatem ad ista vel illa volito; et voluntas sic determinate volens aliquid, illud determinate producit. — Et sic patet secunda pars conclusionis.

Tertiam partem probat, 1. *Contra Gentiles*, cap. 83, dicens : « Licet Deus circa causato nihil necessario velit absolute, tamen aliquid necessario ex conditione vel suppositione vult. Ostensum est enim divinam voluntatem immutabilem esse. In quo habet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse; hoc enim moveri dicimus, quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est, ex suppositione, eum hoc velle. — Item : Omne æternum, est necessarium. Deum autem velle aliquid causatum esse, est æternum; sicut enim esse suum, ito et velle æternitate mensuratur. Est ergo necessarium; sed non absolute consideratum, quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc votitum. Est ergo necessarium ex suppositione. — Præterea : Quidquid Deus potuit, potest; virtus enim ejus non minuitur, sicut nec essentia ejus. Sed non potest nunc non velle quod ponitur (a) voluisse; quia non potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quidquid voluit. Igitur est necessarium ex suppositione, eum voluisse quidquid voluit (6), sicut et velle. Neutrum autem est necessarium absolute, sed jxjssibile, modo prædicto. » — Hæc ille.

Quomodo nutem illud sit passibile absolute, et non absolute necessarium, manifestat, capitulo procedenti, scilicet 82, dicens quod « volilum non habet necessarium onlinem ad bonitatem, quæ est obje-

() <u<i. — Oin. Pr.

() *autem*. — *enim* Pr.

(γ) jtf. — *ejt* Pr,

(i) non VfUa *quod ponitur*. — Om. Pr.

(6) a verbo *igitur* usque ad *voluit*, om. Pr.

ctum proprium divinæ voluntatis, per modum quo non nt'ces.'ona sed possible enunciabilia dicimus, si non est necessarius ordo prædicati ad subjectum. Unde, cum dicitur : Deus vult hoc creatum , manifestum est esse enunciabile non necessarium, sed possibile, illo modo quo non dicitur aliquid possibile secundum aliquam potentiam, sed quia non necesse est esse, nec impossibile est esse, ut Philosophus tradit, 5. *Metaphysical*. c. 17); sicut triangulum habere duo latera æqualia, est enunciabile possibile, non tamen secundum aliquam potentiam, cum in mathematicis non sit potentia, neque motus ». — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo Deum velle mundum esse, est absolute possibile, et non necessarium absolute, sed necessarium suppositione. Sicut enim ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 19, art. 3 : « Necessarium dicitur dupliciter : scilicet absolute, et ex suppositione. Necessarium absolute iudicatur-aliquid ex habitudine terminorum : utpote quia prædicatum est in diffinitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere, vel non sedere. Unde non est necessarium absolute ; sed jxitest dici necessarium ex suppositione; supposito enim quod sedeat, necessarium est eum sedere dum sedet. Circa divina igitur volila hoc considerandum est, quod Deum velle quoddam volilum, scilicet seipsum, est necessarium absolute. Non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad suam bonitatem, quæ est ejus objectum proprium. Unde bonitatem suam esse, Deus ex necessitate vult; sicut el voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem ; sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium el principale objectum, ul visus ad colorem, quia de sui ratione habet ut tendat in illud. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quæ sunt in finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest : sicut volumus cibum, volentes conservationem vilæ;el navem, volentes transfretare. Non sic autem volumus ea ex necessitate, sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum; quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde, cum bonitas Dei sit, el perfecta esse possit sine aliis, cum nihil perfectionis ei accrescat ex aliis, sequitur quod alia n se eum velle, non sil necessarium absolute. Et tamen est necessarium ex suppositione; suppositoenim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari, n — Hæc ille. — Idem ponit, *de Veritate*, ubi supra, ad 1u,n.

voluntate antecedente, quii* non vult voluntate consequente.

Istam conclusionem ponit el probat sanctus Doctor, *de Ventate*, q. 23, art. 2, dicens ; α Voluntas divina per antecedentem et consequentem convenienter distinguitur. Cujus distinctionis intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit. Dicit enim, 2. libro (*de Fide Orth.*, cap. 29), quod voluntas antecedens, est acceptio Dei ex ipso existens; sed voluntas consequens, est concessio ex nostra causa. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod in qualibet actione ost aliquid considerandum ex parte agentis, et aliquid ex parte recipientis. Et sicut agens est prius facto et principalius, ila illud quod est ex parte facientis, est prius naturaliter eo quod est ex parte facti. Sicut patet, in o|M?rationo natura, quod, ex parte virtutis formativæ, quæ est in semine, est quod animal perfectum producat; sed ex parle materiæ recipientis, quæ quandoque est indisposita, contingit quandoque quod non producat perfectum animal; sicut contingit in partibus monstruosis; et sic dicimus de prima intentione natura esse quod animal perfectum producat, sod quod producat animal imperfectum, est ex secunda intentione naturæ, (ju*e, ex quo non jiotest materiæ propter suam indisposilionem tradere formam perfectam, tradit ei illud cujus est capo. Et similiter est considerandum in operatione Dpi, qua operatur in creaturis. Quamvis enim ipse in sua operatione materiam non requirat, et res a principio creaverit, nulla materia præexistente; nunc tamen operatur in rebus quas primo creavit, eas administrans, præsupposita natura quam eis dedit. El (a) quamvis etiam possit a creaturis omne impedimentum auferre, quæ imperfectionis capaces existunt; tamen secundum sopientia suæ ordinem disponit de rebus secundum earum conditionem, ul unicuique tribuat secundum suurn modum. Illud d'go ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volilum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente. Sed quando creatura im|M.›ditur, propter sui defectum, ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea illud bonitatis cujus est rapax; et hoc est quasi de secunda intentione ejus, et dicitur voluntas consequens. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente velle omnem hominem salvum fieri. Sed quidam saluti suæ adversantur, quos ordo sapientia suæ ad salutem venire non patitur, propter eorum defectum; implet in eis alio modo illud quod ad suam bonitatem perlinet, scilicet per justitiam damnans; ut sic, dum a primo ordine voluntatis deficiunt, in secundum labantur; et dum voluntatem Dei non faciunt, impleatur in eis

Quarta conclusio eut quod Deus aliqua vult

(®) Et. — Om. Pr.

voluntas Dei. Ipse aulem defectu» peccati, quo aliquis redditur dignus poena, in præsenli vel in futuro, non est votitu» a Deo, neque voluntate antecedente, noquo consequenta; sed est ab eo solummodo permissus. Nec tamen est intelligendum quod de prædictis intentio Dei frustrari possit : quia istum qui non salvatur, pnescivit ab æterno fore non salvandum; nec ordinavit ipsum in salutem secundum ordinem prædeslinationis, qui est ordo absolute voluntati»; sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam, a — Hæc illo. — Et ibidem, ad 1⁶⁶ et 2^{om}, ponit quomodo « in divina voluntate non est ordo, nec distinctio ex parte actus voluntatis, sed solum ex parte votitorum : non quidem secundum diversa volita; sed in respectu ad unum el idem volitum, propter diversa in eo reperta : sicut aliquem hominem vult salvare voluntate antecedente, ratione humanæ natune, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari voluntate consequente, propter peccata quæ in eo inveniuntur ».

Item, I p., q. 19, art. 6, ad Itta, sicait : < Sciedum quod unumquodque, secundum quod est bonum, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens ejus consideratio, econtrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, el hominem occidi malum, secundum absolutam considerationem ; sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, el malum est eum vivere. Unde potest dici quoti justus judex anlecedenler vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus vult anteedenter omnem hominem salvum fieri; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suæ justitia?. Nec tamen illud quod antecodenler volumus, simpliciter volumus («), sed secundum quid. Quia voluntas compratur ad res, secundum quod sunt in seipsis; in seipsis aulem sunt in particulari ; unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod illud volumus consideratis omnibus circumstantiis particularibus ; quod est consequenter velle. Unde potest dici quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi ;sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. » — Hæc ille.

Idem ponit, I. *Sentent.*, dist. 46, q. 1, art. i, dicens : « Secundum Damascenum, inquit, voluntas est duplex : scilicet antecedens, et consequens. Et hoc convenit non ex aliqua diversitate voluntatis divinæ, sed propter diversas conditiones ipsius voliti. Potest enim in unoquoque homine considerari natura

ejus; et aliæ circumstantia? ipsius, ul quod est volens et praparans se ad salutem suam, vel etiam repugnans el contrarie agens. Si igitur in homine tantum natura ipsius consideretur, æqualiler bonum ot omnem hominem salvari; quia omnes conveniunt in natura humana. El cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiarn Deus vult. El hoc vocatur voluntas antecedens, qua omnes homines vult salvos fieri, secundum Damascenum. Et hujus voluntatis effectus est ipee ordo natura in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia quam gratuita, sicut potentiæ naturales, el pnecepta legis, et hujusmodi. Consideratis autem omnibus circumstantiis personæ, sic non invenitur de omnibus squaliter bonum esse quod salventur. Bonum enim est eum qui se praparat el consentit, salvari per largitatem divina? gratiæ; nolentem vero et resistentem, non est bonum salvari, quia justum non est. Et quia hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum ; ideo istum hominem sub istis conditionibus consideratum, non vult Deus salvari, sed tantum istum qui est volens el consentiens. Et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod præsupponit prascientiam operum, non tampiam causam volentis, sed quasi rationem voliti. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 2⁶⁶, dicit : < Voluntas antecedens potest dici voluntas conditionata ; nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinæ, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis quæ exiguntur ad rectum ordinem in salutem. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod licet Del voluntas consequens semper Implentur, non tamen necessitatem rebus volitis generaliter ItponiU

Primam partem hujus conclusionis probat sanctus Thomas, I. *Sentent.*, dist. 47, q. 1, art. 1, dicens : < Quidquid Deus vult voluntate consequente, totum fit; non autem quidquid vult voluntate antecedente, quia hoc non simpliciter \ull et perfecte, sed secundum quid tantum. Nec illa imperfectio est ex parte voluntatis, sed ex conditione voliti. Est enim econtrario <le voluntate el cognitione speculativa. Cognitionis enim speculativa perficitur in abstractione a singularibus; sed voluntas, et quidquid aliud est ordinatum ad opus, perficitur in particulari circa quod est operatio. Illud ergo est simpliciter el perfecte volitum, quod subjacet voluntati secundum omnes particulares conditiones circumstantes ipsum particulare. El hoc pertinet ad voluntatem consequentem, qua? respicit opus el disjiositiones quibus aliquis sufficienter ordinatur ad hoc quod sil sibi conveniens. El hoc est (x) quod dicitur Deus velle sim-

(a) *timpliciter volumui.* — *Om» Pr.*

ia) *Et hoc ett.* — *hoc Pr.*

pliciter, ut salutem (α), vel huiusmodi. Et ideo (alis voluntas non potest impediri, sicut nec pnescentia, cui subicitur res secundum illas conditiones quibus in actu consistit. Illud autem quod est rectum et bonum secundum aliquam conditionem rei universalem consideratum, non habet rationem voliti simpliciter, sed secundum quid; sicut istum hominem, in quantum est homo, est bonum salvari, eo quod natura sua ad hoc est ordinata. Et Deus hoc vult voluntate antecedente, secundum quam non dicitur aliquid velle simpliciter. Et ideo talis voluntas non impleri, — Hæc ille.

Eandem partem conclusionis probat, 1. p., ubi statim dixi (q. 19, ari. G, in corp.). Ait enim sic: < Necesse est semper Dei voluntatem impleri. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est, quod, licet effectus aliquis possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest: potest enim esse aliquid quod non sit homo vel vivum; non potest tamen aliquid esse, quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus accidere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem causæ agentis particularis, non autem extra ordinem causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur; quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectui, hoc est propter aliam aliquam particularem causam impediendam, quæ continetur sub ordinem causæ universalis; unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc patet in causis corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non producat suum effectum; sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediens in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per causas medias in universalem virtutem primi cœli. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod videtur recedere a divina voluntate secundum unum ordinem (C), retribuitur in eam secundum alium (γ); sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per ejus justitiam punitur. » — Hæc ille.

Secundam partem vero probat, 1. Contra *Gentiles*, cap. 85: α Divina, inquit, voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit. Vult enim Deus omnia quæ requiruntur rem quam vult. Sed aliquibus rebus, secundum modum suæ naturæ, competit quod sint contingentes, non necessaria*. Igitur vult res aliquas esse

contingentes. Efficacia autem divinæ voluntatis hoc exigit, ut non solum sit quod Deus vult, sed etiam ut hoc modo sit, sicut Deus vult illud esse; nam etiam in agentibus naturalibus, cum virtus agens est fortis, assimilatur sibi suum effectum, non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quæ sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinæ voluntatis contingentium non tollit. — Præterea: Necessitas ex suppositione in causa, non potest concludere absolutam necessitatem in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura, non necessitate absoluta, sed solum quæ est suppositione, ut supra ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Hæc autem sola excludit contingentium: nam et contingentia ad utrumlibet, redduntur ex suppositione necessaria; sicut Socratem moveri, si currit, est necessarium. Divina igitur voluntas non excludit a rebus volilibus contingentium. Non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat, sed quod hæc conditionalis sit vera et necessaria: Si Deus aliquid vult, illud erit; consequens tamen non oportet esse necessarium, — Hæc ille.

Eandem partem, in *de Veritate*, q. 23, ari. 5, dicens: α Voluntas divina non imponit necessitatem rebus omnibus. Cujus quidem ratio assignatur a quibusdam ex hac parte, quod, cum voluntas Dei sit causa omnium prima, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quæ contingentes sunt, et delictore possunt; et ideo effectus causæ proximæ sequuntur contingentiam, non autem necessitatem causæ primæ. Sed hoc videtur esse consonum his qui ponebant a Deo omnia procedere secundum necessitatem naturæ: ut quod ab uno simplici procedat immediate unum habens aliquam multitudinem, et, illo uno mediante, procedit multitudo. Similiter ab uno omnino immobili dicunt procedere aliquid quod est immobile secundum substantiam, sed est mobile, et aliter se habens, secundum situm; quo mediante, generatio et corruptio in istis inferioribus accidunt. Secundum quam viam non potest poni a Deo immediate causari multitudinem, et res corruptibiles contingentes; quod est sententia fidei contrarium, quæ ponit multitudinem rerum omnium et corruptibilium immediate a Deo creatam; utpote prima individua arborum et brutorum animalium. Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiam, cuius causam præassignat subserviat. Oportet enim patiens assimilari agenti; et ideo, si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta; si autem sit debile, erit similitudo imperfecta. Sicut propter fortitudinem virtutis formativæ in semine, illius assimilatur patri, non solum in natura speciei, sed etiam in multis accidentibus; e converso vera, propter debilitatem prædictæ virtutis, deficit prædicta assimilatio, ut dicitur in libro *de Animalibus*, Voluntas autem divina est agens fortissimum.

(i) *impliciter, ut salutem.* — *ut salvetur* Pr.

(<) *lecuruium* unum ordinem. — Om. Pr.

(γ) *anrfwmm.* — Ad Pr.

Unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari, non solum ut fiat illud quod Deus vult fieri; quod est quasi assimilari secundum rationem speciei; sed ut fiat illo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde; quod est quasi quædam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas præfigit ex ordine suæ sapientiæ. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas, illo modo quo disponit; quem tamen modum lasset rebus inducere, etiam illis causis non median- tibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinæ voluntatis, quæ talem ordinem rebus providit. » — Hæc ille.

Hem, eadem quæstione, ari. 4, ad 15um, dicit : α Voluntas ad volitum habet duplicem respectum primum quidem habet ad ipsum in quantum est volitum; secundum vero habet ad illud in quantum est producendum in actu per voluntatem. Et hic quidem respectus præsupponit primum. Primo enim intelligimus voluntatem velle aliquid; deinde, ex hoc ipso quod vult illud, intelligimus quod producit in rerum natura, si voluntas sit efficax. Primus ergo respectus divinæ voluntatis ad volitum, non est necessarius absolute, propter improprietatem voliti ad finem, qui est ratio volendi, ut dictum est. Unde non est necessarium absolute quod Dens (a) velit illud. Sed secundus respectus est necessarius, propter efficaciam divinæ voluntatis; et exinde est quod de necessitate sequitur, si Deus vult aliquid voluntate beneplaciti, quod illud fiat. » — Hæc ille.

Easdem probationes ponit, 1 p., q. 19, art. 8.

Item, super O. *Metaphysicæ* (lecl. 3) in fine capituli: *Quod autem sint principia et causæ*, sic ait : α Ex eadem causa dependet effectus, et omnia quæ sunt per se accidentia illius effectus. Sicut enim homo est a natura, ita et omnia ejus per se accidentia, ut risibile, et mentis disciplinæ susceptibile. Si autem aliqua alia causa non faciat hominem simpliciter, sed hominem talem, non erit ejus constituere ea quæ sunt per se accidentia hominis, sed uti eis. Politicus enim qui facit hominem ci vitem, non facit ut in mentis disciplinæ susceptibilem; sed ut per se propriam utitur, ad hoc quod homo fiat civilis. Sicut autem dictum est, ens, in quantum est ens, habet causam ipsum Deum; unde, sicut divina providentia? subditur ipsum ens, ita et omnia accidentia entis, in quantum est ens, inter quæ sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed et contingentiam vel necessitatem. Et secundum quod unicuique contingentiam vel necessitatem dare voluit, præparat ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur

unusquisque effectus, secundum quod est sub ordine providentiæ, necessitatem habere. Ex quo contingit quod hæc conditionalis est vera, Si aliquid a Deo provisum est, hoc erit. Secundum autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causæ proximæ, sic non omnis effectus est necessarius; sed quidam necessarius, et quidam contingens, secundum analogiam suæ causæ. Effectus enim (x) in suis naturis assimilantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertinere non possunt. Sic igitur patet quod, cum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum, Hoc est provisum a Deo ut sit, sed, Hoc est provisum a Deo ut sit contingenter, vel ut sit necessario. Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hic inductam, quod ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sint necessarii; sed quod necessarium est effectus evenire contingenter, vel necessario. Quod quidem est singulare in hac causa, scilicet divina providentia. Hæc enim causæ non constituunt legem necessitatis et contingentia, sed ea constituta a superiori causa utuntur. Unde causalitati cujuslibet causæ alterius solum subditur quod effectus sit; quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex causa altiori, quæ est causa entis in quantum est ens, a qua ordo contingentia et necessitatis in rebus provenit. » — Hæc ille. — Et sicut dicit de providentia, ita dicendum est de voluntate divina, cum providentia voluntatem includat, ut alias diffusius dicebatur.

Nec mirari debet quis de eo quod dicit quod quilibet effectus, secundum quod subest divinæ providentiæ, est necessarius. Per hoc enim non aliud intendit nisi necessitatem positionis quæ explicatur per conditionalem determinatam per istum modum qui est possibilis, sic dicendo, Necesse est quod si hoc est a Deo provisum, hoc eveniat; et non necessitatem absolutam, quæ explicatur per categoricam determinatam modo necessitatis, sic dicendo, Hoc provisum necessario eveniet. Et quod ista sit mens ejus, patet per ea quæ allegavi de 1. *Contra Gentiles*, cap. 85.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam et secundam CONCLUSIONES

Argumentum Aureoli. — Sed contra prædicta arguit multipliciter Aureolus (dist. 47, q. 1, art. 1). Et primo, contra secundam partem primæ conclusionis et primam secundæ, probando quod Deus nullum velle intrinsecum habeat elicivum aut productivum creaturarum, aut cadens proprie super eas. Arguit igitur sic.

Illud quod necessario sequitur ex aliquo neces-

(a) Deus, — Om. Pr.

(a) e/mn. — autem Pr.

sario simpliciter et absolute, illud tale est simpliciter necessarium et absolute. Sed manifestum est quod, Deu volente productionem mundi, aut aliquid aliud, pro aliquo instanti, <le necessitate productio sequitur in ipso instanti; alioquin, stante voluntate, posset non sequi productio; et per consequens, non esset efficax voluntas, et posset frustrari; quod omnino Deo repugnat. Constat autem quod si tale velle intrinsecum ponatur in Deo, illud est necessarium simpliciter et absolute, cum sit ipsemet Deus; quidquid enim est Deus, de necessitate absoluta est Deus. Ergo productio mundi secula est de necessitate absoluta ex aliquo necessario absolute et simpliciter; et per consequens, ipsa est necessaria, et de necessitate Deus produxit quidquid immediate produxit. Unde in hoc fundatur demonstratio Avicennae et suorum sequacium, qui posuerunt quod quidquid Deus produxit, de necessitate produxit.

Sed forte dicetur quod, licet velle divinum sit necessarium in se et absolute, non tamen prout transit super productionem mundi aut aliquam creaturam; unde transitus non est necessarius absolute, sed omnino contingens; est tamen necessarius ex suppositione, ex quo determinavit se Deus ad hoc volendum ab aeterno. Si ita dicatur, non valet.

Primo sic. Talis enim transitus non potest esse contingens, nisi fundamentum, vel terminus sit contingens. Sed manifestum est quod terminus non est contingens, sub ratione qua terminus; quia sub illa ratione nullum esse habet in se. Licet enim (a) omnis creatura sit contingens respectu esse quod habet in seipsa, nihilominus, quia, antequam sit, nullum esse habet in se, nec necessarium, nec contingens, nec contingens nec necessaria erit, antequam sic (6) transeat (y) velle divinum super ipsam. Vult enim Deus quod res quae nondum est, fiat, secundum istum modum dicendi. Unde, antequam mundus fieret, secundum istos, verum erat dicere quod Deus volebat mundum fieri in tali instanti. Cum igitur, pro illo instanti, mundus, aut productio ejus, nullum esse haberet in se, nec necessarium, nec contingens, non potest dici quod inde oriatur necessitas vel contingentia illius transitus divinae volitionis super ipsum. Habet ergo necessario ab ipso fundamento. Et cum ipsum velle divinum intrinsece non sit contingens, immo necessarium et immutabile, oportet quod ille transitus sit simpliciter necessarius. — Et posset ratio per oppositum sic formari: Quandocumque respectus aliquis habet esse ex solo fundamento et non ex termino, si fundamentum est necessarium absolute, oportet quod respectus ille de necessitate absoluta consurgat. Sed, si Deus vult

aliquam creaturam quae nondum est fieri, transitus suae volitionis super hanc creaturam consurgit ex solo fundamento, quod se (a) tenet ex parte Dei; et nullo modo consurgit ex parte creaturae, quia nullum esse habet nisi volitum; quod quidem esse transit ab isto transitu; unde creatura est volila, quia super ipsam transit velle divinum. Ergo, si velle divinum in se est quid absolute necessarium, oportet quod ille transitus quo super creaturam transit, sit necessarius absolute.

Secundo sic. Si talis transitus ab aeterno factus, est contingens, et tamen necessarius, necessitate suppositionis, ex quo determinavit se ut (6) suum velle transeat super talem creaturam; quaerendum est de hae determinatione, quid addit super velle intrinsece sumptum et absolute. Aut enim aliquid addit reale, aut aliquid rationis. Sed non potest dici quod aliquid reale; alioquin aliquid reale esset additum intrinsece divinitati; quod nullo modo patitur simplicitas divinitatis. Et iterum, illud reale per necessitatem esset quid immutabile et absolute necessarium; quia quidquid est in Deo, est necesse esse. Nec potest dici quod illud additum, sit tantum rationis: tum quia, illo circumscripto, adhuc vellet Deus quidquid vult; tum quia ens rationis principium esset realis productionis, quod nullo modo est possibile. Ergo illud quod fingitur de illo transitu, et de illa determinatione ab aeterno, stare non potest; praesertim, cum omne velle, et omnis actus apprehensivus, vel appetitivus, dicatur seipso transire super objectum. Unde nihil est dictu quod Deus vult creaturam contingenter, nisi realitas illius volitionis sit omnino contingens. — Haec ille.

§ 2. — CONSECUTIVA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Contra secundam partem secundae (y) conclusionis arguit (ibidem),

Primo sic. Illa habitudo quam habet divinum velle ad secundaria objecta, cum dicimus quod Deus vult creaturas: vel est id ipsum realiter et ratione quod ipsummet velle; vel est relatio realis; vel relatio rationis. Sed non potest dari quod sit relatio rationis: quia illa non habet esse nisi in intellectu objective; et sic, nullo modo intellectu apprehendente illam habitudinem, non erit huiusmodi habitudo, nec per consequens Deus vult objecta secundaria; quod est erroneum. Nec potest dici quod sit relatio realis: quia Dei ad creaturam nulla est relatio realis; et iterum, nihil potest esse reale in Deo, quod non sit Deus, secundum regulam Augustini, 11. *de Civitate Dei* (cap. 10), dicentis quod quidquid habet Deus, hoc est; et per consequens, talis habitudo, relatio realis

(») enim. — Oru. Pr.

(€) nullum esse habet in it», nec necessarium, nec contingens, nec contingens nec necessaria erit, antequam sit. — Om. Pr.

(y) Transeat. — transit Pr.

(s) ie. — Om. Pr.

(i) ut. — quod per Pr.

(y) secunda. — Om. Pr.

poni non potest. Relinquitur eiyo quod sit ipsummet velle divinum; el per consequens, si habitudo illa est contingens, et velle contingens erit. Positum est autem quod ipsummet divinum velle, in se el absolute sit necessarium. Ergo necesse est quod illa habitudo quæ transit super objectum quodcumque sil necessaria.

Secundo. Ideo voluntas, stante habitudine necessaria respectu finis, habet habitudinem contingentem ad ea quæ sunt ad finem, quia actus ille quo vult precise finem, est alius ab actu illo quo vult illud quod est ad finem propter finem. Alio namque actu vult quis sanitatem absolute, et alio potione propter sanitatem. Quod apparet: quia, in primo actu, finis est volitus precise; in secundo vero, non est volitus, sed intentus, et est circumstantia actus. Et ideo possibile est quod actus qui transit super finem, sit forsitan necessarius, et cum hoc, quod actus transiens super illud quod est ad finem propter finem, remaneat contingens. Sed in Deo non est nisi unus actus, quo vult bonitatem suam et omnem creaturam. Ergo, si habitudo quam habet illud velle ad bonitatem suam est necessaria, el habitudo illa etiam erit necessaria quam habet ad bonitates creatas. Unde eadem necessitate complacet in omni bonitate participata, qua complacet in sua bonitate; impossibile est quidem (x) quin Deus diligat omnem entitalem participantem suam bonitatem.

El confirmatur. Quia secus est de eo quod diligitur propter finem, quasi sit induclivum finis ipsius, el de eo quod non inducit finem, sed est quædam derivatio et participatio ejus. Non enim diligit Deus creaturas, ut mediantibus ipsis acquirat perfectionem, sed quia sunt participantes suam perfectionem. Unde ea necessitate qua complacet in se, complacet in omni quidditate creabili vel creata; et ita non habet ad bona creata habitudinem contingentem.

Tertio. Illa habitudo est necessaria, quam impossibile est non esse, et fuit impossibile ab æterno. Sed, si divinum velle intrinsecum (6) habet habitudinem ad creationem mundi, ita quod Deus voluerit pro illo instanti, quod mundus fieret, habitudinem illam impossibile fuit non esse ab æterno. Quia, detur oppositum, quod fuit possibilis non esse, sequitur quod habitudo opposita potuit inesse, videlicet quod Deus potuit ab æterno nolle mundum creare, pro illo instanti quo creavit. Si autem potuit nolle, sequitur quod illud nolle potuit esse Deus; quia Deus est suum nolle, et suum velle, el quidquid est in ipso. Constat autem quod quidquid potuit esse Deus, de necessitate est Deus, el hodie est Deus. Quare, si aliquo velle intrinseco potuit ab adorno nolle mundum creare, et hodie oportet quod habeat illud nolle. Cum igitur non habeat, cum jam creavit,

sequitur quod habere non potuit tale nolle; et ita habuit voluntatem creandi de necessitate, sic quod impossibile fuit aliter se habere. Sed hoc est totaliter absonum et erroneum. Ergo non potest dici quod velle divinum habeat habitudinem contingentem, immo nec aliquam habitudinem, secundum quam sit verum dicere quod Deus voluit aut noluit creare mundum. — Hæc ille.

§ 3. Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam partem tertiæ conclusionis arguit (ibidem) sic, probando quod Deus non determinat se ab æterno ad producendum aliquid per aliquod velle intrinsecum.

Primo. Si enim, inquit, Deus determinet se ad producendum per aliquod velle intrinsecum: aut illud velle respicit aequaliter utramque partem contradictionis, videlicet producere et non producere; aut respicit tantum alteram partem, scilicet producere. Sed non potest dari primum; quia, per tale velle, cum esset indeterminatum ad producere et non producere, non determinaretur Deus ad producere. Nec potest dari secundum. Quia, si tale velle esset determinatum ad producere tantum, quaerendum erit: an velle ei oppositum, scilicet velle non producere, [potuerit in Deo esse ab æterno; vel ita insit sibi velle producere, quod non potuerit ab æterno inesse sibi nolle producere. Non potest autem dari primum: quia quidquid potuit ab æterno esse in Deo, hodie est in Deo; cum quidquid potuit esse in Deo, potuit esse Deus, et quidquid potuit esse Deus, actu sit Deus; erit igitur in Deo non solum velle producere, immo el velle non producere; el per consequens, non magis intrinsece determinabitur ad producendum, quam ad non producendum. Si autem detur secundum, quod scilicet velle producere sic sit in Deo, quod ab æterno non potuit illud non velle, aut velle non producere, sequitur quod velle producere necessitate absoluta; et per consequens, quidquid producit, absoluta necessitate producit; quod erroneum est. Sequitur ergo quod nullo velle intrinseco determinetur ad producendum.

Secundo. Per illud non determinatur Deus ad producendum, quod in Deo non est. Sed velle producere quod producit, in Deo non est. Quod patet. — Tum quia tale velle, imperfectionem includit, eum sit in quadam tendentia et respectu non habili, et exspectans pro fine ipsam productionem, qua habita, jam cessat; quod omnino Deo repugnat. — Tum etiam quia, vel est tantum in Deo velle producere, absque hoc quod sit in eo velle non producere; et tunc, cura omne quod est in Deo Deus sit, impossibile est quod velle non producere fuerit vel esse potuerit unquam in eo, et quod (x) illud velle pro-

(a) *quidem*, — *igitur* Pr

(£) *infriruecuni*. — *intrinsecam* Pr.

(a) *quod*, — *quia* Pr.

ducere potuerit non fuisse; alias potuit aliquid esse Deus, quoti non est Deus; ut aliquid est Deus, quod (a) potuit non esso Deus. Vel utrumque velle est in Deo. velle quidem producere, et velle non producere. Et hoc est magis impossibile : quia quaerendum erit quid vincet; et cum sint aequalia, nec Deus producet, nec non producet; et ita altera pars contradictionis non erit vera, contra illud quod dicit primum principium. Ergo nihil est dictu quod Deus aliquo velle intrinseco determinetur ad producendum.

Tertio. Omne quod determinat se, movet se; et omne quod determinatur, movetur. Sed primum principium, quod est Deus, est omnino immobile. Non igitur potest determinari ad aliquid volendum; nec potest se determinare ad aliquid velle, etiam ab aeterno. Producet ergo exterius, absque (6) hoc quod determinaverit se. Unde imaginantes quod Deus determinaverit se ab aeterno ad volendum alteram partem contradictionis, quasi esset in potentia ad utramque partem, quantum erat ex se. sed determinaverit se ad alteram, prout imaginantur isti, habent imaginari quod Deus moveat se et actuel se, et quod, quantum est ex se, sit in potentia, et multa alia absona quae implicantur in his dictis. Unde in hoc melius dixerunt philosophi quam aliqui catholici, cum ponerent quod Deus in seipso erat determinatus ad velle producere mundum, ne, si esset indeterminatus ad velle hoc et ad non velle, esset in potentia, et indigeret alio extrahente ipsum de potentia ad actum. Et propter hoc catholice concedere oportet quod, sive Deus producat, sive non producat, nulla immutatio aut determinatio intrinsece sit in ipso.

Quarto. Deus perfectior est in agendo quocumque alio agente creato. Sed voluntas ut activa, movet seipsam vel passivam, absque hoc quod ipsa vel activa prius determinetur; unde, ipsa exsistente indeterminata, ut activa est, videmus quod determinat passivum suum; quia, si ut activa prius se determinaret, procederetur in infinitum. Ergo multo fortius Deus, absque hoc quod determinetur intrinsece, poterit exterius determinate (γ) producere vel non producere.

Confirmatur. Quia constat quod magna perfectio est in agente, si potest determinate agere ad extra, absque hoc quod determinetur ad intra; et per consequens, iste modus agendi attribuendus est Deo. Unde ex imperfectione rationalium creaturarum procedit quod non possint determinate agere, nisi determinantur intrinsece in sua voluntate; et esset maioris perfectionis, si absque omni determinatione intrinseca, agerent ad extra determinate.

(a) *non*. — A¹l. Pr.

(ε) *abique*. — ab Pr.

(γ) *determinate* — *determinare* Pr.

Quinto. Si Deus non potest determinate producere, nisi quatenus ad hoc determinatur per suum velle, quaerendum est quomodo se determinat intrinsece ad tale velle. Aut enim indeterminatus exsistens ad velle producere et velle non producere, determinat se ad alterum; aut exigitur praedeterminatio, ex qua sapiatur quod se determinet. Sed non potest dari secundum; quia procederetur in infinitum; determinatio namque pneexigeret determinationem aliam praecedentem, et illa aliam, et sic in infinitum. Ergo necesse est quod aliquid indeterminatum exsistens, possit aliquid determinate producere. Et nullo melius est quod illa determinata productio sit ad extra, quam ad intra, in Deo; quia intrinsece Deus determinari non potest.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit (ibid., art. 2) quod iste modus dicendi non est conveniens, in hoc quod dicit velle divinum attingere aliquod volitum in particulari, secundum omnes conditiones illud singulare circumstantes, sic quod tale velle sit efficax, nec possibile impediri; quod est positum in quarta conclusione. Arguit ergo sic : Constat quod si tale velle poneretur in Deo, esset idem quod Deus; et per consequens, esset quoddam necesse necessitate absoluta; nec posset etiam ab aeterno Deus non habuisse tale velle; sed ab ipso, cum sit efficax, secundum istos, de necessitate et immutabiliter effectus sequeretur, ex quo tale velle positum est. Ergo necessitate absoluta Deus producet et faciet illud super quod transit tale velle. Hoc autem catholice poni non potest. Igitur tale velle poni non potest in Deo. — Hæc ille.

§ 5. — Contra quintam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra quintam conclusionem arguit (ibid., art. 2) sic : Divinum velle, circa causata habet rationem complacencie et non desiderii. Ergo nullam habet circa causata rationem causalitatis. Ex quo sequitur primam partem conclusionis esse falsam. Assumptum probat.

Primo sic: Constat quod voluntas Dei efficax non habet necessitatem simpliciter et absolutam; alioquin quæ facit Deus, faceret necessitate absoluta. Sed manifestum est quod amor complacencie infinitæ, qua Deus complacet in se, et ex hoc complacuisse dicitur in omni bono, est amor necessarius simpliciter et absolute, ea quidem necessitate qua Deus complacet in omni bono et in omni entitate, juxta illud *Sapientie* (11, v. 25) : *Diligis omnia quæ sunt*. Ergo hujusmodi velle non est efficax, nec activum, nec principium productivum eorum quæ fiunt extra.

Secundo. Nullum velle, quod habet rationem quietis et fini», dicitur activum aut motivum ad extra; desiderium quidem alicujus rei movet ad prosecutionem illius, delectatio vero aut complacentia non movet immediate, nisi pro quanto excitat desiderium. Et hujus ratio est: quia complacentia habet rationem spiritualis quietis, et non alicujus motionis; et propter hoc, non sequitur exterior motio immediate, nisi quatenus ex complacentia quædam spiritualis et interior motio in appetitu consurgit. Sed velle efficax, est illud quod est (x) motivum et activum ad extra. Ergo velle divinæ complacentiæ, licet sit infinitum, non tamen habet efficientiam rationem.

Tertio. Ex his quæ experimur in nobis, complacentia non est efficax ad agendum, nisi ex complacentia desiderium excitetur. Volumus enim omnes bona, et complacemur in eis; eligimus autem nequaquam, ut dicit Philosophus, 3. *Ethicorum* (cap. 2). Et experimur quod, quantumcumque sit magna complacentia in mente respectu alicujus rei, si fuerit sine desiderio et appetitu, sive (6) electione prosequendi et acquirendi rem illam, non movetur ex illa complacentia, quantumcumque intensi. Ergo nec Deus producit ex suo velle complacentiæ; ac consequenter, ratio efficaciam non potest attribui illi (y) velle.

Quarto. Illud quod indifferenter se habet ad aliqua, nec plus determinatur ad unum eorum quam ad reliquum (o), non est causa immediata quod alterum determinate fiat. Sed velle divinæ complacentiæ indifferenter se habet, sive res sit. sive non sit; æque enim complacuit Deus ab æterno in seipso, et omni quidditate creabili, et in omni bono, sicut complacet hodie rebus crealis. Ergo ex illo velle complacentiæ non determinat se Deus magis ad produciendum, quam ad non producendum.

Quinto. Quid ratio efficaciam non potest Deo attribui ratione alicujus intrinsecæ volitionis. Quod patet: quia in Deo nullum est velle, nisi solius complacentiæ et voluptatis lætati. Omnis enim alia intentio voluntatis repugnat divinæ perfectioni; quia constat quod nullus actus voluntatis potest poni in Deo, qui non habeat Deum pro objecto primario, sic quod prius oportet illum actum attingere bonitatem divinam. Sed solus actus complacentiæ. sufficiens est; complacendo namque in sua bonitate, potest Deus complacere in omni bono. Actus autem desiderii, aut volitionis, qui tendat in aliquid, ut illud habeatur, nullo modo potest prius attingere divinitatem. Si enim Deus vult et appetit quod aliquid fiat, tale velle non potest prius transire in divinitatem; non enim est verum quod Deus appetat,

aut desideret, aut velit divinitatem, nisi volitione complacentiæ. Ergo nullum aliud velle potest poni in Deo. — Et si dicatur quod non est inconveniens Deum velle aliquid creatura, complacendo, et concupiscendo, et appetendo illi bonum; et tamen quod hoc nolit sibi, quia est essentialiter omne bonum; si illa dicatur; — non valet. Quia tunc esset aliquis actus in Deo, qui haberet creaturam pro primario objecto, sic quod actus ille nullo modo transiret in Deum vel in objectum; hoc autem repugnat divinæ perfectioni, cum a philosophis et theologis communiter sit concessum quod voluntas non habet aliquid pro objecto primario, nisi Deum. — Hæc Aureolus.

II. Argumenta Bradwardini. — Contra secundam partem ejusdem conclusionis arguit Bradwardinus (a), 3^a parte *Summa contra Pelagium*, cap. 3.

Primo sic. Deus potest necessitare omnem voluntatem creatam, necessitate naturaliter precedente. Sed hoc non posset, aliquod aliud faciendo quam tantum volendo; quoniam nullo alio modo agit ad extra, nec aliter volendo, quam prius naturaliter, et semper sic vult. Igitur Deus necessitat de facto quamlibet voluntatem creatam ad quemlibet actum suum liberum, et ad quamlibet cessationem et vacationem ab actu, necessitate naturaliter precedente. Antecedens probatur pro parte prima, sextupliciter. — Tum primo. Quia omnis potentia in proportionem debita fortior, potest necessitate debiliorem naturaliter sibi subjectam, in qualibet sua actione; et isto modo se habent ad invicem voluntas divina, et angelica, et humana. Unde Philosophus, 5. *Metaphysicorum* (t. c. 16), diffiniens priora, sic ait: *Alia dicuntur priora secundum potestatem; excedens enim potestate prius est, et quod est potentius* (6); *tale vero est, cujus secundum prius voluntatem sequi necesse est alterum et posterius, ut non movente illo non moveatur, et movente moveatur* (y); *et est prius voluntas principium*. Ubi translatio quam exponit Averroes, habet: *Sic etiam illud quod est fortius, dicitur ante; et tale est illud quod cogit sequi alterum suam voluntatem, ita quod, si illud quod est ante non movetur, non movebitur illud quod post, et si movetur, movebitur; et voluntas est principium hoc*. Super quod Averroes (comm. 16) sic dicit: < Universaliter dici-

te) *Bradwardini*. — Bernardus Pr.

Non omittendum Bernardum frequenter citari a Joanne Capreolo in suo scripto in Sententias; sed in editione veneta, T. I. invenit errorem, ubi citatur Bernardus, 3^a parte *Summæ contra Pelagium*, cap. 3. Neque enim opus huiusmodi tituli scriptum Bernardus. Itaque ibi legendum est *Bradwardini* veniens illius Summæ auctor, et pluries Capreolo impugnatus. Quivif et Ecliard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, l. I, p. 493. Parisiis, 1719.

(6) *et quod est*. — quod et Pr.

(y) *et movente moveatur*. — Om. Pr.

(a) *quod est*. — quid Pr.

(S) five. — lina Pr.

(y) illi. — ipsi Pr.

(O) *ad unum eorum quam ad reliquum* — quam reliquum Pr.

(ur ante, illud quod cogit illud quod esi fxjsl ; et voluntas ejus consequitur voluntatem suam, quoniam voluntas debilioris sequitur voluntatem fortioris. > — Tum *secundo*. Quia ponatur quod esset tantum unus vir et una mulier; tum·, ex quo species humana non potest deficere, nec sine generatione salvari, necesse e>t eos voluntarie generare. Nec potest quis fingere quod, licet necessario, voluntarie generabunt; non tamen hac vire vel dia; ideoquilibrium eorum com ubi his erit liber, nec ulli necessitati subjectus. Quia ponatur quod vir et mulier tantum processerint in diebus suis generationi aptis, quod non remaneat sibi tempus nisi pro unico tali actu ; tunc stalim necessario illum actum unicum necessario exercebunt; nam sino voluntate generatio non fieret. Illud autem quod sic eos arctabit, punitura philosophis esse natura universalis, scilicet prima causa; quia nulla alia potest poni eos necessitatis. — Tum *tertio*. Quia, si esset tantum unus vir et una mulier, ante completum numerum praedestinatorum a Deo, ex propagatione hominum naturali a primis parentibus, continuatione divina, nisi (-x) ipsi necessario voluntarie gignerent, cessaret generatio hominum, et Dei propositum frustraretur. De Adam quoque et Eva, priusquam carnaliter convenirent, potest fieri simile argumentum. — Tum *quarto*. Quia aliter Deus non posset nrcessitare creaturam rationalem, ul esset impeccabilis, in perpetuo quoque beata. — Tum *quinto*. Quia aliter Deus non esset omnipotens. Licet enim Deus faceret quantum jiossel, ut tu, simpliciter, vel certo tempore, velles quippiam, |>osses, hoc non obstante, omnino illud non velle : quia |>er aliam prient temporis dati illud posses (C) velle, per aliam vero non velle, immo nolle; sicque (tusses reddere Deum et hominem Jesutn Christum falsum, mendacem, perjurum. Ponatur enim quod Deus piwdicet |N?r scineli|*suin, confirmet, vel affirmet quod iste libere faciet hoc vel illud, el ad hoc faciat quantum potest; tum·, si iste non necessitatin' per Deum ad hoc vel illud libere faciendum,]>otest dimittere hoc et illud. — Tum *sexto*. Quia aliter posset homo frustrare providentiam, et praedestinationem, aut voluntatem Dei ; immo facere Deuin miserrimum et infelicissimum. Constat enim quod Deus potest praeviderc, praedestinare, ac praevelle liberos actus humanos, et quæ ex eis dependent.

Secundo sic principaliter. Ille effectus dicilur produci necessario necessitate naturaliter praecedente, qui e>t causatus a causa, qua plene posita, necessario sequitur illud causari. Et similiter, causa necessaria necessitate naturaliter praecedente, dicilur causa activa, qua posita cum omnibus Miis dispositionibus naturaliter pinev iis quibus causal suum cau-

satum, necessario el indefectibiliter sequitur illud causari. Istaadescriptiones habenturex dictis Anselmi, 2. *CurDeus horno*, cap. 17; et *de Concordia*, cap. 2 et 3. Cum ergo Deus per voluntatem suam sil causa efficiens omnis actus voluntatis creata·, el prior naturaliter omni voluntate creata, el frustrari non possit, sequitur quod omnis actus voluntatis creata? producit ex necessitate naturaliter praecedente; immo, voluntas creata agit necessitate naturaliter praecedente, quidquid agit.

Dicetur forte quod, licet Deus nunc velit aliquid esse futurum, non est necesse pro nunc ipsum sic velle, sed potest pro nunc non sic velle. — Sed lux: non valet. — *Primo*, quia, secundum hoc, nulla esset omnino necessitas antecedens respectu alicujus effectus, nec aliquis effectus esset necessarius respectu suæ causa·, necessitate naturaliter praecedente. Quia nulla causa secunda potest quidquam sine coefficientia el pneefficientia causæ primæ, quæ est divina voluntas; si igilur in illa non est necessitas antecedens, nec in aliqua alia potest esse. — Tum *secundo*, quia istum effectum nunc factum, seu creatum a Deo, necesse est nunc esse; quare et ejus causam efficientem, puta divinam voluntatem. Vel, si ipsa possit pro nunc non esse, potest cl iste effectus; quod est contra Ansclmum et Philosophum; quia omne quod est, quando est, necessario est.— Tum *tertio*, quia voluntas Dei est causa cnjuscumque praeteriti quare ipsum est praeteritum. Ergo, sicut respectu praesentium et praeteritorum est necessitas antecedens, ila et respectu futurorum ; aliter divina voluntas e>set mutabilis : quia, secundum hoc, respectu futurorum sic ol libera secundum contradictionem, quod pro eodem instanti quo est respectu alicujus futim, potest non esse; et cum illud futurum liat praesens, vel discedat in pnrterituni, erit necessaria necessitate opposita. — Tum *quarto*, quia, \$i divina voluntas ex se sola sit necessaria el necessitans causa respectu pnesentis et praeteriti, poterit etiam rospectu futuri ; cum omnino eodem modo intrinsece se halæat respectu ejusdem rei primo fnlune, secundo praesenlis, tertio pneteritæ. Si autem ponatur necessitans àôtecedeiiter respectu pnesentis et praeteriti, non sufficienter, nec totaliter <·χ se sola, sed ex adjutorio alicujus alterius, puta rei pnesentis vel pra leritæ, non videtur sibi ipsi plene sufficiens, nec plene omnipotens. Si etiam res prjesens. aliquo modo juvaret ad necessitatem in divina \olunlate respectu illius rei pnesentis, viilcrelur quoti esset aliqua ejus causa, et aliquo modo ip>am causaret; quare prius naturaliter esset rem présentent esse, et necessario pro nunc esse, (piam voluntatem divinam istam necessitatem suam intrinsecam nunc habere. Si etiam aliquod adjutorium extrinsecum idlest pnebere divinæ voluntati neces-

(a) mini. — Ad. Pr.
(ô) — Om. Pr.

(a) >l. — *rel* Pr.

sitatem intrinsecam respectu omnium praesentium et praeteritorum, cur non respectu alicujus futuri? — Tum *quinto*, quia, si divina voluntas, quæ est nunc respectu alicujus futuri, posset pro nunc non esse illius voluntas, ut dicit responsio, hoc lamen non est in potestate illius futuri, nec alicujus causa? inferioris, nec aliquarum causarum, sed tantum in libera potestate divinæ voluntatis; et ipsa est universaliter efficax et indefectibilis in causando; quare et necessitas antecedens respectu omnium futurorum.

Tertio principaliter sic. In voluntate creata nunc volente, est quædam necessitas ad volendum, saltem necessitas communis; et in voluntate divina similiter, quæ facit voluntatem creatam nunc velle; quoniam, secundum Anselmum, ubi supra, omne quod est, quando est, necesse est esse. Hæ igitur duæ necessitates in his duabus voluntatibus, divina scilicet et humana : aut sunt coæquevæ, aut disparatæ et impertinentes ad invicem; aut non sunt ita. Si sint tales, ambæ reducuntur ad tertiam tamquam ad causam communem priorem ambabus; igitur divina voluntas necessitatur per aliquam causam priorem, ad volendum aliquid extra Deum; quod est falsum : quia omnis necessitas in creatura, sicut et quodlibet aliud, producitur a divina voluntate tamquam a causa efficiente; igitur omnis volendi necessitas in voluntate creata, efficitur a divina voluntate. Non potest ergo dici illas duas necessitates prædictas, esse disparatas, et ad invicem coicquevas. Nec etiam potest dici quod necessitas in humana voluntate, sit causa prior et naturaliter præcedens, respectu necessitatis in divina voluntate. Ergo necessitas in divina voluntate, est causa necessitatis in voluntate humana.

Quarto sic. Nulla voluntas creata, in actibus suis est liberior voluntate Christi humana. Sed illam necessitavit divina voluntas ad singulos actus suos. Quare et quamlibet aliam quodammodo necessest. Minor probatur : Quia, si voluntas humana, in Christo, non necario consentisse! divinæ voluntati naturaliter præcedenti, potuisset dissensisse a ea, et voluisse aliquid aliud, immo contrarium, et peccasse. — Confirmatur : Quia Anselmus, 2. *Cur Deus homo*, cap. 17, dicit de Christo : Si vis scire omnium quæ fecit et quæ passus est veram necessitatem, scito omnia ex necessitate fuisse, etc.

Quinto. Quia Stephaniis, Parisiensis episcopus, damnavit quemdam errorem dicentem quod ad hoc quoti omnes effectus sint necessarii respectu causæ primæ, non sufficit quod ipsa causa prima non sit impediibilis, sed exigitur quod causæ inediæ non sint impediibiles. Error, inquit Episcopus; quia tunc non posset aliquem effectum necessarium sine posterioribus causis producere. Omnes igitur effectus, etiam liberi, sunt necessarii respectu causæ primæ; quia a voluntate sua procedunt, quæ non potest ali-

qualiter impediri. — Et si quis instet, dicendo quod articulus Parisiensis non dicit universaliter *omnes effectus*, sed in particulari et determinate *effectus*; — fateor me nescire quomodo in originali articulo scribebatur; scio tamen quod inter articulos multum correctos, universalem illam scriptam inveni. Nec ex illa particulari vel indefinita refert, cum ex aliis veris universalibus sequatur evidenter. Si enim ad hoc quod aliqui effectus sint necessarii respectu causæ primæ, sufficit quod ipsa non sit impediibilis respectu aliquorum effectuum, aut etiam alicujus, omnes effectus sunt necessarii respectu illius.

Sexto. Quia ad hoc sunt auctoritates Sanctorum. Unde Anselmus, *de Concordia*, q. 1, cap. 3 : *Sicut (s) necesse est, inquit, esse quidquid Deus vult, ita esse necesse est quod vult homo in his quæ Deus vult : ita enim (e) subdidit sibi humanam voluntatem, ut si vult fiant, si non vult non fiant; quoniam quod Deus vult, non potest non esse.* — Item Augustinus, 3. *de Libero Arbitrio* (cap. 3) : *Voluntas, inquit, Dei, est mihi necessitas.* Et 6. *super Genesim, ad litteram*, cap. 16 : *Hoc necessario futurum est, quod ipse vult.* Et infinita? sunt tales auctoritates Sanctorum.

Dicetur forte quod auctoritates loquuntur de necessitate consequentiæ, non consequentis; seu de necessitate conditional!, non absoluta; sive de necessitate dicti, non rei; seu conjunctim, non divisim. Sed hæc responsio non valet, inquit iste, cap. 28 : Primo, quia est falsa; secundo, quia incauta; tertio, quia diminuta.

Primo, inquit, deficit quia falsa est, quia false exponit auctoritates. Si enim auctoritates loquerentur tantummodo de necessitate consequentiæ?, seu conditional!, ita haberent auctores concedere quod futura non evenirent respectu causarum inferiorum, sicut superiorum et primæ causæ; quia consequentia, seu conditionalis, in talibus, respectu causarum secundarum, ita est necessaria, sicut respectu primæ. Sicut enim hæc consequentia, seu conditionalis, est necessaria, Si Deus vult hoc esse futurum, hoc erit; ita ista conditionalis, est necessaria, Si causa secunda faciet hoc futurum, vel præscit hoc futurum, igitur hoc erit. — Item. Omnis doctrina debet esse alicujus dubii, aut ignoti. Sed ista consequentia, seu conditionalis, nunquam fuit alicui dubia, aut ignota : scilicet, Si Deus præscit hoc esse futurum, hoc est futurum; et eodem modo de voluntate, Si Deus vult hoc esse futurum, hoc erit. Quis igitur sapiens scriberet vel doceret hoc, cum non sit docibile, sed per se scibile a quocumque, habita notitia terminorum, vel fide. — Item. Si auctores tantum intelligerent illud, nullo modo solventur proposita. Supposita namque necessitate hujus consequentiæ, vel condi-

ta) Sicu/. — Om. Pr.

(6) enim. — Om. Pr.

lionalis, quomodo per hanc solvitur perplexitas quæstionis? Quilibet enim, ostensa sibi necessitate hujus consequentiae, tantum dubitavit de libero arbitrio et merito ac demerito, aut de certitudine aut fallibilitate divinæ scientiæ, et mutabilitate vel immutabilitate divinæ voluntatis, ut prius. — Item. Cur tam nulli auctores, tam multa, tam ambigua, tam difficilia, de ista materia scripserunt, si nihil aliud intelligere voluerunt, cum in uno verbo brevissimo et levissimo se possent expedire, dicendo quod in omnibus talibus est necessitas consequentiæ, seu unius condicionalis?—Item. Quia ad eundem intellectum haberent concedere quod chimæra et omnia non futura, de necessitate evenient. Nam ita necessaria est consequentia, seu condicionalis formata de eis, sicut de vere futuris; nam necessario sequitur, Si Deus vult, vel præscit quod chimæra et omnia non futura evenient, ergo illa evenient. — Nec potest aliquis dicere quod in præcritis et futuris ponatur antecedens in esse, in his autem non; et ideo non similis necessitas hic et ibi. Quia consequentia, seu condicionalis ipsa, per se, in vere præscitis futuris non ponit antecedens in esse, sicut nec in alia materia, seu aliis terminis quibuscumque, sed tantummodo necessitatem consecutionis; et sic facit alia consequentia, seu condicionalis. Loquendo igitur precise de sola necessitate predicta, similem oportet concedere de chimæra et omnibus non futuris nec præcitis, sicut de futuris præcitis; consequentia enim et condicionalis hujus syllogismi necessaria est, sicut alia qualiscumque. — Item. In ista consequentia, Deus præscit chimæram fore, igitur chimæra necessario erit, supponitur et ponitur antecedens sicut in ista, Deus præscit Antichristum fore, igitur Antichristus necessario erit; et necessitas consequentia! est æqualis. Igitur simpliciter æqualis est necessitas, et similis in ambabus. Nec sufficit dicere quod antecedens in secunda est verum, et in prima est falsum; et ideo non est similis necessitas hic et ibi. Falsitas enim antecedentis, necessitatem consequentiæ nullatenus minuit; nec veritas ipsam auget; sicut nullus dialecticorum ignorat. Cum igitur necessitas consequentiæ, necessario veritatem antecedentis non (a) includat, respiciendo ad solam necessitatem consequentiæ, similis est necessitas in ambabus. Et hanc solam in talibus ponit responsio. Quare habet ponere consequenter, quod sicut necessarium est Antichristum fore, sic et chimæram.

Secundo ista responsio deficit ut incauta. Non enim cavet necessitatem quam voluit et credidit precavisse, nec tribuit nobis quam voluit et credidit liberam potestatem. Si enim ista consequentia est necessaria, Deus præscit aut prevult hoc, igitur hoc erit, et antecedens non est in potestate nostra;

igitur nec consequens est in potestate nostra simpliciter libera et exclusoria cujuslibet necessitatis præcedentis.

Tertio deficit responsio, quia plurimum diminuta. Quia non potest respondero rationibus demonstrativis, nec auctoritatibus (a) sufficienter, presertim huic syllogisticæ rationi: Omnia quæ evenient de necessitate naturaliter precedente, de aliqua necessitate evenient; sed omnia quæ evenient, evenient de necessitate naturaliter precedente, quia de voluntate Dei, quæ omnibus suis volilis est necessitas naturaliter antecedens; igitur omnia quæ evenient, de necessitate aliqua evenient. Vel isto modo, brevius; Omnia quæ de ista necessitate evenient, de aliqua necessitate evenient, demonstrata divina voluntate; igitur omnia quæ evenient, de aliqua necessitate evenient. Vel sic: Omnia quæ evenient a causa, qua posita, necessario sequitur quod evenient, et cujus positio non est nec erit antecederet in alterius potestate, secundum contradictionem, quin omnia quæ evenient a causa hujusmodi eveniant, necessario evenient; sed omnia quæ evenient a divina voluntate, hoc modo evenient, quod illa posita, necessario sequitur quod evenient; et quod illa ponatur, non est nec erit antecederet in alterius libera potestate secundum contradictionem; igitur omnia talia sic evenient de necessitate respectu divinæ voluntatis, quod non est nec erit in alterius libera potestate, secundum contradictionem, quin eveniant a voluntate divina.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTUM CONTRA PRIMAM ET SECUNDAM CONCLUSIONES

Ad argumentum Aureoli. — Ad ista dicitur. El primo

Ad argumentum contra primam conclusionem, dico quod responsio ibidem data, est sufficiens. Licet enim divinum velle sit in se necessarium simpliciter et absolute, non tamen habet necessariam habitudinem ad creaturas, nec creature necessario sequuntur ex illo, nisi necessitate suppositionis.

Et ad primam improbationem hujus responsionis, dico quod respectus divinæ voluntatis est contingens, non propter contingentiam sui fundamenti, sed termini, scilicet creature volitæ. Et cum dicitur quod creatura talis non est contingens, nec necessaria, etc.; — dico quod pro tempore quo non habet esse, non est contingens, nec necessaria; sed tamen pro eo tempore quo Deus vult eam esse, est contingens; et pro illo tempore terminat relationem divini velle; omne autem tempus Deo præsens est in tota sua æternitate. Et ita videtur velle sanctus Thomas,

{*} non — Om. Pr.

(a) auctoritatibus. — auctoribus Pr.

I. *Contra Gentiles*, cap. 79, dicens: < Voluntatis divinæ relatio est ad rem non existentem, secundum quod est in propria natura secundum quodcumque tempus, et non solum secundum quod est in Deo cognoscente. Vult enim Deus rem quæ non est nunc, esse secundum aliquod tempus; et non solum vult quod ipse eam intelligat. » — Hæc ille. — Potest etiam aliter dici quod res quæ nullum esse^{esw*} habet, potest dici contingens; sicut etiam dicimus futura esse contingentia. Unde sanctus Doctor, 1 p., q. 14, ad t. 13, dicit quod « contingens potest considerari dupliciter. Uno modo, in se, secundum quod jam actu est; et sic non consideratur vel futurum, sed vel præsens; neque ad utrumlibet, sed vel determinatum ad unum. Alio modo potest considerari contingens, vel est in sua causa; et sic consideratur vel futurum, et ut contingens non determinatum ad unum d. — Hæc ille. — Ex quibus patet quod res quæ nullum esse habent, possunt dici contingentes; et consequenter, minor assumpta falsa fuit. Nec sequitur: Hoc non habet esse contingens, igitur non est contingens; quia non solum res dicitur contingens quia habet esse non necessarium, immo quia potest esse et potest non esse. — Et per idem patet quod alia forma quam ibi facit, scilicet: Quodcumque aliquis respectus, etc., non valet. Nam major est falsa. Non enim oportet quod si respectus aliquis fundatus in aliquo existente terminatur ad rem nondum existentem, quod consequatur in modo essendi suum fundamentum et non terminum; præsertim de respectu rationis.

Ad secundam improbationem dicta? responsio- nis, dico quod determinatio divini velle ad hoc volitum, nihil reale addit ad divinum velle, distinctum ab eo secundum rem; sed solum addit directionem divini intellectus ostendentis voluntati tale objectum, et proponentis sibi illud ut volendum. Addit insuper relationem rationis volentis ad volitum. Constat autem quod actus divini intellectus est quid reale, non tamen realiter distinctum ab ipso velle, sed secundum rationem tantum. Constat etiam quod tales respectus non sunt ipsum divinum velle. Ecce quid addit determinatio illa ad divinum velle. Ex quo patet quod illa determinatio non derogat simplicitati, licet addat aliquid (a) ad divinum velle; quia illud non est distinctum secundum rem ab ipso velle, licet non possit velle (b) aliquid, illo non existente; talis enim respectus rationis consequitur actum volendi necessario, non quod sit ratio volendi, aut principium volitionis. Non sequitur etiam quod illud ens rationis sit principium producendi entia realia; sed solum quod consequitur principium productivum, scilicet divinum velle.

(a) *aliquid*. — *quid reale* Pr.

(b) *licet non possit velle*, — Om. Pr.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — *Ad primum* contra secundam conclusionem, dico quod illa habitudo quam habet divinum velle ad creaturas volitas, non est ipsum divinum velle, sed relatio rationis. Et cum arguitur quod tunc nullo intellectu, etc.; — dico quod, si nullus intellectus humanus aut angelicus esset, adhuc ille respectus esset; quia consequitur actum divini intellectus, qui non potest non considerare et non intelligere talem respectum circa suum velle, supposito quod aliquid velit. Unde sicut est impossibile quod Deus aliquid velit, et non velit illud idem; ita est impossibile quod Deus aliquid velit, et quod talis respectus non sit intellectus ab eo, nisi faceret quod velle non sit actio; quia respectus consequitur actionem naturaliter, ut habetur, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20).

Ad secundum, negatur major. Non enim est illa causa quare finis est necessario volitus, et ea quæ sunt ad finem sunt contingenter volita, quam iste fingit; sed potius, quia non habent necessariam habitudinem ad rationem volendi, quæ est ipse finis, sive eodem, sive diversis actibus sint volita; nam eodem actu potest quis duo velle, quorum unum est ratio volendi alterum. Et tamen, illo actu manente, potest desinere velle illud quod est materialiter volitum, et ulterius continuare volitionem respectu alterius quod erat principaliter volitum et ratio volendi. Nam Judæi odientes humanitatem Christi, odio habebant consequenter divinum suppositum; et, si illa natura (z) dimitteretur a supposito divino, tunc odium caderet solum super naturam humanam, et non super divinum suppositum, vel videtur ponere sanctus Doctor in simili, 3 p., q. 46, art. 12, ad 3.», et q. 25, art. 1 et 2.

Ad confirmationem, dico quod, quantacumque sit dissimilitudo illa quæ ponitur ab arguente, inter illa quæ propter finem isto et illo modo diliguntur, tamen in hoc similia sunt, quod nec hoc, nec illud habet necessariam habitudinem ad rationem volendi, scilicet finem, et consequenter ad divinum velle. Hanc enim habitudinem habent creatura* ad divinam bonitatem et ultimum finem; quia, licet per eas non acquiratur ultimus finis a Deo, tamen repræsentant divinam bonitatem; et quia, sicut dicit sanctus Doctor, *de Veritate*, q. 23, art. 4, « sicut nullus divinus effectus perfecte causam adæquat, ita nihil quod in Deum sicut in finem ordinatur, est fini adæquatum. In nullo enim creatura perfecte Deo assimilatur; hoc enim est solius Verbi increati. Unde contingit quod, quantumcumque nobili modo aliqua pura creatura in Deum ordinetur, aliquo modo ei

(«) rwn. — Ad. Pr.

assimilate, possibile sit aliam creaturam modo æque nobili in ipsum Deum ordinari, et divinam bonitatem repraesentare. Unde patet quod non est necessitas divinæ voluntati, ex amore quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc vel illud circa creaturam. Nec etiam inest ei alia necessitas respectu totius creatura; eo quod divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura existeret; quia *bonorum nostrorum non efficitur*, ut in Psalmo (15, v. 2) dicitur (a). Non enim divina bonitas est talis finis qui efficiatur ex his quæ sunt ad finem, sed magis quo efficiuntur et perficiuntur ea quæ ad ipsum ordinantur. Unde (6) Avicenna dicit quod solius Dei actio est pure liberalis, quia nihil accrescit sibi ex his quæ vult vel operatur circa creaturam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo, licet creatura repraesentent Dei bonitatem, et eam participant, non tamen necessario diliguntur a Deo: quia alio modo potest participari, et repraesentari æque bene et melius; et ideo, sicut Deus vult ista quæ nunc Dei bonitatem participant, ita posset alia velle, et ista nolle. Et per consequens, falsum est quod æque necessario vel ea necessitate complacet in istis, sicut in sua bonitate; non enim complacet in aliquo ex hoc solo quod est aptum participare ejus bonitatem, sed quia participat eam in actu, secundum aliquod tempus præsens vel futurum.

Ad tertium, negatur minor. Dico enim quod illa habitudo quam habet divinum velle ad mundum, potest non esse, et potuit non esse ab æterno; non secundum quod possibile dicitur per respectum ad aliquam potentiam, sed secundum quod illud dicitur possibile, cujus prædicatum subjecto non repugnat, ut dictum fuit in probatione tertiæ conclusionis, et allegatum 1. *Contra Gentiles*, cap. 82. Conceditur etiam quod in Deo potuit esse nolle respectu mundi: non quod aliud velle ab illo quod habet nunc Deus, potuerit esse in Deo; sed quia illud velle, quod cadit super hoc objectum, mundum esse, poterat cadere super oppositum, scilicet mundum non esse. — Et cum arguitur sic: Illud nolle potuit esse Deus; igitur nunc est Deus; — negatur consequentia. — Et cum arguitur sic: Quidquid potuit esse Deus, est Deus; sed illud nolle potuit esse Deus, etc.; — dico quod est fallacia figura dictionis, quia mutatur quid in ad aliquid; nam hoc quod dico, velle mundum, aut, nolle mundum, importat actum divinæ voluntatis cum habitudine et respectu ad mundum. Unde sanctus Doctor, *de Veritate*, ubi supra, ari. 4 (q. 23), ad 13um: « Cum, inquit, dicitur Deum velle aliquid, non significatur illud aliquid esse in Deo; sed tantummodo importatur ordo Dei ad illius factionem in propria natura. » — Hæc ille.

(g) a verbo *quia* usque ad *dicitur*, orn. Pr.

(8) *ut*. — Ad. Pr.

§ 3. — Ad ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

Adargumonta Aureoli. — Ad primum contra tertiam conclusionem, dico quod velle, quo Deus se determinat ad aliquid in propria natura producendum, respicit alteram partem contradictionis, et non aliam. Et ad improbationem, dico sicut prius, quod nolle oppositum potuit esse in Deo, loquendo de possibili ut prius: non quod illud nolle esset alius actus ab ipso velle, quod nunc est in Deo; sed esset idem actus, habens habitudinem non oppositum objectum illi quod nunc est volitum; sicut nunc dicitur velle respectu mundi, ita hinc esset nolle mundi, et velle respectu hujus objecti, mundum non esse. Nec sequitur quod aliquid potuit esse Deus, quod nunc non est Deus; sed est fallacia figura dictionis. Sequitur tamen quod aliquid quod est Deus, haberet aliam habitudinem quam nunc habeat, et caderet super aliud objectum quam nunc.

Ad secundum, negatur minor. — Et ad primam probationem, dico quod illud velle non est tendentia in objectum sibi futurum, sed in objectum sibi præsens, licet sit futurum respectu nostri vel alicujus creatura; quapropter non habet rationem desiderii, aut velle aliquid non habitum expectantis, propter quod imperfectio sibi insit. — Ad secundam probationem, salis dictum est. Conceditur enim quod in Deo non est velle respectu oppositi; potuit autem esse. Nec sequitur ex hoc, quod nunc sit in Deo, nec quod aliquid potuit esse Deus, quod modo non sit Deus; sed solum quod Deus potuit referri ad aliquid ad quod non refertur.

Ad tertium, negatur major, nisi loquamur de eo quod sic determinatur, quod de potentia transit in actum. Sic autem non est in Deo, ut diffuse dictum fuit in probatione tertiæ conclusionis. Non enim est ibi determinatio propter potentiam, sed propter objectum; nec exigitur determinatio, nisi propter objectum, ut ibidem fuit expositum. Nec est verum quod nos imaginemur, sicut fingit arguens, Deum esse in potentia ad uirumlibet, etc. Sed imaginamur quod possibile est voluntatem Dei ferri super hoc, et quod possibile est eam ferri super oppositum, non prout possibile dicitur per respectum ad aliquam potentiam, sed prout dicit non repugnantiam. Ad hoc autem quod aliquid determinetur ad aliquod duorum sibi possibilium illo modo, vel ad hoc quod aliquid quod est possibile ad utrumque duorum, determinetur ad alterum illorum, non requiritur exitus de potentia in actum, et consequenter nec motus.

Ad quartum, negatur minor. Dico enim quod voluntas determinatur ad volendum, et ad producendum volitionem suam. Nec tamen est processus in infinitum; quia ipsa ad volendum (a) determina-

(a) *volendum*. — *nolendum* Pr.

tur, et hoc per objectum suum, quod intellectus præsentat sibi, ut dicit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 82. Etsi quificatur per quid determinatur intellectus; — Dico quod quandoque per voluntatem. Sicut enim dicit sanctus Doctor, 1^a 2^a, q. 9, art. 1, voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus; sed quantum ad determinationem actus, qui est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem. Nec erit processus in infinitum; quia, sicut ipse dicit, *de Veritate*, q. 22, art. 12, ad 1^{am} : α Status est in appetitu naturali, quo inclinatur intellectus in suum actum. β Dico ergo quod voluntas, quantum ad exercitium actus, scilicet ut velit vel non velit, determinatur a seipsa; et illud quo se ad hoc determinat, est actus ejus determinatus. Sed quantum ad specificationem actus, scilicet ut tendat in hoc vel in illud, determinatur per intellectum ostendentem sibi suum objectum. Non ergo oportet procedere in infinitum ex aliqua parte: quia, si loquamur de determinatione quoad specificationem actus, est status in appetitu naturali intellectus; si autem loquamur de determinatione quoad exercitium actus, est status in appetitu naturali voluntatis, (quem habet ad suum actum).

Ad confirmationem, negatur major. Nec enim in Deo, nec in creaturis agentibus per voluntatem, est possibile sequi determinatum effectum exterius, nisi præcedente determinatione interiori. Unde sanctus Thomas, loquens de prædestinatione, 1^a p., q. 23, art. 2, ad 3^{am}®, dicit quod α duplex est præparatio. Quædam est patientis, ut patiat; et hæc præparatio est in præparato. Alia est præparatio agentis, ut agat; sicut agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, in quantum præconcepit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit se, præconciendo rationem ordinis aliquorum in finem ». — Hæc ille. — Sicut autem loquimur de præparatione ad agendum, a simili dicendum est de determinatione ad agendum, illa quod dum præconcepit volenda, dicitur determinare se ad volendum et faciendum; quia velle ejus est sua actio et operatio. Et ideo impossibile est ipsum determinatum effectum producere, nisi voluntas ejus ad volendum aliquem effectum se determinet modo prædicto.

Ad quintum dico quod divina voluntas ex natura sua determinatur ad volendum suum principale objectum, nec ullo modo est indeterminata respectu illius, sed ad volendum alia, determinatur per intellectum, et per suam sapientiam, quæ statuit sibi determinatos effectus, quos producit ordinale, sicut dicit sanctus Doctor, 2. *Contra Gentiles*, cap. 26, in fine, et cap. 27. Intellectus autem divinus determinatur ad determinandum voluntatem, et ad sic concipiendum, per voluntatem. Et hoc non procedit in infinitum; quia est status, tam ex parte voluntatis, quam ex parte intellectus. Intellectus enim divinus, naturaliter et necessario objectum voluntatis

divinæ et omnia alia intelligit, loquendo de incomplexis; et divina voluntas naturaliter vult et necessario suum principale objectum, quo dilecto et amato, vult intellectum concipere et dictare aliquid producendum, in quo divina bonitas in laici gradu eluceat; quo facto, intellectus dictat hoc vel hoc esse fiendum; et post, ad hoc volendum voluntas determinatur. Sic ergo patet quod voluntas determinatur, quantum ad specificationem actus, ab intellectu; sed quantum ad exercitium illius actus, determinatur ex sua natura, quantum ad principale objectum, et quantum ad alia, per libertatem suam. Et si dicatur quod in hoc saltem ipsa prius existens indeterminata se determinat; — conceditur: nam non est determinata ad volendum vel nolendum, et tamen determinate habet velle vel nolle; sed tamen quoad specificationem actus, per intellectum determinatur.

§ 4. — Ad ARGUMENTUM CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

Ad argumentum Aureoli. — Ad illud quod objicitur contra quartam conclusionem, solutum est superius, resjiciendo ad argumenta contra primam et secundam conclusiones.

§ 5. — Ad ARGUMENTA CONTRA QUINTAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum Contra quintam conclusionem, negatur minor, scilicet quod Deus necessario complacet in omni entitate, ut patuit in secunda Conclusionem.

Ad secundum, negatur major. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1^a 2^a, q. 31, art. 1, ad 2^{am} : < Licet delectatio sit quædam quies appetitus, considerata præsentia boni delectantis, quoti appetui satisfacit; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus delectatio quidam motus est. > — Hæc ille. — Potest etiam dici quod, licet delectatio non sit motiva respectu ejus objecti in quo quis delectatur, tamen amor est virtus motiva ad exsequendum. Unde, secundum quod probat sanctus Thomas, 1^a 2^a, q. 28, art. 0 : < Omne agens, quodcumque sit, agit quæcumque agit, ex amore. > Licet autem in Deo idem actus sit amor et delectatio, tamen differunt ratione. Propter quod Deus amat creaturas; non tamen delectatur in illis, sed solum in se, vel prius dictum fuit in alio articulo. Nec oportet quod amor moveat mediante desiderio, nisi in illis quæ per voluta perficiuntur; non autem in (a) illis quæ voluta perficiunt, cujusmodi est de divina voluntate respectu creaturarum.

Ad (erium, per idem. Non enim oportet quod complacentia quam dicimus esse amorem concupi-

ta) in. — Om. Pr.

scentiæ, excitet desiderium, priusquam moveat ad exsequendum exterius, prasertim in proposito. Deus enim creaturas quodammodo diligit amore concupiscentue, volendo eas esse, vel volendo istis bonum; non tamen est in ijs desiderium, cujus objectum est bonum futurum. Et ideo quod in nobis facit desiderium, hoc in Deo facit amor concupiscentia», quo vult creaturis esse, vel aliud bonum; quod quidem bonum nobis futurum est, Deo autem pnsens.

Ad quartum, negatur minor. Non enim complacet Deus in omni entilate creabili, ut prius dictum fuit.

Ad quintum, negatur antecedens. Et ad probationem, negatur minor. Licet enim desiderium non sit in Deo, est tamen aclus in eo, quo concupiscit bonum creaturis. Ille autem actus primario attingit divinitatem, non in quantum est amor concupiscentia», sed in quantum est amor amicitiae vel dilectio. Idem enim aclus secundum substantiam, in Deo, babel rationem volilionis respectu unius objecti, et rationem nolilionis respectu alterius; ac per hoc nullum est inconveniens, si divinum velle resjwclu divinae bonitatis habet rationem dilectionis, et respectu creaturæ habet rationem amoris concupiscentia». Nec oportet quod quamcumque habitudinem halæt ad creaturam, quod eamdem habeat ad suum objectum principale.

II Ad argumenta Bradwardini. — Ad primum contra secundam pariem conclusionis, dicitur quod major est falsa. Licet enim Deus posset voluntatem creatam quamlibet necessitare ad eliciendum actum, aut ad cessandum ab actu; non tamen sic necessità eam. Et cum probatur, quia si necessitare eam, hoc non faceret nisi volendo, etc.; — dico quod, licet faceret hoc volendo, tamen non vult nunc illud quod vellet tunc. Talis enim necessitas potest provenire ex impressione alicujus formæ quæ nunc non imprimitur, scilicet gratia consummata, vel ex aliqua motione Dei speciali, qua nunc non movetur, ut ostendit sanctus Thomas, *dc Veritate*, q. 22, art. 8. Unde Deus sic posset movere volentem ad aliquid necessario, quia scilicet voluntati proponeret aliquid sub ratione boni, et nullo modo sub ratione mali; ita quod cessatio a volendo, nullo modo appareret voluntati bona, nec a volendo aliquo modo distraheretur per passionem aliquam» Quod enim voluntas possit ab actu cessare, unde contingit quod voluntas cesset ab aclu (x), hoc est quia vel intellectu» non ostendit ei suum objectum sub ratione boni, vel quia cessatio ab actu apparet bona, vel quia oppositum illius objecti apparet melius, vel hujusmodi. Constat autem quod Deus pro nunc non movet isto modo voluntatem: quia in omni objecto, atra (C) ultimum finem, apparet ratio boni et mali;

et cessatio ab actu apparet bona; et quandoque iudicium vel apprehensio intellectus distrahitur propter nulla alia.

Ad secundum dico quod responsio ibidem data, est satis bona, quoad hoc quod ponit quod illud quod Deus modo vult, potest pro isto nunc non velle; et quod divinum velle, quod nunc est respectu alicujus futuri, potest non esse nec unquam fuisse respectu illius, sed semper respectu sui oppositi; nisi loquamur de necessitate immutabilitatis, quia scilicet illud quod semel voluit, non potest desinere vel pro mensura pro qua voluit illud esse. Et similiter talem necessitatem concedo in Deo, respectu omnium futurorum ab eo volitorum. Simpliciter tamen possibile est eum non velle, nec voluisse talia futura.

Et *ad primam hujus improbationem* dico quod ratio non valet. Aliquid enim dicitur provenire necessario ab aliqua causa, necessitate naturaliter præcedente, quando, illa causa posita, et sufficienter disposita secundum omnem realem dispositionem positive et privative, non est in potestate causæ quin agat et efficiat illum effectum. Constat autem inultas causas secundas esse tales, puta ignem, solem, el hujusmodi. Est etiam compassibile causam secundam isto mento causare ex necessitate naluræ; primam causam vero, non sic causare. Nec est in potestate alicujus inferioris ad illam causam necessitandam; nam, posito omni positivo reali in divina voluntate, adhuc est possibile Deum non velle hoc vel illud, et non causare hoc aut illud. Et ideo liene stat effectum provenire necessario, necessitate antecedente, a causa secunda, et non a causa prima, nisi necessitate immutabilitatis et suppositionis: (pria scilicet prima causa est determinata ad hunc effectum per suam sapientiam et voluntatem, non slat effectum non sequi illo modo quo prævolilum est et dispositum a prima causa illum sequi. Unde necessitas naturaliter antecedens respectu causæ secundæ, non arguit necessitatem consimilem in causa prima, sed aliam necessitatem nobiliorem, quæ tamen stat cum contingentia effectus in se. — *Ad secundam improbationem* dico quod, sicut effectus pnsens, est necessarius necessitate suppositionis et immutabilitatis, ita etiam causa prima, cum pro tunc causet consimili necessitate; a qua tamen multum distat necessitas naturaliter antecedens, quam arguens lingit, qua scilicet effectus sic eveniet a causa, quod non est in causæ secundæ potestate quin eveniat. — *Ad tertiam* diro quod divina voluntas, respectu præteritorum et præsentium non liabet necessitatem, nisi suppositionis el immutabilitatis; et consimilem concedo respectu futurorum, ut alias dictum est (dist. 38). — *Ad quartam* dicitur similiter. — *Ad quintam* dico quod, licet non sit in potestate causæ secundæ quod prima causa, vel divina voluntas, sic vel sic causet vel velit, aul determinetur ad hoc vel illud; tamen, quia aliquis effectus non procedit a causa prima,

(i) unde contingit quod volui Uaice i Mtabactu. — Oin. Pr.

(6) citra. — circa Pr.

nisi per secundam causam, ideo, si causa secunda non necessario determinetur ad talem effectum producendum, sequitur a posteriori causam primam non necessario illum effectum causare. Et ideo causa secunda non habet in sua potestate causalitatem causæ primæ; sed est illud sine quo effectus non subjicitur causæ primæ quandoque, quia Deus disponit se non producturum talem effectum sine causa secunda libere causante.

Ad tertium principale dico quod solum probat quod necessitas in causa secunda, originalur ex necessitate in causa prima existente, loquendo de necessitate suppositionis et immutabilitatis, qua solum necessarium est illud quod est esse, ut alias dictum est (diet. 40). Sed argumentum deberet probare aliam necessitatem in causa prima, scilicet necessitatem naturaliter antecedentem, quæ non est aliud quam necessitas qua scilicet aliqua causa sic causal, quod non est in ejus potestate non causare, stantibus omnibus realibus dispositionibus quæ sunt in ea in ordine ad effectum. Et dico *realibus*, ad removendum respectus rationis divinæ voluntatis ad volita. Si enim arguens velit habere solam necessitatem suppositionis et immutabilitatis, non arguit contra nos, nisi verbaliter. Conceditur enim tunc, quod omnis effectus eveniet necessario, necessitate antecedente : quia eveniet a causa, qua posita cum omnibus dispositionibus realibus et rationis, non est in potestate alicujus causæ primæ vel secundæ quin effectus eveniat; non enim stat quod velle divinum sit respectu (a) talis effectus pio tali mensura, quin ille effectus eveniat.

Ad quartum dico quod nulla voluntas creata, est liberior voluntate Christi, loquendo de libertate a peccato vel a coactione. Sed loquendo de libertate a necessitate, falsum est; quia ad multa necessatur voluntas comprehensoris et beati, ad quæ non necessatur voluntas viatoris.

Ad quintum dico quod articulus Pariensis non petit nisi necessitatem immobilitatis vel suppositionis, vel necessitatem antecedentem, illo modo descriptam sicut tetigi in solutione tertii ; et hoc in comparatione ad primam causam. Sed arguens aliud vult, scilicet quod omnis effectus sic proveniat necessario a prima causa, quod non est in potestate alicujus causæ secundæ quin ille effectus eveniat ; quod negamus.

Ad sextum dicitur quod responsio ibi data, est sufficiens.

Et ad primam improbationem, qua probatur responsionem *primo* (δ) esse falsam, dico quod consequentia non valet. Auctores enim volunt quod ista conditionalis, est necessaria, Prima causa disponit hoc evenire, igitur hoc eveniet; et similiter ista, Hoc

est futurum respectu primæ causæ, igitur eveniet ; et ista, Deus vult hoc esse futurum, igitur ita erit. Non sic autem est de causis secundis; immo stat aliquid esse futurum respectu causæ secundæ, quod tamen nunquam erit. — Ad secundam, dico quod ista conditionalis potest verti in dubium, Si Deus vult, ita erit ; vel ista, Si hoc est futurum respectu primæ causæ, hoc erit; præcipue apud /Egyplios, qui (Minebant divinam voluntatem posse mutari precibus et sacrificiis. — Ad tertiam, dico quod illa distinctio bene intellecta, solvit dubium; quia illi qui ponunt distinctionem de necessitate consequentis et consequents, intendunt duo dicere. Primum est, quod ista conditionalis est vera, Deus vult hoc, igitur ita erit; et similiter, Deus ita vult, igitur semper ita voluit et volet, nec potest desinere Voluisse aut velle hoc volitum pro tali mensura. Secundum est, quod simpliciter est possibile Deum nunquam sic voluisse, aut sic velle : ita quod ista simul stant, Deus sic voluit, et potest nunquam sic voluisse; licet impossibile sit eum desinere velle aut voluisse, aut mutari de volente in nolentem. Et ideo bene stat quod volitum a Deo, nec ideo eveniet respectu Dei, necessitate immutabilitatis, et contingenter eveniet absolute : necessario quidem respectu Dei, quia verum est quod eveniet a Deo, et non [Mites] transire de vero in falsum, nec desinere esse verum ; et hæc est necessitas immutabilitatis; contingenter autem eveniet, absolute loquendo; quia non implicat contradictionem illud non evenire, in quo Deus posset facere illud non evenire. Et ideo necessitas immutabilitatis stat cum libertate arbitrii.

— Ad quartam, dico quod licet sit facile intelligere necessitatem illius consequential, Deus praevidit hoc, igitur hoc eveniet; non tamen tota resolutio stat in hoc. Quia non solum dicimus consequentiam illam esse necessariam, immo antecedens ejus esse necessarium, necessitate immutabilitatis; quam non omnes capiunt; de quorum numero est arguens, ut videtur. Talis enim necessitas est veritas indesinibilis, quam tamen non esse non repugnat ex terminis. — Ad quintam, dicitur quod licet ista consequentia sit necessaria, Deus praevidit chimæram esse, igitur chimæra erit ; tamen antecedens ejus non est necessarium, necessitate immutabilitatis. Unde breviter, necessitas consequents hic capitur prout includit necessitatem consequentis et veritatem antecedentis indesinibilem. — Replicæ quas ipse facit ibidem, non sunt ad propositum.

Cum autem *secundo loco* arguens dicit responsionem esse incautam, etc. ; — dico quod salis cauta est. Quia, licet, ut dictum est, non sit in potestate nostra antecedens illius consequentia, sicut in causa per quam est, tamen sicut in illo sine quo antecedens non erit verum ; et ita est de consequente.

Cum autem *tertio* dicit quod rationibus suis non potest responderi ; — falsum est. Unde, conformiter

() *respectu*. — *respectu* Pr.

() *primo*. — Om. Pr.

ad prædicta, dico quod licet non sit in potestate alicujus causæ secundæ ponere absolutum divinæ volitionis; lamen in potestate secundæ causæ est respectum (3) rationis quem habet ad aliquod objectum voiiitum ponere, non sicut in potestate causæ per quam, sed sicut causæ sine qua non. Si enim ego non vadam ad ecclesiam hodie, nunquam divina voluntas habuit respectum ad illud ire, sicut ad suum voiiitum.

(a) *respectum*. — *respectus* Pr.

Et hæc de quæstione dicta, sufficient; et consequenter, de primo *Sententiarum* (a).

(sx) *Liber primus Defensionum Theologia Divi Doctoris Thomæ de Aquino in primo Sententiarum, editus per eximium veritatis scholæ Professore fratrem Johannem Capreoli Tholosanum, Ordinis Prædicatorum, anno Domini millesimo quadringentesimo nono, quo legit Sententias Parisius, feliciter explicat. Impressus Venetiis per Octavianum Scotum Modatiensem, anno salutifera Incarnationis mcccc lxxx tu.* — Ad. Pr.

EXPLICIT VOLUMEN SECUNDUM

